université PARIS-SACLAY

Thèse de doctorat

NNT : 2017SACLS279

# La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine.

## Concept, tradition et canonicité

Thèse de doctorat de l'Université Paris-Saclay
Préparée à l'Université Paris-Sud

École doctorale n°578, Sciences de l'Homme et de la Société (SHS)
Spécialité de doctorat: sciences juridiques

Thèse présentée et soutenue à Sceaux,
Le 14 septembre 2017
Par

**Jean-René KIEDI Kionga**

Composition du Jury :

| | |
|---|---|
| - **Pr. Michèle BEGOU-DAVIA** (Professeur émérite, Faculté de Droit Jean Monnet, Université Paris-Sud) | Présidente |
| - **Pr. François JANKOWIAK** (Université Paris-Sud), | Directeur de thèse |
| - **Mme Luisa BRUNORI** (Chargée de recherches au CNRS), | Rapporteur |
| - **Pr. Nicolas WAREMBOURG** (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), | Rapporteur |
| - **Pr. Jean-Paul DURAND** (Professeur honoraire, Institut catholique de Paris) | Examinateur |

# Épigraphe.

« Quand une mesure n'est pas sanctionnée par la loi éternelle, qu'elle n'a été instituée ou prohibée que pour l'honneur ou l'intérêt de l'Église, si l'on en suspend momentanément l'exécution pour les mêmes motifs qui l'ont fait adopter, ce n'est pas là une violation condamnable des institutions ecclésiastiques, mais une sage et salutaire prudence. »

**Yves de Chartres, *Epist.* CCXXXVI, *PL.* t. CLXII, col. 242BCD**

# Dédicace.

**À ma mère Pétronille MATSHUELA Mbungu,**

**Je dédie cette thèse.**

# Remerciements.

J'exprime ma gratitude au Professeur François JANKOWIAK, qui a accepté d'orienter, de diriger et d'accompagner la rédaction de cette thèse. Ses encouragements et ses remarques critiques ont stimulé nos réflexions et ont permis d'ouvrir, à chacune de ses étapes, des nouvelles perspectives.

Ma reconnaissance va à Son Eminence Laurent MONSENGWO Pasinya, Cardinal Archevêque de Kinshasa, à ses Auxiliaires leurs Excellences Edouard KISONGA, Jean-Pierre KWAMBAMBA, Donatien BAFUIDINSONI, à Son Excellence Jacques BENOIT-GONNIN, évêque du diocèse de Beauvais, Noyons et Senlis et à son vicaire général Emmanuel GOSSET à la demande desquels, j'ai mené à terme cette réflexion tout en continuant mon service pastorale.

Je suis grandement redevable à tous les Professeurs de la faculté Jean MONNET de l'Université Paris-Sud (Paris Saclay).

Que les Professeurs Jean-Paul DURAND, Michèle BÉGOU- DAVIA, Luisa BRUNORI, Nicolas WAREMBOURG, Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Léonard SANTEDI et Denis KIALUTA trouvent ici l'expression de ma reconnaissance pour leurs conseils et leurs soutiens.

Je remercie aussi tous les chercheurs qui ont pris le temps de considérer mon travail pour y porter un jugement éclairé et constructif.

Mes chaleureux remerciements vont aux nombreuses personnes qui ont contribué à la réussite de cette thèse : mes parents, mes frères et sœurs et toute ma famille, mes amis et amies qui ont partagé au quotidien mes joies et peines, mes bonheurs et mes angoisses ; à tous mes confrères prêtres de l'Archidiocèse de Kinshasa, et ceux du Diocèse de Beauvais, Noyon et Senlis.

Enfin, mes remerciements s'étendent à tous ceux et celles qui, de loin ou de près, m'ont soutenu amicalement, intellectuellement, spirituellement pour l'aboutissement de cette thèse.

# Sommaire.

**Introduction générale** 15

**Première Partie**
**De la dispense ecclésiastique: à propos de la genèse de la notion** 30

**Chapitre Premier**
**Éléments doctrinaux de la dispense ecclésiastique** 35

Section première
Significations étymologiques 36

Section deuxième
Fondements et cadre juridictionnel des pratiques de l'*οἰκονομία* et
de la *dispensatio* 55

**Chapitre deuxième**
**Le concept de *Dispensatio* chez les latins du Moyen Âge** 103

Section première
Esquisse de la notion de dispense dans la mémoire au XI^e^ siècle 105

Section deuxième
Rapports entre la doctrine chartraine
et BERNARD de Clairvaux 143

**Deuxième Partie**
**Pour un ''Statut Canonique'' de la dispense ecclésiastique** 165

**Chapitre troisième**
***Decretum gratiani* et recherche de statut canonique pour la *dispensatio***
**au XII^e^ siècle** 175

Section première
Spécificité canonique du concept de *dispensatio* dans le *Decretum*
de GRATIEN 177

Section deuxième
De la rationalité juridique de la dispense canonique 216

**Chapitre quatrième**
**Relecture de la tradition canonique relative à la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX** 243

Section première
La dispense canonique et la réserve pontificale dans le *Ius novum* après le Décret de GRATIEN 246

Section deuxième
Pouvoirs des évêques diocésains et controverses en matière de dispenses canoniques 274

**Troisième Partie**
**La dispense canonique : une tradition revisitée à Vatican II et par la codification latine de 1983** 333

**Chapitre cinquième**
**Éléments de la canonicité de la dispense en droit positif** 344

Section première
Fondements de la canonicité de la notion de dispense postconciliaire 345

Section deuxième
Canonicité de la dispense et pratique contemporaine 405

**Chapitre sixième**
**Éléments de la moralité de la dispense canonique** 437

Section première
Principes de la moralité canonique 443

Section deuxième
Finalités de la moralité de la dispense canonique 474

**Conclusion générale** 525

**Sources et bibliographie générales** 540
**Annexes** 597

**Table des matières** 609

# Liste des sigles et des abréviations

| | |
|---|---|
| AA. | *Apostolicam actuositatem*. Décret sur l'apostolat des laïcs (Vatican II) |
| AAS. | *Acta Apostolicæ Sedis*. |
| ASS. | *Acta Sanctae Sedis*. |
| AC. | L'Année canonique. |
| AfkKR. | *Archiv für Katholisches Kirchenrecht.* |
| AGd. | *Ad Gentes divinitus*. Décret sur l'activité missionnaire de l'Église (Vatican II) |
| Apol. | *Apologeticus* de BERNOLD de Constance |
| BEC | Bibliothèque de l'École des Chartes |
| BETL. | *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*. |
| BHC. | Bibliothèque d'histoire du christianisme (coll.) |
| BLE. | Bulletin de littérature ecclésiastique, Institut catholique de Toulouse |
| BMCL. | *Bulletin of medieval canon law*. |
| BPS. | Bibliothèque patristique de spiritualité. |
| BSNAF. | Bulletin de la société nationale des antiquaires de France. |
| C. | Cause du Décret de GRATIEN. |
| Can. | Canon. |
| CCh. SL. | *Corpus christianorum. Series latina* (Collection). |
| CD. | *Christus dominus*. Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église (Concile Vatican II) |
| CIC/1917. | *Codex iuris canonici* (Code de droit canonique de 1917). |
| CIC/1983. | *Codex iuris canonici* (Code de droit canonique de 1983). |
| CIO/1990. | *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (Code de droit Oriental de 1990). |
| CH. | Chrétiens dans l'histoire (Collection). |
| CJ. | Code de Justinien. |
| CHFMA. | Classiques de l'histoire de France au Moyen Age (Collection). |
| CNRS. | Centre national de la recherche scientifique. |

| | |
|---|---|
| Coll. | Collection. |
| Col. | Colonne. |
| CCM | Cahiers de Civilisation Médiévale |
| CCSL. | *Corpus christianorum serie latina.* |
| CSEL. | *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* |
| CTh. | Code Théodosien. |
| CTHS. | Comité des travaux historiques et scientifiques |
| CHAD. | Catholicisme hier - aujourd'hui- demain. |
| D. | Distinction du Décret de GRATIEN. |
| DAFC . | Dictionnaire apologétique de la foi catholique. |
| DARG. | Dictionnaire des antiquités romaines et grecques. |
| DC. | Documentation catholique (La). |
| DCT. | Dictionnaire critique de théologie. |
| DDC. | Dictionnaire de droit canonique. |
| De Csi. | *De consideratione ad Eugenium papam* (BERNARD de Clairvaux). |
| DELG. | Dictionnaire étymologique de la langue grecque. |
| DELL. | Dictionnaire étymologique des langues latines. |
| DEV. | *De Excommunicatis vitandis* de BERNOLD de Constance. |
| DH. | *Dignitas Humanae*. Déclaration sur la liberté religieuse (Vatican II) |
| DHP. | Dictionnaire historique de la papauté. |
| Dig. | Digeste de Justinien. |
| DTC. | Dictionnaire de théologique catholique. |
| DS. | *Denzinger* (adaptation française de Peter HUNERMANN). |
| DSESL. | *De statutis ecclesiasticis sobre legendis* de BERNOLD de Constance. |
| DSp. | Dictionnaire de spiritualité. |
| Eh. | *English history*. |

| | |
|---|---|
| EG. | Études grecques. |
| EvG. | *Evangelii Gaudium* (Exhortation apostolique du Pape François I$^{er}$) |
| EM. | *De Episcoporum muneribus*. |
| EO. | Échos d'Orient. |
| ETL. | *Ephemerides theologicae Lovanienses*. |
| EIC. | *Ephemerides iuris canonici*. |
| EV. | Esprit et Vie. |
| FCTK. | Faculté catholique de théologie de Kinshasa. |
| GEM. | *Gravissimum Educationis Momentum*. Déclaration sur l'Education Chrétienne (Vatican II) |
| Gl. ord. | *Glossa ordinaria in Decretum* de Jean Le TEUTONIQUE. |
| GS. | *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (Vatican II) |
| Ist. | *Istina*. |
| Ir. | *Irénikon*. |
| JBL. | *Journal of biblical literature*. |
| JLR. | *Journal of law and religion*. |
| JS. | Journal des savants. |
| JTS. | *Journal of theological studies*. |
| L.V. | Lumière et vie. |
| LG. | *Lumen Gentium*. Constitution dogmatique sur l'Église (Vatican II) |
| LGDJ. | Librairie générale de droit et de jurisprudence (Éditeur). |
| LPD. | *Liber de praecepto et dispensatione* de Bernard de Clairvaux. |
| MD | Mémoire Dominicaine |
| MGH. | *Monumenta germaniae historica* (Collection). |
| NGD. | *Normae De gravioribus delictis* (Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi) |

| | |
|---|---|
| MHP | *Miscellanea Historiae Pontificiae* |
| NLF. | *Natural law forum*. |
| NRH. | Nouvelle revue d'histoire. |
| NRHDFE. | Nouvelle revue historique de Droit Français et Étranger. |
| NRHD. | Nouvelle revue d'histoire du droit. |
| NRT. | Nouvelle revue théologique. |
| NTLG. | *Novi Testamenti. Lexicon Graecum*. |
| NTS. | *New Testament Studies*. |
| NV. | Novelles. |
| OE. | *Orientalium Ecclesiarum*. Décret sur les Églises orientales catholique (Vatican II) |
| OssRom. | *Osservatore Romano*. |
| PG. | Patrologie grecque. |
| PJR. | Praxis Juridique et des religions. |
| PO. | *Presbyterorum ordinis*. Décret sur le ministère et la vie des prêtres (Vatican II) |
| PT. | Le point théologique (Coll.) |
| PL. | Patrologie latine. |
| Pro. | Prologue d'YVES de Chartres. |
| PSo. | *Patristica Sorbonensia* (Collection). |
| PUF. | Presses universitaires de France. |
| PULav. | Presse de l'Université de Laval. |
| PULim. | Presse universitaire de Limoges. |
| PULyo. | Presse universitaire de Lyon |
| PUS. | Presses universitaires de Strasbourg. |
| PUZ. | Presses universitaires du Zaïre. |
| RAT. | Revue africaine de théologie. |

| | |
|---|---|
| RASM. | Revue africaine des sciences de la mission. |
| RCE. | *Revue christian east*. |
| RCID. | Revue catholique des institutions et du Droit. |
| RDC. | Revue de droit canonique. |
| RDh. | *Religiöse Devianz hrsg*. |
| RETM. | Revue d'éthique et de théologie morale (« Le Supplément »). |
| REA. | Revue des études augustiniennes. |
| REAP. | Revue d'études augustiniennes et patristiques. |
| REB | Revue des Études Byzantines |
| RFTJ. | Revue française de théorie juridique. |
| RFHIP. | Revue Française d'Histoire des idées Politique. |
| RH. | Revue historique. |
| RHE. | Revue d'histoire ecclésiastique. |
| RHEF. | Revue d'histoire de l'église de France. |
| RHEL. | Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain. |
| RHDF. | Revue d'histoire du Droit Français. |
| RHDFE. | Revue historique de droit français et étranger. |
| RITD. | Revue internationale de la théorie du droit. |
| RIP. | Répertoire bibliographique des institutions chrétiennes. |
| RJT. | Revue juridique Thémis. |
| RQH. | Revue des questions historiques. |
| RSDI. | *Rivista di storia del diritto italiano*. |
| RSR. | Recherches de science religieuse. |
| RSPhTh | Revue des sciences philosophiques et théologiques. |
| RTL. | Revue théologique de Louvain. |
| SC. | Sources chrétiennes (Collection). |

| | |
|---|---|
| SCo. | *Sacrosanctum concilium*. Constitution sur la sainte liturgie (Vatican II) |
| SCa. | Sources canoniques (Collection). |
| SCGE. | *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de propaganda Fide.* |
| SCSO. | *Sacra Congregatio Sancti Officii.* |
| SESL. | *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis* de BERNOLD de Constance. |
| SJT. | *Scottish journal of theology*. |
| SP. | *Studia patristica*. |
| SRP. | Sociétés, religions, politique (Coll.) |
| Stcan. | *Studia canonica*. |
| St. Gr. | *Studia Gratiana*. |
| ST. | *Summa theologica* (Thomas d'Aquin) |
| STDPP | Science et technique en droit privé positif |
| Transv. | Transversalités (Revue de l'institut Catholique de Paris). |
| TRE. | *Theologische realenzyklopädie*. |
| UF. | Universités de France (Collection). |
| UR. | *Unitatis redintegratio*. Décret sur l'œcuménisme (Vatican II) |
| US. | *Unam sanctam* (Collection). |
| ZSRG. | *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. |
| Z.S.ST. Kan. Abt. | *Zeitschrift der Savigny-Stiflung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. |

# Introduction générale

Dans son Exhortation apostolique du 24 novembre 2013, *Evangelii Gaudium* [La Joie de l'Évangile], le Pape François écrit :

> « […] Il y a des normes ou des préceptes ecclésiaux qui peuvent avoir été très efficaces à d'autres époques, mais qui n'ont plus la même force éducative comme canaux de vie. Saint Thomas d'Aquin soulignait que les préceptes donnés par le Christ et par les Apôtres au Peuple de Dieu ''sont très peu nombreux''. Citant saint Augustin, il notait qu'on doit exiger avec modération les préceptes ajoutés par l'Église postérieurement ''pour ne pas alourdir la vie aux fidèles'' et transformer notre religion en un esclavage, quand ''la miséricorde de Dieu a voulu qu'elle fût libre''. Cet avertissement, fait il y a plusieurs siècles, a une terrible actualité »[1].

Cette thèse contribue très modestement à montrer que le droit canonique ne doit pas être un droit figé. Il est appelé à s'inscrire dans une dynamique, répondant ainsi aux besoins spirituels et pastoraux des fidèles de tout le temps et de tous les continents. Dans certains cas et dans certaines circonstances, les normes canoniques doivent s'appliquer avec modération. Le Code de droit canonique prévoit des mécanismes et des institutions d'assouplissement de la rigueur de la loi canonique parmi lesquels, la dispense canonique.

Les résultats de la recherche ici exposés portent le titre : **La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. Concept, tradition et canonicité**. Comme nous pouvons d'emblée le remarquer, ce titre nous met en présence d'un concept du droit canonique, d'une tradition plus que millénaire et d'une Église, l'Église catholique latine.

Selon le droit canonique en vigueur, celui du *Code de droit canonique* de 1983, la dispense est à la fois un concept et une institution. Les analyses qui vont suivre appartiennent au domaine du droit canonique. Elles sont plus précisément du domaine du droit canonique administratif[2].

La dispense est une notion de la loi canonique. La dispense s'applique toujours en vertu d'une loi existante ou en vigueur. En principe, la loi canonique peut ne pas être immuable mais le principe juridique de la dispense a toujours concerné les lois canoniques, et,

---

[1] EvG. n°43. Voir *ST*. I^er^-II^e^ Qu. 107 a. 4.

[2] Le Code de droit canonique de 1983 est subdivisé en sept livres. Chacun de ces livres traite une matière spécifique. Le premier livre, *Normes générales*, est celui que nous désignons par cet adjectif « Droit canonique d'administratif ». Ce dernier expose les règles d'application du droit normatif par le pouvoir administratif. Les règles à appliquer en matière de dispense, celle-ci étant l'objet principal de nos propos, font partie du chapitre V (Can. 85-93), du titre IV, *Les actes administratifs particuliers*. Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p.88.

plus largement, la dispense peut interroger tout ordonnancement juridique s'il est ordonné au bien commun. J.- A. COULY, dans un article publié en 1932, écrit : « le législateur, même le plus avisé, ne peut que rarement élaborer un texte qui puisse uniformément s'adapter à toutes les circonstances et qui ne risque pas d'être, dans certains cas, d'une application difficile ou même dangereuse »[3]. Un système juridique qui se veut applicable et civilisateur tente de prévoir ses propres mécanismes cherchant à rendre possible l'application de ses normes aux diverses circonstances de la vie sociale. Les systèmes juridiques supposés les plus soucieux du bonheur et du salut de leurs administrés s'évertuent à prévoir des mécanismes qui puissent adoucir ou même supprimer les effets dûs à l'application de leurs normes lorsque leur observance risquerait de causer aux individus, ou même à la société, des graves dommages. Déjà, au Moyen Âge, saint Thomas d'Aquin faisait ce constat qui, au XXI[e] siècle, reste encore signifiant à notre humble avis :

> « Il arrive parfois qu'un précepte adapté, en règle générale, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal. Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple a le pouvoir de dispenser de la loi humaine qui dépend de son autorité afin qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans les cas où la loi n'atteint pas sa fin »[4].

Ce constat continue au XXI[e] siècle de justifier des régimes particuliers dérogatoires, des mécanismes juridiques de dispense.

La législation canonique n'échappe pas à la règle générale d'adaptation normative par des régimes dérogatoires. Ceux-ci ne peuvent être étrangers à l'Église catholique latine dont les contextes de la mission dans le monde sont très diversifiés ; ce qui peut réclamer des régimes dérogatoires et au moins un régime de dispenses. Sous le signe de l'unité, l'Église latine et les autres Églises *sui iuris* présentent une diversité qui leur permet de s'harmoniser avec d'innombrables milieux. L'Église catholique tout entière, constituée de sujets de toutes nationalités, de toutes situations et de caractéristiques bien différentes, ne peut se fermer à cette règle générale qui exige que, dans certaines circonstances, des dérogations par rapport à la norme générale soient accordées en vue d'une adaptation dans tous les milieux sans jamais compromettre un point quelconque de ses valeurs et de ses règles essentielles.[5] Il peut arriver

---

[3] J.-A. COULY, « Les dispenses en droit canonique », *RCID.*, t. LXXI, 1932, p. 174.
[4] *ST.*, Ia-IIæ, q. XCVII, a.4 sc.
[5] Cf. Jean-René KIEDI Kionga, « Canonicité et moralité de la dispense », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 207-223 (p. 207).

qu'une loi canonique soit d'une application difficile pour un particulier ou pour une communauté. Dans un tel cas, il peut être impossible d'en maintenir la rigueur pratique, mais sans qu'il soit permis à l'Église de renoncer à la norme elle-même.

L'Église doit viser le bien commun. Pour cette raison, elle doit intimer à ses fidèles des limitations et des renoncements. Elle doit aussi veiller à ce que les fidèles soient en mesure de pourvoir à leur propre salut. Elle doit, dans certaines circonstances, s'adapter, les principes étant saufs, à tous les milieux, à toutes les circonstances et même, dans une certaine mesure, à tous les individus. D'où l'existence de certaines institutions canoniques aménageant sous conditions des souplesses et des dérogations à l'application, *in casum* et *intuitu personæ,* de certaines de ses normes.[6]

Le droit canonique en vigueur en 2016 dans l'Église catholique latine dispose de plusieurs systèmes dérogatoires en raison de la rigueur de sa loi et en raison de la rigueur du droit de la réparation canonique pour les cas où un acte a été illégalement posé. Ces systèmes dérogatoires sont justifiés par l'impossibilité d'appliquer une loi canonique du fait de circonstances de temps, de lieux ou de situations dans lesquelles peuvent se retrouver certains fidèles. Parmi ces mécanismes canoniques dérogatoires ou d'adoucissements de la rigueur de la loi canonique, est prévu principalement un mécanisme de privilèges susceptibles d'être accordés à une communauté de fidèles ou à un fidèle pris individuellement. S'ajoutent les mécanismes de l'équité canonique, de l'excuse, de la tolérance, de la permission, de la dissimilation ainsi que de l'interprétation qui peut être extensive pour un cas précis. Outre ces procédés canoniques, existent aussi certaines institutions de réparation et de convalidation d'un lien entaché d'irrégularité : par exemple dans le cas d'un lien matrimonial. Le relâchement dans l'application *intuitu personæ* de la rigueur de la loi canonique pour raison d'idonéité est aussi à classer dans cette liste qui d'ailleurs n'est pas exhaustive. Existent enfin beaucoup d'autres institutions prévues par le droit canonique qui peuvent annuler certains empêchements pour telle personne s'ils deviennent des obstacles dans l'accomplissement de certains actes juridiques. L'institution de la dispense canonique à laquelle nous consacrons le présent volume a pour doctrine de chercher à répondre à cette exigence juridique de relâchement de l'application *intuitu personæ* de la rigueur de la loi canonique.

[6] Cf. *Idem,* p. 208.

La dispense, concept et pratique, n'est pas étrangère à la vie de la société en général et à la vie de toute l'Église catholique, tant universelle, locale, que particulière. Les autorités canoniques, ainsi que les fidèles, y font souvent recours lorsqu'il est question de rendre juridiquement valide ou licite un acte qui, en raison de telle ou telle circonstance, serait posé dans l'illégalité ou, du moins, ne serait pas conforme aux normes établies si cet acte n'était pas accompagné d'une dispense canonique.

En sus, la dispense canonique n'est-elle pas, en dehors des effets juridiques qu'elle produit, une institution qui contribue à la dignité de la personne humaine et à l'efficience du droit canonique ? Elle accorde à celui qui en bénéficie d'agir juridiquement en paix avec Dieu, avec l'Église et avec sa propre conscience malgré l'empêchement auquel il est soumis, malgré l'irrégularité dont son acte aurait souffert sans dispense et malgré la situation difficile dans laquelle il se trouve. Une telle démarche de dispenser canoniquement relève pour l'Église d'un agir charitable de justice et de guérison. L'institution de la dispense revêt une des dimensions importantes de toute loi : la loi n'est pas une fin en soi mais un moyen au service du bien commun et, rappelle le canon 1752 du Code de droit canonique latin, au service de l'équité canonique « sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême ».

Ce service auquel contribue en principe la procédure canonique de la dispense suppose plusieurs concours pour en mieux comprendre l'importance spirituelle, éthique et institutionnelle. La recherche à laquelle nous consacrons ces réflexions est au carrefour de plusieurs disciplines scientifiques. Institution de la dignité de la personne humaine, la dispense dépasse le seul domaine canonique. Elle est un concept qui exige une interdisciplinarité, un dialogue entre les disciplines : l'anthropologie, la sociologie, la philosophie, la théologie, la morale et le droit. Le droit canonique, pour ce qui nous concerne, ne peut faire l'économie d'une telle démarche épistémologique qui tient compte de cette interdisciplinarité, de ce dialogue avec d'autres disciplines scientifiques. Car un système juridique, en concernant tout l'homme et toute l'ecclésialité, n'évolue pas en vase clos, comme nous allons essayer d'en rendre compte. L'institution et la procédure canoniques de la dispense reçues en Église par tel ou tel fidèle sont certainement et nécessairement en dialogue avec la réalité sociale qui, elle, est l'objet matériel de plusieurs disciplines. Le droit canonique

n'est-il pas stimulé par des signes des temps que sont les autres disciplines universitaires et pastorales du savoir et de la charité qui peuvent apporter leur éclairage à l'exercice opportun de la dispense canonique ? Le droit peut-il seulement exposer les normes objectives et positives ? Ne devrait-il pas continuellement s'interroger sur le comment : comment les normes canoniques peuvent-elles s'appliquer sur des sujets vivants dans des diverses situations ? Le comment n'intéresse-t-il pas aussi d'autres disciplines, la sociologie, l'anthropologie et la morale ?

Qu'en est-il de la rigueur de la technicité qui caractérise toute analyse sur la canonicité et la juridicité d'un concept utilisé en droit, *a fortiori* à propos de la dispense canonique ? Qu'en est-il à cet égard de l'analyse des faits historiques de la tradition ecclésiastique ayant marqués l'histoire de la canonicité de la dispense ? Qu'en est-il des analyses des cas concrets auxquels s'appliquent des dispenses canoniques ? La canonicité catholique latine met-elle à disposition des fidèles et des autorités compétentes un ordonnancement canonique conditionnel d'adoucissement de la rigueur de la loi, par la miséricorde, l'indulgence et le pardon proposés par cette Église ? Ces préoccupations sont pour nous des hypothèses d'étude que nous tentons d'explorer et d'exposer dans la présente thèse.

Deux préoccupations se placent au cœur de cette recherche : celle axée sur la canonicité du concept de dispense dans l'Église catholique latine et celle relative à sa finalité. La canonicité est le degré d'engagement officiel ou canonique de telle norme, de tel principe, de telle institution, de telle procédure, de telle doctrine.[7] La canonicité est comprise, dans le cadre de cette étude, comme une démarche scientifique qui consiste à rappeler que tel ou tel concept s'est établi, au cours de l'histoire, en concept de la science canonique. La canonicité ne peut-elle pas consister aussi à vérifier le caractère juridique d'un concept usité en droit de l'Église ? Au cours de l'histoire du droit canonique, la notion relative à l'autorité qui accorde la dispense n'a pas toujours été uniformément hiérarchisée, c'est pourquoi il faut tenter d'établir cette notion ou de la redécouvrir, à l'aide de méthodes synchroniques et de méthodes diachroniques. Les premières se fondent sur le principe selon lequel un concept n'a de

[7] Cf. Cf. Jean-Paul DURAND, « Canonicité de guérison. Mal, pardon, épikie, justice ecclésiale », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 237- 279 (voir p. 237).

signification que dans le contexte d'une société donnée, à une époque donnée et qu'il peut avoir plusieurs significations en fonction des préoccupations de chaque société à telle époque déterminée de son histoire. Les secondes, c'est-à-dire les méthodes diachroniques, étudient le concept du point de vue de son évolution dans le temps. La diachronie n'est-elle pas une succession des synchronies, parfois établies dans leur articulation, parfois selon des enchevêtrements plus complexes et moins lisibles ?[8]

Sur le plan méthodologique, la nature de notre sujet de recherche et la complexité des matières à traiter semblent pouvoir être interrogées par ces deux ensembles de méthodes : synchroniques et diachroniques. Ces méthodes se fondent sur des faits historiques, à sonder par des méthodes synchroniques, ainsi que sur l'évolution de la normative canonique autour de la dispense, à sonder par des méthodes diachroniques. Elles tiennent compte des situations d'espèces qui ont probablement compté, à un moment précis de l'histoire de l'Église latine, dans la formation de doctrines et de procédures en faveur de l'adoucissement de la rigueur de la loi canonique. Toutes ces méthodes tiennent aussi compte de la succession de ces faits historiques qui, en 2016 par exemple, constitue ce que nous allons oser appeler tradition de la dispense dans l'Église catholique latine. La canonicité contemporaine (1983-2016) de la dispense est donc fondée sur des faits historiques et sur des données tant théologiques que canoniques qui forment le contexte et les fondements de la normativité contemporaine. Les rappels du passé ont donc une fonction essentielle dans la présente thèse, même si cette thèse de droit canonique n'est pas chargée de faire de démonstration des faits historiques quant aux différentes conditions de leurs évolutions normatives, théologiques et procédurales. Il a donc

[8] La synchronie et la diachronie sont des méthodes d'approche d'une langue ou d'un mot mise en valeur par la linguistique à partir de Ferdinand de Saussure (1857-1913), professeur de linguistique générale à l'université de Genève de 1896 à 1911, et l'un des fondateurs de la linguistique moderne. La synchronie et la diachronie sont, pour la linguistique, deux approches de l'étude. L'approche synchronique s'intéresse à une langue à un moment précis de son histoire. L'approche diachronique étudie l'histoire d'une langue du point de vue de ses évolutions (étymologie, sémantiques, syntaxiques, lexicales, évolutions phonétiques…). Ces deux approches permettent de comprendre que la langue ou mieux les mots sont les produits des facteurs historiques. Il faut reconnaître une certaine complémentarité de ces approches. L'approche diachronique doit tenir compte de l'approche synchronique lorsqu'il est question d'établir l'évolution d'un mot ou d'une langue. Par extension, ces deux approches s'appliquent aux analyses de plusieurs disciplines scientifiques : celles-ci peuvent donc aborder leurs objets d'études comme « fait statique » ou « fait évolutif » Voir à cet effet : Cf. Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles BAILLY et Albert SECHEHAYE, avec la collaboration d'Albert RIEDLINGER, Paris, Éd. Payot, 1971 (1e édition, 1915), pp. 114-140 ; Louis-Jean CALVET, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (Coll. *Grande bibliothèque Payot*) ,1995 (1re éd. 1916), XVIII-520 p ; André Martinet, *Évolution des langues et reconstruction*, Paris, PUF, 1975, p. 6 ; Georges BABINIOTIS, « Diachronie et synchronie dynamique », *La linguistique*, 45/1, 2009, p. 21-36.

fallu nous appuyer sur des références fiables en histoire des doctrines et des procédures canoniques concernant la dispense. Nous ne voulons pas non plus que cette étude soit théorétique, c'est-à-dire celle qui déduirait de certains présupposés doctrinaux les solutions qui s'appliqueraient aux cas concrets de la pratique pastorale dans l'Église.

La recherche que nous proposons comportera trois parties. La première partie traitera de la genèse du concept de dispense. La deuxième partie évoquera le statut canonique de la dispense et ses origines. Enfin, la troisième partie abordera la dispense canonique en tant que question, une Tradition réexplorée lors du second concile du Vatican (1962-1965) et de la codification de 1983.

La première partie notionnelle se subdivise donc déjà en deux chapitres : éléments doctrinaux de la dispense ecclésiastique (Chapitre I), et du concept de *Dispensatio* chez les Latins du Moyen Âge (Chapitre II). Cette partie sera une approche épistémologique et étymologique des concepts d'*οἰκονομία* et de *dispensatio* tels qu'ils ont été compris chez les Grecs, chez les Romains et en particulier chez les chrétiens dans l'Église naissante. Cette partie posera la question relative à l'origine de la confrontation entre premières pratiques et premières doctrines de la dispense dans l'Église catholique latine. L'événement qui focalisera cette analyse est le schisme de 1054, année de la séparation solennelle des Églises fidèles à Constantinople et celles fidèles à Rome. Nous allons constater qu'une normativité doctrinale et procédurale d'adoucissement de la rigueur de la loi canonique s'est organisée chez les Grecs et chez les Latins, avant et après le schisme de 1054. Les Grecs parlent et pratiquent en terme d'*οἰκονομία* ; les Latins parlent et pratiquent en terme de *dispensatio.* Avant et après 1054, ne s'agit-il que de différences de vocabulaire ?

Partant de ce repère historique, les deux chapitres qui forment cette première partie nous donneront une perception analytique, autant que faire se peut, des origines à la fois pratiques et doctrinales de la dispense. Ces chapitres seront pour cette étude, un premier moment qui nous met en présence d'une tradition ecclésiale encore balbutiante, que l'on doit aux Pères de l'Église grecs et latins. En l'absence d'un droit canonique constitué, ces Pères de l'Église contribueront, par leurs écrits, à concevoir, dans le contexte qui était le leur, à savoir celui de la montée des tendances hérétiques et schismatiques, un système qui, se fondant sur la condescendance et la miséricorde divines, sera utilisé ou préconisé pour adoucir la rigueur

des lois et des normes qui avaient cours dans leur société. Par ce système de pratiques et de pensées, les Pères de l'Église ne tenteront-ils pas à contribuer au rétablissement de la paix ecclésiale et de l'ordre social ?

Nous sommes enclins à rejoindre l'hypothèse historiographique selon laquelle la genèse du concept de dispense ecclésiastique est liée au développement de la pratique de *l'oίκονομία* dans la philosophie grecque. Et s'il y a en effet une affinité de sens entre *l'oίκονομία* et la *dispensatio,* cette affinité de sens peut-elle être établie avec la *relaxatio* du droit romain antique ? Quant au droit romain, un système juridique formé essentiellement par un ensemble de lois positives, il prévoyait, à l'époque patristique, des mécanismes qui lui permettaient d'assouplir la rigueur de ses lois. En revanche, l'Église naissante n'a aucun système similaire. Elle a peu de corps de lois, à l'exception des lois évangéliques insistant sur le pardon, la justice, l'autorité de Dieu, l'autorité de l'Église et enfin l'autorité de la cité, du Prince. *Ad intra*, l'Église fut confrontée à la question de la spécificité de la pratique de *l'oίκονομία,* ou de la *dispensatio,* face aux termes et expressions utilisés en droit romain antique lorsqu'il est question d'adoucir la rigueur de la loi ou de créer des clauses de relaxation des peines.

Corrélativement à cette question sur la spécificité de la dispense ecclésiastique, se pose celle de la juridiction ou de la compétence des autorités habilitées à accorder l'*oίκονομία* ou la *dispensatio*. L'Église était essentiellement formée des Églises locales. L'institution de l'évêque, chef de la communauté ecclésiale particulière, se développe. Les différents évêques entretiennent une certaine communion. Les patriarcats vont s'édifier. La primauté d'honneur et traditionnelle s'épanouit avec l'extinction progressive des persécutions. Le système naissant des juridictions, s'impose peu à peu. Comment alors situer la question d'*oίκονομία* ou de *dispensatio* dans cet ensemble d'organisations encore si fragiles ?

L'on ne note guère d'évolition durant le Haut Moyen Âge. Après le schisme de 1054, l'Église, notamment en lien avec les exigences de la réforme grégorienne, va chercher à organiser ses différentes lois en un corpus unifié d'observance universelle. Chez les Latins du Moyen Âge, la *dispensatio* va progressivement acquérir un statut institutionnel au sein d'un droit canonique en construction unifiée et centralisée. Plusieurs collections canoniques aux

XI^e^ et XII^e^ siècles font régulièrement mention de *dispensatio,* lui attribuant des significations qu'il est indispensable de mieux cerner.

Advint une institution de la dispense ; quelle est son origine ? La définition de la nature de la *dispensatio*, de son objet, des autorités pour l'octroyer et enfin pour la distinguer, non seulement de *l'oίκονομία* grecque, mais aussi des concepts qui lui étaient proches, ceux notamment employés par les Romains, constituera la deuxième partie de notre étude. Celle-ci aura donc pour but de répondre à la question relative aux éléments du statut canonique ou aux éléments de la canonicité du concept de *dispensatio* dans la tradition canonique de l'Église catholique latine. Cette deuxième partie aura deux chapitres : d'une part le *Decretum gratiani* (vers 1140 à Bologne) et la recherche de statut canonique pour la *dispensatio* au XII^e^ siècle (Chapitre III) et d'autre part la relecture de la tradition canonique pontificale relative à la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX (Chapitre IV).

Ces deux chapitres d'études que l'on pourrait qualifier de « statutaires » de la dispense canonique aux XII^e^ et XIII^e^ siècles se veulent être une recherche en référence au *Corpus iuris canonici*. L'hypothèse générale qui guide cette orientation de recherche se fonde sur l'importance que les Papes et les docteurs - de plus en plus répartis entre théologiens et canonistes -, ainsi que les historiens du droit et du droit canonique accordent à ce corpus. Nous savons par exemple que le *Decretum gratiani*, tout en étant une œuvre d'un auteur privé du milieu du XII^e^ siècle, fut enseigné au Moyen Âge et ensuite dans des universités comme matière du droit canonique. D'où la question : GRATIEN avait-il donné, dans son *Decretum,* quelques principes pouvant contribuer à penser la canonicité d'une institution unifiée de la dispense ?

En sus, la redécouverte du droit romain par les canonistes médiévaux et la relecture des philosophes de l'Antiquité grecque n'ouvrirent-elles pas des nouvelles perspectives méthodologiques pour l'étude du droit canonique encore en formation ? Ainsi, le concept de *dispensatio*, et d'ailleurs tous les autres concepts du droit canonique, ne devaient-ils pas répondre à certaines exigences juridiques pour être en conformité avec la science juridique médiévale ? Avec le droit romain, les premières humanités classiques antiques et les

franchises de l'urbanisation commerçante et des universités naissantes, la *dispensatio* pouvait-elle continuer à être une simple pratique ecclésiale ? La *dispensatio* pouvait-elle continuer à être un simple relâchement de la rigueur de la loi fondé sur la bienveillance, la miséricorde, l'indulgence en vue du rétablissement du seul ordre ecclésial ?

D'où une série d'autres questions : quelle est la part de la relecture du droit romain dans la tradition de la canonicité de la dispense ? La dispense canonique et la dispense civile ne devaient-elles pas répondre à une certaine rationalité calquée sur la rationalité du droit romain médiéval ? Sur le fond de cette conception de la rationalité médiévale, toute dispense ne devait-elle pas désormais être définie en des termes strictement juridiques ? La dispense canonique aux XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles ne devait-elle pas préciser son objet ou ses matières, son mode de concession, les autorités canoniques qui pensaient l'accorder ? Ces questions vont constituer pour nous un ensemble de dimensions très déterminantes pour la canonicité de la dispense dans la tradition de l'Église catholique latine médiévale, le *Decretum gratiani* en est certainement l'un des moments importants.

Le premier chapitre de cette deuxième partie de notre étude propose une analyse de certaines *Causes* et *Distinctions* du *Decretum gratiani* qui évoquent le principe de la dispense ou de l'adoucissement de la rigueur de la loi, sans oublier l'importante contribution des Décrétistes et des autres commentateurs du *Decretum gratiani*. Ces auteurs, chacun à sa manière propre, n'ont-ils pas apporté des précisions sur les positions avancées par GRATIEN dans son Décret ? Par leur efficience, ces différentes contributions démontreront sans doute leur dimension fondamentale dans la tradition canonique de la dispense au Moyen Âge.

Le deuxième chapitre de la deuxième partie consistera en une relecture de la tradition canonique pontificale concernant le concept, l'institution et la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX. Avec Grégoire VII et le Siège apostolique centralisant l'organisation de l'Église catholique latine, en quoi consiste cette autorité du Pontife romain ? Un statut est acquis pour l'exercice du pouvoir de juridiction universelle. Quel est ce statut ? En renforçant la puissance de la réforme grégorienne, Innocent III et ses successeurs vont se réserver, non seulement les causes majeures, mais aussi les autres causes sur certaines

questions en matière canonique et civile. Cette conception du pouvoir et de l'autorité dans l'Église n'aura-t-elle pas une influence sur la manière de concevoir les institutions canoniques, y compris la dispense ? Ne donnera-t-elle pas une nouvelle orientation à la notion de dispense canonique ? La dispense ne sera-t-elle pas une institution considérée, sans être la seule, comme un moyen d'affirmer encore davantage la conception de la juridiction universelle du Souverain pontife face aux évêques et face au pouvoir étatique ? Nous pensons être guidés, pour supposer cela, par différentes décrétales pontificales recueillies dans la seconde partie du *Corpus iuris canonici*. Ces décrétales n'ont-elles pas construit, durant le Moyen Âge, une certaine institution du pouvoir et du droit dans l'Église ? Nous ne manquerons pas de regarder aussi les décisions des conciles généraux et des conciles particuliers célébrés au Moyen Âge et dont les canons n'ont fait l'objet d'aucune collection.

Un autre événement historique retiendra notre attention, le Grand Schisme d'Occident (1378-1417). L'Église durant cette période est secouée par une grave crise de l'autorité. Elle est gouvernée par des Papes rivaux, certains installés à Avignon et d'autres conservant le Siège pontifical de Rome. Avec ce schisme naissaient ou s'affirmaient certains courants de pensée comme le gallicanisme ou l'épiscopalisme. Quels rapports peuvent être mis en évidence entre le gallicanisme, et ou l'épiscopalisme, avec la poursuite de l'institutionnalisation de la dispense canonique à partir du XIV$^{e}$ siècle ? Il sera important d'interroger les textes sur les positions que tiennent les différents Papes face à ces controverses. Tout cela nous paraît capital pour comprendre la poursuite de l'institutionnalisation de la tradition de l'Église catholique latine concernant la canonicité de la dispense.

La troisième partie de la thèse est une recherche sur la tradition de la dispense canonique comme question « revisitée » au XX$^{e}$ siècle pendant et après la célébration du second concile du Vatican. L'aggiornamento doctrinal, institutionnel, éthique et pastoral que proposa ce concile n'a-t-il pas concerné toute l'organisation des institutions de l'Église, et en particulier celle de la dispense canonique devant les défis d'inculturation, de mission apostolique œcuménique et de dialogue avec les autres religions et les autres convictions modernes et contemporaines ? Nous savons que le second concile du Vatican proposa de réétudier toute la tradition de l'Église. Ainsi cette troisième partie portera le titre

suivant : « La dispense canonique comme question et comme réforme : une tradition revisitée au second concile du Vatican (sous le pontificat de Paul VI) et par la codification de 1983 (sous le pontificat de Jean-Paul II ». Nous proposerons une relecture des textes conciliaires et postconciliaires dans le but de comprendre davantage la nouvelle orientation qu'ils impriment sans doute à l'institution doctrinale et procédurale de la dispense canonique : concept et pratique.

Cette recherche sur la dispense comme question revisitée nous conduira à relire le statut de la dispense en droit canonique positif comme un aboutissement ou une étape contemporaine de ce statut canonique. Le concile Vatican II convoqué par Jean XXIII en 1959 ayant, ainsi qu'il a été souvent écrit, marqué la fin de la réforme tridentine, ce qui a permis de faire s'épanouir davantage la communion entre autorité du primat romain et collégialité et co-responsabilité épiscopales. Les facultés de dispenser ont pu, dans ce nouveau contexte moins défensif et moins centralisateur, redonner à chaque évêque diocésain et à chaque autorité canonique davantage de compétences, sans que cet élargissement soit, nous le verrons, le signal d'une tension anti-romaine.

Cette troisième partie comptera elle aussi deux chapitres : les éléments de la canonicité de la dispense en droit positif (Chapitre V) et les éléments de la moralité de la dispense canonique (Chapitre VI). Il s'agira, dans un premier temps, de proposer, en vertu de la doctrine du concile Vatican II, de quelques *Motu proprio* pontificaux et d'autres normes non codifiées, les éléments constitutifs du fondement de la canonicité de la dispense dans la vision conciliaire et postconciliaire. En effet, pour la normative canonique, latine, en vigueur, celle de 1983, la doctrine du second concile du Vatican, principalement son ecclésiologie sur l'Église universelle, sa théologie de l'épiscopat et sa redéfinition de l'Église particulière et locale, n'est-elle pas décisive pour réexaminer l'institution doctrinale et procédurale de la dispense, sa pastorale, son éthique ? Tout en se situant dans la continuité de la *traditio canonica* et dans la tradition vivante de toute l'Église, le second concile du Vatican apporta, nous le savons, une profonde impulsion à la révision du *Code de droit canonique* de 1983. Ce contexte ne sera-t-il pas d'un grand secours pour comprendre la signification de la notion revisitée de dispense aux XX$^{e}$ et XXI$^{e}$ siècles ?

En outre, la dispense est toujours à situer par rapport au droit dont elle est une des institutions. Nous savons que le droit canonique est un droit d'une communion *sui generis* qui a une vision à exposer et une finalité à atteindre. Cette tradition « revisitée » de la dispense canonique et autour de la dispense contribue-t-elle à atteindre cette finalité ? Nous ne pouvons que suggérer des hypothèses. Le droit canonique, conformément au canon 1752 du *Code* de 1983, a pour finalité ultime le salut des âmes. Toutes ses institutions doivent en principe être en mesure d'y contribuer. Nous nous poserons alors la question pour mieux comprendre la place de la dispense au sein de cette finalité du droit canonique. Compte tenu de sa spécificité institutionnelle, la dispense étant une institution du salut, n'est-elle pas aussi, selon la doctrine catholique et le droit canonique, une institution théologale, éthique et juridique de guérison ?

Nous sommes déjà informés que la dispense canonique a fait l'objet de quelques études. Celles-ci ont retenu notre attention. Certaines thèses ont eu comme matière, directement ou indirectement, la dispense canonique. Chacun des auteurs de ces thèses explore une des dimensions de ce champ de recherche. Nous prenons soin, si cela nous apparaît nécessaire, de construire notre argumentation en tenant compte de ces contributions. Trois thèses avaient attiré immédiatement notre attention au début et pendant notre propre recherche pour le doctorat. C'est d'abord la thèse de Joseph BRYS : *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*. Elle a été publiée en 1925 à Bruges. Il y a ensuite la thèse de Salvatore BERLINGÒ: *La cause pastorale della dispensa*. Cette thèse date de 1978, et a été publiée aux éditions Giuffrè à Milan. Il y a enfin la thèse du Doyen Ludovic DANTO : *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale : étude historico-canonique du concile de Trente au Code de droit canonique de 1983*, publiée à Rome par le *Pontificio Istituto Biblico* en 2012.

La première thèse, à accent plus historique, traite de la tradition de la dispense chez les Décrétistes et les Décrétalistes jusqu'au XIV$^{e}$ siècle. C'est un apport scientifique précieux dans la mesure où les commentaires des Décrétistes et Décrétalistes ont influencé d'une manière ou d'une autre la doctrine ultérieure de la dispense canonique.

La deuxième thèse place au cœur de la discussion l'une des problématiques qui doivent préoccuper tant les canonistes que les théologiens : c'est la question du lien entre le droit et la pastorale. Ce lien ne peut manquer d'être objet d'une réflexion toujours nouvelle de la part des théologiens, des moralistes, des canonistes et des pasteurs. Il est connu que la dispense ne devrait pas seulement être considérée comme un concept canonique mais aussi comme une institution pastorale, ainsi qu'une procédure éthique et déontologique.

La troisème thèse propose un parcours historique qui recoupe le nôtre. L'auteur étudie en canoniste, la question du pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Il inscrit ce pouvoir dans une tradition ecclésiastique. Notre réflexion diffère de la sienne dans la mesure où nous ne nous occupons pas des dispenses dans un domaine déterminé du droit canonique. Nous inscrivons à la fois le concept et la pratique de la dispense dans la tradition de l'histoire de l'Église catholique latine. Notre objectif est en effet de montrer que la dispense, concept et pratique, est fondamentalement enracinée dans la tradition canonique et théologique de l'Église catholique latine à l'image de l'économie dans le droit canonique Orthodoxe.

Notre recherche se situe notamment en référence à ces trois thèses précédemment citées, précisément entre la tradition canonique, qui éclaire les normes contemporaines des institutions de l'Église, et la pastorale, qui inspire au droit des situations nouvelles à ajuster sans modernisme, tandis que certains cas d'espèce peuvent avoir échappé à la clairvoyance du législateur. Ce lien à cultiver entre droit et pastorale devrait être encore davantage prégnant au dernier chapitre de notre recherche.

Qui peut dispenser dans l'Église latine, pour quels domaines et quels actes, selon quelle finalité ? Pour comprendre les contours et conditions de la dispense latine depuis 1983, les trois parties de notre thèse tentent d'interroger plusieurs étapes qui, à notre humble avis, ont été ou sont encore significatives.

# Première partie

## De la dispense ecclésiastique: À propos de la genèse de la notion.

Le propos de cette première partie est d'étudier le contexte de la genèse de la notion de la dispense ecclésiastique. Nous n'entendons pas ici établir son évolution historique, plusieurs auteurs ayant étudié cette question de ce point de vue.[9] Nous ne pouvons prétendre ici repenser son évolution historique au-delà des données des recherches actuelles en droit séculier et en droit interne d'Églises.

Une préoccupation guide cependant notre recherche, c'est la réflexion sur la pertinence du concept de la dispense dans la législation canonique actuellement en vigueur dans l'Église catholique romaine latine. Or, nous ne pouvons aborder cette question sans envisager une recherche sur le sens du mot et la signification canonique de sa genèse institutionnelle. Selon cette perspective, interroger son contexte général d'émergence ne devrait que nous apporter d'importants éclairages. Notons que ce contexte n'est pas seulement à établir au plan diachronique mais aussi dans ses dimensions systématiques et fondamentales en doctrine : non pas d'après une étude doctrinale hors histoire, mais par une approche

[9] Sur ce point par exemple : Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Paris, Bar-le-Duc, 1864-1867 (Plusieurs tomes) ; Joannes JUNG, *Facta Dispensationum Episcopalium Historica : Ex Tribus Primis Seculis Collecta Et Vindicata*, Moguntiae, Alef, 1787 (Thèse) ; Maria Albert STIEGLER, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtlich dargestellt*, Mainz, 1901 ; Antoine VILLIEN, « Dispenses », dans *DTC.*, t.IV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1911, col. 1428-1440 ; Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, Bruges, 1925 ; Raoul NAZ, « Des dispenses », dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique. Introduction Règles générales. Des Personnes*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 217-229 ; Raoul NAZ, « Dispense », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1284-1296 ; Marcel NOIROT, « Dispense », dans *CHAD.*, t. III, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 887-890 ; Attilio GIACOBBI, « Dispensa », dans Antonio AZARA et Ernesto EULA (dir.) *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, t. V, 1957 ; Josef LEDERER, *Der dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, München, 1957 ; Gabriel Le BRAS, (dir.), Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378): Sources et théorie du droit*, t. VII, Paris, Sirey, 1965, p. 514-532. Des traités sur la dispense peuvent aussi nous donner des informations historiques utiles : BONAGUIDA DE ARETINIS et Joannes RANDAEUS, *Tractatus de privilegiis et dispensationibus,* dans *Tractatus illustrium in utroque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum,* Venetiis, 1581-1584 (plusieurs volumes) ; François FLORENT, *De dispensationibus ecclesiasticis præfatio in aperiendis iuris scholis*, Paris, 1648 ; Pierre COLLET, *Traité de la dispense en général et en particulier*, Paris, chez J. B. GARNIER, 1752-1758 (plusieurs tomes) ; Loyens HUBERT, *Traité des dispenses, divisé en deux parties. Dont la première comprend : les règles et les principes généraux des dispenses. Et l'autre : est une application de ces règles & de ces principes aux dispenses de mariage*, Cologne, chez Nicolas Schouten, 1687.

insistant sur des enracinements des fondements doctrinaux, chaque fois à telle époque et en tel lieu. Il s'agit donc aussi d'une recherche du fondement théologico-canonique qui, au cours des siècles, a environné les conditions de différents recours à la pratique de dispense de la part des autorités ecclésiastiques.

Une telle recherche ne peut que nous aider à fixer le socle des analyses de nos hypothèses et ainsi à déblayer la voie pour une compréhension critique de la législation canonique latine relative à la dispense ecclésiastique.

Cette première partie sur la recherche de la genèse de la dispense ecclésiastique se subdivisera en deux chapitres. Le premier est une étude du mot *dispensatio* selon une perspective diachronique. Nos analyses seront axées sur son sens et sa formation. Elles s'appuieront, en grande partie, sur les études précitées[10], essentiellement celles sur la genèse et le développement du concept de *l'oίκονομία*, transcription grecque de la *dispensatio*. Ce qui conduira à mettre en lumière la réticence manifeste de certains auteurs quant aux origines romaines de la *dispensatio*, et en même temps, à dégager son originalité dans le cadre de la praxis ecclésiale.

Après avoir exposé les lignes de force des travaux existants sur les significations originelles du terme *dispensatio*, nous aborderons la problématique de la recherche de ses fondements théologiques, sociaux et juridictionnels. Dès les origines, *l'oίκονομία* ou la *dispensatio* ecclésiastique est comprise comme une manière de faire, propre à l'Église, tributaire de la spécificité de ses bases théologiques, de son éthique et de ses traditions culturelles. Ainsi, les doctrines patristiques, telles qu'elles s'expriment dans certaines lettres des Pères de l'Église grecs et latins, nous permettront de supposer les raisons de l'emploi de *l'oίκονομία* ou de la *dispensatio* comme moyen d'adoucir la rigueur des canons et des prescriptions conciliaires et synodales dans certaines circonstances. Cette approche sera davantage consacrée aux domaines théologiques. Une démarche nécessaire, compte tenu de l'objet de notre recherche.

[10] Voir *Supra*, p. 17 (note 9).

Mais, à y regarder de plus près, entre les II^e^ et IX^e^ siècles, la pratique de *l'oíκονομία* ou de la *dispensatio* ecclésiastique se développe dans un cadre juridictionnel encore balbutiant. *L'oíκονομία* ou la *dispensatio,* devenue un concept de la pratique ecclésiale, s'insère dans une structure dont la hiérarchie se met progressivement en place, en Orient et en Occident. Ainsi va se poser, dans son usage, la question de l'autorité compétente pour dispenser. Corrélativement à cette question, nous aborderons celle des recours à l'Évêque de Rome. Cette deuxième question s'emploiera à élucider les subtilités que renferme le problème de la *communio* entre l'Orient et l'Occident en rapport avec *l'oíκονομία* ou la *dispensatio*.

Trois remarques s'imposent au préalable à notre sens. Il faut en premier lieu préciser que, dans ce premier chapitre, la périodisation ne suit pas systématiquement le comput des siècles. Il ne sera donc pas la reprise des problèmes spécifiques de chaque siècle de l'histoire de l'Église[11]. En relevant les éléments essentiels à la compréhension du concept d'*oíκονομία* ou de *dispensatio*, pourrons-nous trouver le fil conducteur dans la pensée théologico-canonique de la pratique ecclésiale de la *dispense*, indépendamment des questions propres à chaque période de l'histoire de l'Église ? En tout cas, il faudrait chercher du côté de circonstances particulières accidentelles ayant eu à cet égard un poids plus ou moins déterminant ; mais il faudrait en démontrer l'incidence ou tenter de contribuer à le démontrer.

Deuxième remarque : comme nous aurons à le constater, ce chapitre de notre programme de recherche est à la croisée de plusieurs disciplines scientifiques, c'est-à-dire de la philosophie, du droit, de la théologie et de l'histoire. Ce fait révèle la richesse de l'objet de l'étude et sa solide présence dans la tradition ecclésiale et notamment canonique. Cependant, si nous n'entrerons pas dans le débat concernant les rapports entre ces disciplines, celles-ci sont toutes à interroger, *a fortiori,* dans le cadre des mutations que connaissent les communautés ecclésiales.

Troisième remarque : l'un des thèmes et l'une des difficultés pour cette question de la genèse de la dispense tiennent à la proximité des deux notions, celle *d'oíκονομία* cultivée

[11] Ce point a déjà été étudié par Louis THOMASSIN, voir chapitres XXIV-XXIX de son *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, Paris, Victor Palmé, 1866, p. 85-123. Dans ce tome, THOMASSIN donne des exemples des dispenses du I^er^ au X^e^ siècle, des dispenses selon les conciles et les papes, depuis l'an 1000 jusqu'à l'an 1200 et les dispenses selon les savants théologiens ou canonistes. THOMASSIN, par ces exemples, essaye de démontrer que la pratique de la dispense existe depuis les débuts de l'Église.

par la théologie orthodoxe (naissante) et celle de *dispensatio* pour la législation latine ; l'une et l'autre pouvant être source de confusion, y compris dans leurs évolutions chronologiques respectives jusqu'au XI^e^ et XII^e^ siècles. Nous insisterons ainsi, dans la première partie de cette thèse, sur les différences entre ces deux institutions et nous évoquerons l'originalité de l'économie orthodoxe dans sa compréhension actuelle.

Le deuxième chapitre est une étude du concept de *dispensatio* chez les Latins du Moyen Âge. Sa formation résulte-t-elle d'un événement ponctuel repérable ou d'un concours de différentes circonstances difficilement analysables ? Il nous faut remonter le temps pour nous rendre compte plus amplement de sa spécificité, de sa nature, de son objet et si possible de son importance. Il faudrait de plus amples démonstrations historiques et sociologiques pour discuter de ce degré d'importance. Nous remarquons cependant que, dès avant le XII^e^ siècle et à la suite du schisme de 1054, certains canonistes vont tenter de préciser la nature et la spécificité de la *dispensatio* ecclésiastique. De réflexions en réflexions, les canonistes latins vont définitivement traduire *οἰκονομία* par *dispensatio*. Cette expression latine est le premier moment dans la recherche de la canonicité de la dispense ecclésiastique qui, par la suite, sera organisée selon une rationalité juridique déterminée et répondant à des critères plus précis. Elle n'est pas ici cantonnée uniquement au cadre limité d'une philanthropie, d'une miséricorde ou d'un adoucissement immédiat. Elle tend en outre à devenir un *acte juridique*.

Parmi ces canonistes latins, nous pensons en l'occurrence à BERNOLD de Constance (vers 1054-1100) ou encore à Yves de Chartres (1040-1116) dont les thèses se révèlent pertinentes en matière de dispense ecclésiastique. Ce qui fera dire au XX^e^ siècle à Jan RIETMEIJER[12] et à Anne LEFEBVRE-TEILLARD[13] qu'YVES de Chartres aurait été le premier à élaborer un traité systématique des dispenses. Aux XI^e^ et XII^e^ siècles, ces thèses d'YVES de Chartres ont été reprises, dans le milieu monastique, par BERNARD de Clairvaux (1090-1153). L'analyse de certaines collections de ces auteurs sera l'objet de notre deuxième chapitre.

[12] Jan RIETMEIJER, « Essai de réflexion théologique et canonique sur le pouvoir de dispense de l'Évêque », *Concilium*, 48, 1969, p. 96

[13] Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *RFTJ.*, 25, 1997, p.13.

# Chapitre Premier
## Éléments doctrinaux de la dispense ecclésiastique.

La première partie de notre thèse porte sur la genèse de la notion de la dispense et s'ouvre par ce premier chapitre consacré aux éléments doctrinaux de la dispense ecclésiastique. Nous parlons de la dispense seulement ecclésiastique ; afin d'éviter tout anachronisme, nous n'employons pas pour cette période le terme de dispense canonique car la canonicité de la dispense avant la Réforme grégorienne n'a pas encore pu bénéficier de la systématisation qu'apportera plus tard le *Ius novum.*

La dispense ecclésiastique s'enracine dans l'histoire de la Révélation de la bonté et de la justice divines à travers l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et les premiers témoignages de l'Église naissante. Ces considérables commencements connaissent et transmettent une lumineuse rationalité présidée par la charité ; cette dernière sera approfondie en patristique avec la théologie de l'éminente condescendance mystérieuse de Dieu révélé en Jésus Christ. Selon cette voie kérygmatique et ecclésiale, selon cette tradition doctrinale et instituante, se dessinent les premières notions et procédures juridictionnelles de la promotion tant de l' *οἰκονομία* que de la *dispensatio.*

## Section première
## Significations étymologiques.

Dans son *Traité des dispenses*, Loyens HUBERT note : « Il semble qu'ils [les canonistes] aient emprunté des Grecs cette signification du mot de dispense [un sage relâchement du droit ou de la règle], car les Grecs donnent ce nom (*οίκονομία)* à tout ce qui se fait d'une manière extraordinaire… »[14]. De même, pour Joseph BRYS, le terme latin *dispensatio* est une transcription grecque du mot *οίκονομία.*[15] De ces observations, nous pouvons conclure que *οἰκονομία* et *dispensatio* sont deux expressions synonymes, l'une en grec et l'autre en latin.

Le concept d'*οίκονομία*, lui, est chargé d'une histoire et d'une tradition qui lui offrent un éventail de sens en philosophie dite profane[16]. Il a trouvé un large emploi dans la philosophie de l'Antiquité grecque. Il appartient d'abord à l'horizon de la science économique puis, indirectement, à ceux de la politique, de la philosophie et de l'éthique. Considéré comme tel, le lien entre ces deux concepts, *l'οίκονομία* philosophique et la *dispensatio* ecclésiastique, n'apparaît pas d'emblée quand on les rattache à ces disciplines scientifiques. Cette première section permettra de mieux comprendre ce lien évoqué par Loyens HUBERT et Joseph BRYS.

D'autre part, nous savons que le concept de *l'οίκονομία* est aussi employé dans les écrits bibliques, notamment néotestamentaires. Appliqué à une réalité autre que celle primitive, c'est-à-dire celle de la philosophie grecque, il n'est pas impossible que ce concept ait des applications relatives à ce nouveau contexte. Par conséquent, de ces applications peut surgir une nouvelle compréhension de sa signification.

---

[14] Loyens HUBERT, *Traité des dispenses, divisé en deux parties, op. cit.*, p.1.

[15] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 15.

[16] Le terme « profane» est ici employé par opposition à une théorie qui renvoie à la science du « Dieu des chrétiens ». Cette tendance à établir une nette différence entre la pensée de la philosophie païenne et la vérité chrétienne s'exprime déjà dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. À la suite de saint Justin, Clément d'Alexandrie, dans le *Protreptique* et le *Pédagogue*, par opposition à la philosophie grecque, fait l'apologie de la science sacrée (la révélation chrétienne est la vraie gnose) que les disciples doivent chercher et pénétrer jusqu'à la Vérité. Sans nier la pertinence de la philosophie grecque, il la considère néanmoins comme une formation préparatoire à la connaissance de la foi, et cela par la volonté même de Dieu. De fait, les différents thèmes développés par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*, par exemple, montrent clairement que, pour les anciens, il était utile et nécessaire de faire la différence entre la philosophie grecque (païenne) et la *Théo-logie*, Vraie sagesse, Vraie connaissance et donc Vraie *philosophie*. Voir aussi Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967, p. 96

## Article 1. Dispensatio : origines grecques et bibliques.

### §.1. *Οἰκονομία* comme administration des affaires et ordonnancement du cosmos.

Faisons observer dès l'abord que *oíkovομία* est une dérivation de *l'oíκovομἰεη* (*οἶκος*[17]- *νέμω*[18]) et signifie, au sens propre, *la direction d'une maison, l'administration des affaires ; puis, par extension, un gouvernement*.

Il se dégage de sa signification étymologique que *l'oíκovομία* se réfère autant à l'idée de l'ordre, de l'harmonie, de l'habileté que de l'exactitude. Ainsi, pour les philosophes de l'Antiquité grecque, *oíκovομία* apparaissait comme une technique et un art, et donc avec l'idée de *l'ordre naturel*[19] par opposition à ταχύς[20], qui est un *ordre artificiel ou d'opportunité*. Technique ou art, *l'oíκovομία* est l'ordonnancement parfait qui enseigne comment gérer et administrer. C'est un savoir, une science (ἐπιστήμη), au même titre que l'art (τέκνη) de guérir, l'art de travailler les métaux ou d'assembler des charpentes.[21] Dans ce sens, *l'oíκovομία* exige que chaque chose soit à sa place et à l'endroit convenable[22]. Elle

---

[17] Οἶκος, ου (οἰκία, ας, ἡ,), en signifiant *domus/ maison,* indique déjà l'aspect de l'administration retenu par les Latins dans l'expression *dispensatio.*

[18] Νέμω (*dividere*), dans son sens originel, signifie « attribuer, répartir, selon l'usage ou la convenance, faire une attribution régulière ». Ce mot fait allusion à la notion de la règle : νόμος (ce qui est conforme à la règle, à la tradition, à l'usage, aux lois générales) et νεμε, νεμέτωρ (celui qui dit le droit, le juge). Deux autres sens, très significatifs pour notre étude, νέμημα (gratification) et εὔνομος (qui est bien ordonné). Cf. «νέμω », dans Pierre CHANTRAINE, *DELG. Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 2009, p.714.

[19] Cf. George-Leonard PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 99-101.

[20] « Ταχύς » qui veut dire vitesse, rapidité, promptitude. « Ταχύς », dans Pierre CHANTRAINE, *DELG. Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 2009, p. 1059. Pierre CHANTRAINE donne l'emploi de ce vocable chez les philosophes et penseurs grecs, PLATON, XÉNOPHON… Ce qui se faisait vite donnait l'idée d'un ordre artificiel ou d'opportunité.

[21] XÉNOPHON, *Tenir sa maison – L'Économique,* traduit du grec et présenté par Claude TERREAUX, Paris, Arléa, 1997, p. 23 (la notion de *l'oἰκονομία* est traitée ici dans le Dialogue entre SOCRATE et CRITOBULE). ARISTOTE, dans la *Politique,* va encore plus loin et trouve que l'art d'acquérir des richesses est une branche de l'économie domestique ( c'est qu'il appelle la *Chrématistique familiale*, la technique perfectionnée du troc) dans la mesure où celle-ci doit ou bien avoir sous la main, ou bien procurer, de façon à les rendre disponibles, les richesses dont il est possible de constituer des approvisionnements, quand elles sont nécessaires à la vie et utiles à la communauté politique ou familiale. Pour lui, la richesse n'est autre chose qu'une pluralité d'instruments utilisés dans l'administration domestique ou politique. Cf. aussi ARISTOTE, *Politique*, I. 3 et I. 8, nouvelle traduction par Jules TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 54 et 55.

[22] Cf. PLATON, *Œuvres complètes,* t. IX, part.1. *Le politique*, 259 c, Texte établi et traduit par Auguste DIÈS, (UF), Paris, Les Belles-Lettres, 1950. Pour XÉNOPHON, l'ordonnancement dans l'économie domestique consiste à s'acquitter de toute dépense et à accroître le domaine en dégageant des bénéfices. Cf. dans XÉNOPHON, *Tenir sa maison, op. cit.,* p. 24. Disons aussi, par anticipation, qu'on trouve aussi chez Clément d'Alexandrie l'idée de l'économie comme un ordonnancement. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates IV*, 23 P.G., t. VIII, col. 1357, traduction de Claude MONDESERT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 463), 2001, p. 303.

requiert une certaine habilité et des dispositions naturelles réelles avec, par-dessus tout, l'inspiration des *dieux*[23].

D'autre part, avons-nous souligné plus haut, *οἰκονομία* est transcrite en latin par *dispensatio*. Étymologiquement, ce dernier terme obéit à la même structure que son pendant grec. En effet, *dispensatio* est un composé de la particule *dis*[24] et, selon les diverses significations qui peuvent en découler, des substantifs *pensio (pensionis), pando* (*is/ pandi*), ou des verbes *pensitare, pendere*, *pensare.* À notre avis, le composé *dis- pensio* est celui qui se rapproche de *dispensatio*.

Le substantif *pensio* a la signification de *l'économique* : pesée, paiement, impôt, imposition, indemnité. De même, le verbe *pensare* est traduit par contrebalancer, payer, échanger, compenser.[25] Tout porte à croire que les différentes formes qui s'y attachent, c'est-à-dire *dispensa, dispensabilis, dispensaria, dispensarius, dispensarium, dispensatio, dispensativus, dispensator, dispenso,* renvoient principalement à : dépense, réserve, office, dépensier, distribution, mais aussi à la douceur et à la condescendance *positive*, c'est-à-dire à la bienveillance, à la miséricorde[26].

Cette polysémie fait dire à Antoine VILLIEN que le mot *dispensatio* est compris différemment selon qu'il est employé dans la langue classique ancienne ou dans le contexte de la pratique commerciale romaine, ou encore selon qu'il est étudié de façon technique en droit ecclésiastique[27]. Dans les deux premiers cas, l'usage de *dispensatio* garde sa

---

[23]XÉNOPHON, dans le *dialogue entre SOCRATE et ISCHOMAQUE*, pense que l'art de gérer ou d'administrer nécessite une formation, appuyée sur des dons naturels ; mais surtout, on doit avoir en soi quelque chose de divin. Cf. XÉNOPHON, *L'économie*, XXI, texte établi et traduit du grec et présenté par Jean-Claude RIEDINGER, Paris, éd. Payot et Rivages, 1995, p.134.

[24] *Dis* est une particule utilisée seulement comme premier terme de composés pour marquer la séparation, l'éloignement, l'écartement, la direction en sens opposé, le contraire, la négation. Elle s'oppose à la particule « *con* ». Cf. « *Dis* », dans Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *DELL. Histoire des mots*, 4e éd., Paris, Ed. Klincksieck, 2001, p. 176.

[25] Les autres verbes et substantifs de la même racine gardent quelques liens avec l'économie : *Pensitare* signifie : peser, examiner, payer ; *pendere* a presque le même sens premier que *pensitare :* peser, apprécier, acquitter, rendre grâce, témoigner sa reconnaissance ; *Pensare* a le sens de contrebalancer , de payer, d'échanger, de compenser ; *pando, is/ pandi*, c'est peser, apprécier, acquitter, rendre grâce, témoigner sa reconnaissance. Cf. *« pendo/ is, pependi/ pendere »*, dans Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *DELL. Histoire des mots*, 4e éd., Paris, Ed. Klincksieck, 2001, p. 494-495.

[26] Cf. Albert BLAISE, « Dispensa », dans *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnhout, Typographi Brepoli Editores Pontificii, (Coll. *CCh. SL*. ), 1975, p. 314.

[27] Cf. Antoine VILLIEN, « Dispenses », *art. cit.,* col. 1428.

signification originelle : *dispense/ dispenser*, c'est peser du métal de monnaie. *Dispensatio* est, au sens propre, l'acte par lequel on paie les frais de l'administration domestique, ou l'acte professionnel de l'économie[28]. Au sens figuré, elle désigne la fonction de l'administrateur qui surveille et dirige la marche des affaires de la société, ou qui veille, en particulier, à ce que la loi soit observée.[29] *Dispensator* désigne donc à l'origine l'esclave chargé de l'administration domestique[30], le trésorier ou le payeur[31], l'intendant[32]. Bref, *Dispensator* est un dépensier[33].

Anne LEFEBVRE-TEILLARD fait d'ailleurs remarquer qu'en français, *dispense* a conservé assez longtemps son sens de *dépense*. C'est le cas par exemple de l'article 454 du Code civil de 1804 relatif à la tutelle :

> « Lors de l'entrée en exercice de toute tutelle, autre que celle des père et mère, le conseil de famille réglera par aperçu, et selon l'importance des biens régis, la somme à laquelle pourra s'élever la [dépense] annuelle du mineur, ainsi que celle de l'administration de ses biens ; le même acte spécifiera si le tuteur est autorisé à s'aider, dans sa gestion, d'un ou plusieurs administrateurs particuliers, salariés, et gérant sous sa responsabilité »[34].

Retenons, au point où nous en sommes, que le substantif *dispensatio* et sa forme verbale *dispensare* sont essentiellement des actes de l'administration domestique et, par extension, ceux de la société civile, ou mieux, du gouvernement de la société en général. Cette analyse fondée sur l'étymologie montre clairement que *dispensatio* vient des termes grecs *oίκονομία* et *oίκονομειν*[35]. Dans la suite de notre étude *l'oίκονομία* et *la dispensatio* auront le

---

[28] Cf. *Idem*, Col. 1429.

[29] Cf. *Idem*, col. 1431.

[30] Cf. Raoul NAZ, « Des dispenses », dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, t. I/1, 2, 6, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 217.

[31] Antoine VILLIEN, « Dispenses », *art. cit.*, col. 1429 ; Cf. aussi Anthony RICK, « Dispensator », dans *DARG.*, traduit de l'anglais sous la direction de RICH, 3e éd., Paris, Librairie de Firmin-Didot, 1883, p. 232 : « *Dispensator* est un des esclaves d'une maison romaine, à la ville et à la campagne : il avait dans la première de ces résidences les fonctions de secrétaire et de comptable ; dans sa dernière, celles d'intendant » ; voir aussi POMPUIS, *Dig.* 50. 16. 166 : « *Urbana familia' et 'rustica' non loco, sed genere distinguitur : potest enim aliquis dispensator non esse servorum urbanorum numero : veluti is, qui rusticarum rerum rationes dispenset ibique habitet.* »

[32] Cf. Pierre FLOBERT, « *Dispensatio* », dans Pierre FLOBERT (éd.), *Le Gaffiot de poche. Dictionnaire Latin Français*, Paris, Éd. Hachette, 2001 et le verbe « dispenso, as, are, avi, atum, signifie : partager, distribuer, gouverner, régler ses affaires, ses finances, disposer ordonner,…

[33] Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t.VII, Paris, Sirey, 1965, p. 514.

[34] Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *RFTJ.*, 25(1997), p.11-18. (Voir p.11). Cf. « Art 454 », dans Jean-Denis BREDIN (dir), *Code Civil des Français : 1804*, Paris, éd. Dalloz, 2004, p. 112.

[35] Et delà toutes les autres expressions du même genre : *dispensatiue (*οίκονομικῶς) arrangement, ménagement, pour la forme, avec indulgence ; *dispensatiuus (*οίκονομική), relatif à l'économie domestique ; *dispensator/oris*

même sens. Mais la philosophie grecque antique ne se limite pas à ce sens économique. Elle l'applique à l'ordonnancement du *cosmos*.

De *l'oíκονομία* / *la dispensatio* comme ordre naturel, les théories des anciens Grecs aboutissent à l'idée de l'ordre parfait qui s'exprime dans l'ordonnancement du *cosmos* (κόσμος)[36]. Ainsi, pour les Pythagoriciens par exemple, l'ordonnancement parfait et la beauté de l'univers ne peuvent être que l'œuvre des *dieux* et donc l'objet de toute admiration[37]. À vrai dire, l'idée d'un *dieu personnel* n'est pas clairement soulignée dans la philosophie pythagoricienne[38]. Ce qui n'exclut pas cependant l'aspect de la *providence*, ou du moins d'un *principe universel* qui serait à la base de cet ordonnancement cosmique[39].

La doctrine du *principe universel*, ordonnateur du *cosmos*, est l'une des idées maîtresses de l'œuvre de XÉNOPHON.[40] Le *provident* de qui tout dépend, et donc d'un *dieu-*

---

(οίκονὸμος), celui qui administre ; *dispensatorie* (οίκονομικῶς), agir avec économie, avec mesure, faiblement, légèrement (dans le sens d'un ordre non facultatif mais catégorique) ; *dispensatorius* (οίκονομικὸς), qui ménage, modéré, pour la forme. Cf. Albert BLAISE, « *Dispendo* », dans *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Éd. Brepols S.A., 1954, p. 280.

[36] Ce terme désignait chez les anciens Grecs : un bon ordre au sens matériel ou moral ou simplement une organisation. Cf. « κόσμος », dans Pierre CHANTRAINE, *DELG. Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 2009, p. 549. Nous renvoyons aux notes citées par l'auteur dans le commentaire de l'expression : « κόσμος. Pour PLATON, le monde (le κόσμος) doit être considéré comme la totalité ordonnée de toutes choses sensibles. Il soutient, dans *Timée*, 31a-b, 55c-d, que le κόσμος est un. Il est un vivant doté d'un corps et d'une âme. Ce vivant peut être représenté comme ayant été fabriqué par un *démiurge* qui travaille les yeux fixés sur les formes intelligibles. Cf. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, « Monde, univers, κόσμος », dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 92.

[37] PYTHAGORE et PARMENIDE parlent du « κόσμος » comme d'un ordre du monde, univers. Cf. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, « Monde, univers, κόσμος », *art. cit.*, p.92. Voir aussi Pierre CHANTRAINE, « κόσμος », dans *DELG*, Paris, Éd. Klincksieck, 1990. Cette idée est clairement exprimée dans la philosophie du κόσμος de PLATON. Pour ce dernier, le monde n'est pas le résultat quasi mécanique de l'action d'un ou de plusieurs éléments ou de l'art, mais de l'action intelligente d'un dieu, puis d'une âme du monde qui joue à l'intérieur de ce monde le rôle d'une providence. De telle sorte que, même s'il est soumis à un perpétuel changement, le monde en tant que tel échappe dans son ensemble à toute destruction, cela parce qu'il est beau, belle œuvre d'un bon artisan (*Timée*, 33a-b ; 33c et 34b-c). PLATON loue la beauté du monde qu'il désigne comme objet de contemplation, c'est-à-dire à la fois d'admiration pour sa beauté, et d'imitation pour l'équilibre et l'ordre de sa conduite. Cf. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, « Monde, univers, κόσμος », *art. cit.*, p. 92 et 94.

[38] Le *dieu personnel*, dans le sens du Dieu des chrétiens, le Dieu créateur de l'ordre naturel. Le premier chapitre de l'étude de George–Leonard PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, est consacré à l'analyse des origines du mot Θεός, Dieu dans la pensée théistique, depuis les premiers pères de l'Église. Il ressort de ces analyses que Θεός renvoie à l'idée du mouvement, de gouvernement, de la transcendance, de l'éternité, de l'immortalité,…Cf. George–Leonard PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, *op. cit.*, p. 25-43

[39] Comme le constate d'ailleurs Kamiel DUCHATELEZ : « Depuis les présocratiques jusqu'aux stoïciens, en passant par XÉNOPHON et PLATON, les voix admiratives se succèdent pour célébrer l'œuvre divine du *cosmos* », Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *N.R.T.*, 92/3, 1970, p. 272.

[40] Cf. XÉNOPHON, *Mémorable*s, t. I/1, texte établi par Michelle BANDINI et traduit par Louis-André DORION, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 2000, p. 35-37.

*économe,* sera un contexte civilisationnel pour une compréhension chrétienne de *l'économie*. Il nous suffit, pour nous convaincre, de lire les *Questions naturelles* de SENÈQUE :

> « […] Tous les noms lui conviennent. Tu veux l'appeler le Destin ? Tu ne te trompes pas, car il est celui dont dépendent toutes choses ; il est la cause des causes. La Providence ? Tu en as le droit, car sa sagesse pourvoit aux besoins de ce monde […] La nature ? Tu as raison, car il est l'être dont toutes choses sont nées, le souffle qui met en nous la vie. Le monde ? Tu dis vrai, car il est à lui seul tout ce que tu vois, immanent dans toutes ses parties, se maintenant par lui-même et maintenant ce qui est sien. »[41]

En fait, d'une manière générale, pour la philosophie grecque, *l'oίκονομία* a un sens profane, c'est-à-dire sans aucune référence au Dieu des Chrétiens. D'ailleurs, PLATON soutient que les valeurs de l'éthique et de la politique doivent être d'une certaine manière déduites de l'observation de l'ordre cosmique[42]. Cette conclusion reste valable même quand le sens de *l'oίκονομία* s'étend largement pour désigner la régulation d'un objet quelconque : l'arrangement du corps humain, la belle disposition en architecture, en poésie (rhétorique).[43] L'art de *l'oίκονομία* est conséquence de l'ordre du *κόσμος*.

À la lumière de ce qui précède, Gilbert DAGRON pense trouver un premier glissement de *l'oίκονομία* et de *la dispensatio*, du domaine de l'économique au domaine du droit, à partir des sens théorique et pratique qui s'inspirent du langage courant de l'économie. Le lien entre ces deux domaines par rapport à *l'oίκονομία* et à *la dispensatio* résulte donc du sens pratique dans le système économique :

> « Le langage courant désigne comme *économie* un arrangement, un compromis, une dérogation reconnue comme telle, c'est-à-dire d'une certaine façon un espace de *tolérance* où la norme reste norme tout en souffrant des exceptions, où l'unité n'est pas compromise en reconnaissant des différences […]. Fait de l'économie celui qui gouverne, gère des intérêts parfois contradictoires, quitte le domaine des principes pour celui de la contingence, les modèles théoriques pour les cas sociaux qu'il faut trancher *hic et nunc*. Plusieurs idées apparaissent : celle de circonstances, celle d'adaptation, celle de finalité »[44].

---

[41] SENÈQUE, *Questions naturelles*, t. I/2- 45, texte établi et traduit par Paul OLTRAMARE, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1929, p. 93. SENÈQUE ici ne parle pas du Dieu personnel. Il décrit la vraie nature de Jupiter considéré comme *principe universel* qui ne suppose plus de condition. De même pour PLATON, le *principe universel* est celui qui ne suppose plus de condition. Cf. PLATON, *La république*, introduction et traduction par Robert BACCOU, Paris, Garnier-Frères, 1966, p. 269. Voir aussi dans André-Jean FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste II* : *Dieu Cosmique*, Paris, éd. J. Gabalda, 1949, p. 75-76. Tout le chapitre IV de cet ouvrage est une analyse de la preuve de l'existence de Dieu telle qu'elle se dégage chez XÉNOPHON et chez PLATON.

[42] Cf. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, « Monde, univers, κόσμος », *art. cit.*, p. 94.

[43] Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *art. cit.*, p. 270.

[44] Cf. Gilbert DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », *RDh.*, 1990, p. 2-3.

Le domaine de l'administration est celui des espaces de souplesse et de négoce, atténuant ainsi la rigueur et les exigences de la loi économique. De la tolérance et de la souplesse des lois économiques, on passe à celles de la loi en général. La fonction de *l'oíκονομός* est de veiller à l'observance de la loi. Cependant, celle-ci, dans sa conception, ne prévoit que les situations de la vie normale, les situations communes. Ainsi, dans des situations anormales, la loi risque d'être ou bien moralement inapplicable, ou bien nuisible dans son application à tel ou tel cas particulier. La bonne administration rend nécessaire quelques indulgences.[45] Elle recommande non d'écarter une règle en vigueur mais d'en *dispenser* de ses effets lorsque des circonstances exceptionnelles l'exigent.[46]

*L'oíκονομία* et *la dispensatio* trouveront des applications dans les écrits néotestamentaires, c'est-à-dire dans les Évangiles et dans les lettres pauliniennes. Cela ne pouvait être autrement, dans la mesure où le Nouveau Testament a été originairement écrit en grec.

## §.2. *Οἰκονομία* dans le Nouveau Testament.

Le substantif *oíκονομία*, le verbe *oíκονομεῖν* et leurs dérivés ont trouvé une riche application dans les textes bibliques.[47] Nous voudrions, dans les lignes qui suivent, tenter une réflexion sur la portée significative de son emploi dans les Évangiles et dans les épîtres pauliniennes.

Il sied de noter, en guise de prélude, que le milieu biblique, celui de l'Ancien Testament principalement, n'est pas étranger aux influences des cultures environnantes. Du concept de *l'oíκονομία* dans le texte de l'Ancien Testament, Kamiel DUCHATELEZ, dont nous reprenons ici quelques analyses, indique que :

> « L'Ancien Testament ne connaît que le sens profane des termes d'économie, termes qui n'y figurent d'ailleurs que rarement. La *Septante* parle des économes-fonctionnaires aux cours royales d'Israël et de la Perse. Le terme grec *d'oíκονομός* traduit généralement la locution

[45] Cf. Antoine VILLIEN, « Dispenses », *art. cit*., col., 1431.
[46] *Ibidem*. Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *art. cit*., p.12.
[47] Il suffit de se rapporter à quelques travaux sur ces concepts dans la Bible. Voir à sujet les articles de John REUMANN, « *OIKONOMIA –Terms in Paul in comparaison with Lucan Heilsgeschichte* », *NTS.*, 13, 1966-1967, p. 147-167; W.TOOLEY, « *Stewards of God. An Examination of the terms OIKONOMOS and OIKONOMIA in the New Testament* », *SJT.*, 19, 1966, p. 74-86.

> « *'ăŠer 'al* habbayit », c'est-à-dire « (celui) qui (est) sur la maison (famille) (1R. 4, 6)…Ceci fait déjà soupçonner que le terme d'économe reste assez large pour comporter une variété de fonctions spécifiques »[48].

Le concept *οἰκονομία* a donc, dans l'Ancien Testament, un sens large et sert à désigner des fonctionnaires divers : le scribe royal ou encore les écrivains publics. Le deuxième livre des Maccabées et les Psaumes emploient l'expression *οἰκονομήσων*, du verbe *οἰκονομέω* qui signifie gérer, être intendant, « ordonnancement », sans une référence explicite à Dieu.[49]

Le milieu néotestamentaire, spécialement les Évangiles, porte encore la marque de la philosophie grecque. *Οἰκονομία*, dans ce contexte, n'a rien d'original. C'est saint Luc qui, plus que les autres évangélistes, emploie quelquefois ce terme dans les paraboles[50].

*Οἰκονομός* est l'intendant gestionnaire, économe (qu'il soit homme libre, ou comme dans la plupart des cas un esclave) à qui le maître de la maison ou le propriétaire a confié la gestion de ses affaires, le soin de recevoir et d'expédier, le soin de fournir une portion convenable à chaque serviteur.

Il reste évident, au bout du compte, que *οἰκονομός*, chez saint Luc, ne s'applique pas directement à Dieu mais aux hommes, considérés comme gestionnaires de l'œuvre divine[51]. Mais, contrairement au ch. 16 de son évangile où *οἰκονομός* est vaguement utilisé (un intendant, un gestionnaire), le ch.12 met l'accent sur πιστὸς (fidèle, sûr, loyal). C'est cette note qui sera encore mise en évidence par saint Paul lorsqu'il appliquera *οἰκονομός* aux

---

[48] Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *art. cit.*, p. 271. Voir dans *1R. 4, 6* : Ahishar, maître du palais/*et Ahisar praepositus domus.* Lire aussi *1 R.16, 9* ; 18, 3 ; 2R. 18, 18 et 37 ; Is. 36, 3 et 22 ; 37, 2.

[49] 2M. 3, 4 et Ps. 111, 5. Voir aussi Is. 22, 19 (*ἐκ* τῆς οἰκονομίας σου) et 22, 21 : (τὴς οἰκονομίαν σου). Il convient de noter que les textes bibliques, ceux de l'Ancien Testalment, qui parlent de Dieu dans le sens de « gérant », préfèrent le terme *διοίκησις* (intendant qui exerce la direction ou le contrôle de dépense) à celui de *οἰκονομία*. Pour Kamiel DUCHATELEZ, la raison probable qui explique cette réticence dans l'application de l'*οἰκονομία* à Dieu est la connotation servile inhérente à la fonction de l'économe (*οἰκονομία*). Cf. Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *art. cit.*, p. 271 et 273. Voir aussi Adhémar d'ALÈS, « Le mot *Οἰκονομία* dans la langue théologique de Saint Irénée », *EG.*, 3, 1919, p. 1.

[50] Cela apparaît clairement dans Lc. 16, 1(εἰχεν οἰκονόμον) ; 16, 3(ὁ οἰκονόμος) ; 16, 8 (τὸν οἰκονόμον). La *Nova Vulgata* traduit ses expressions par le mot *vilicum* (gérant). En consultant le dictionnaire grec d'Anatole BAILLY, nous avançons l'hypothèse selon laquelle ces expressions de l'Évangile de saint Luc peuvent être traduites en latin par *dispensator* qu'en français nous entendons par administrateur. Voir l'édition de la *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986 et Anatole BAILLY, « τάχϛο », dans *Dictionnaire grec français*, Paris, Éd. Hachette, 1950.

[51] « Πιστὸς οἰκονόμος ὁ » (Intendant fidèle, gestionnaire fidèle), cf. Lc. 12, 42.

différents responsables des communautés chrétiennes. La Vulgate traduit *οίκονομός* par *dispensator*[52].

De l'avis d'Adhémar D'ALÈS[53], un second glissement, considéré comme décisif, du sens profane de *οίκονομία* à son sens proprement chrétien s'opère avec les épîtres de saint Paul. De ces différentes lettres, nous retiendrons trois sens du concept *οίκονομός*.

D'abord, *οίκονομός* s'applique aux *surveillants chrétiens* (*episkopè*)[54] et aux autres ministres de l'Évangile[55]. On passe ainsi de la bonne administration des biens matériels à celle des biens spirituels. Ce premier sens sera renforcé par une note toute particulière, celle de la conscience de la signification de la responsabilité du ministre de l'Évangile[56]. C'est la conscience de la charge que le Seigneur a confiée à son ministre.

Ensuite, saint Paul élargit encore davantage l'application de *dispensator* à tous les membres de la communauté chrétienne[57]. Tous les chrétiens deviennent ainsi les intendants (οἰκονόμοι) des multiples grâces reçues de Dieu pour l'édification de la communauté. Ce contexte donne lieu à un autre concept, *οἰκοδομία*[58]. Adhémar D'ALÈS fait remarquer que la Vulgate traduit οἰκοδομία par le terme *aedificationem*. De notre point de vue, il n'y a rien d'original dans ce changement. Comme pour *dispensatio* (*οίκονομία - οίκονομός), aedificationem* (*οἰκοδομία*) exprime l'idée du travail de l'évangélisation pour le bien spirituel de toute l'assemblée[59].

---

[52] Nous citons les textes latins d'après la *Nova Vulgata*, Città del Vaticano, Bibliorum Sacrorum editio, 1986.

[53] Adhémar d'ALÈS, « Le mot *Οίκονομία* dans la langue théologique de Saint Irénée », *art. cit*., p.1.

[54] Il est important de rappeler ici que le terme *episkopè* n'est pas synonyme de *l'épiscopat*. Ce dernier est aujourd'hui compris comme l'un des degrés de la hiérarchie qu'institue le sacrement de l'Ordre. *Episkopè*, chez Saint Paul, désigne la charge de veiller sur la communauté chrétienne comme pasteur.

[55] « Οἰκονομοι μυστηρίων Θεοῦ », cf. Adhémar d'ALÈS, « Le mot *Οίκονομία* dans la langue théologique de Saint Irénée », *art. cit*., p. 1. On peut donc dire que *οἰκονομία* dans le langage néotestamentaire a un sens figuré. Ce même sens se retrouve dans 1Cor. 4,1-2 : « οἰκονόμους μυστηρίων θεου/*dispensatores mysteriorum Dei*/des intendants des mystères de Dieu. » ; 1 Tite, 1, 7 dit de l'épiscope : « θεός οἰκονόμον : *Dei dispensatorem* : en sa qualité d'intendant de Dieu »

[56] 1 Co. 9, 17 : « *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* » (*Si enim volens hoc ago, mercedem habeo ; si autem invitus, dispensatio mihi credita est*. / Si j'avais l'initiative de cette tâche, j'aurais droit à une récompense ; si je ne l'ai pas, c'est *une charge qui m'est confiée*.) ; cf. aussi Eph., 3, 8-9, col., 1, 25.

[57] Cf. aussi à 1 P. 4, 10 : « *Καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεου/ Sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei/* comme de bons intendants d'une multiple grâce de Dieu. Cf. aussi 1P. 2, 5.

[58] Pour plus de détails, se référer à Franz ZOREL, « *οἰκονομία et οἰκοδομία* », dans *Novi Testamenti. Lexicon Graecum*, Paris, Sumptibus P. Lethielleux, 1911.

[59] *Aedificationem* (L'édification spirituelle) dans 1Tm. 1, 4 suppose οἰκονομίαν *Θεοῦ*. Cf. Adhémar d'ALÈS, « Le mot *οίκονομία* dans la langue théologique de Saint Irénée », *art. cit*., p. 1(note 1). Pour saint Paul le thème

Enfin, le terme *oíkovομία* dans les épîtres pauliniennes aura un élargissement jusqu'alors inattendu. Il se retrouve ainsi au cœur du mystère du salut. Il s'applique au dessein divin, réalisé par le Christ au jour marqué, pour la restauration de toute créature au ciel et sur la terre[60]. Sous cet aspect, l'économie peut désigner soit le plan du salut, soit la pédagogie salutaire dans la foi. Dans un sens comme dans l'autre, il est question du salut universel par le Christ[61].

Il faut noter cependant que l'idée de l'adoucissement de la loi n'est pas totalement absente dans les écrits néotestamentaires. Il suffit d'ailleurs de se référer à la question de la circoncision débattue à « l'Assemblée de Jérusalem » par les Apôtres et dont font mention les Ac. 15, 1-34. Ne faut-il pas admettre que la décision des Apôtres à ce sujet est une forme *d'oíkovομία,* ou de la *dispensatio*, c'est-à-dire un assouplissement de la rigueur de la loi ? Elle nous semble être une dispense à la loi qui prescrit la circoncision aux juifs (Gn. 17, 11) et qui, selon ces derniers, devait s'appliquer aux non-juifs convertis au christianisme. En réalité, ce fait relève de la confusion « juridique » dans la communauté judéo-chrétienne parce qu'elle est composée d'une majorité juive et d'une minorité de non-juifs. Elle doit tout au moins être considérée comme une *dispensatio prudente* des administrateurs des communautés chrétiennes. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le discours de Paul à l'égard du mariage ou, mieux, d'une certaine hypothèse de répudiation dans l'épître de saint Paul aux Corinthiens.[62]

Par ailleurs, il est habituellement admis, selon une opinion commune, de dire que le droit romain est le fondement de tous les systèmes juridiques modernes tant civils que

---

de l'édification est aussi important que celui de l'économie : 1 Cor. 12, 19 ; 14, 12 ; 14, 12 ; 2 Cor. 10, 8 ; Rom. 14, 19.

[60] Cf. Eph.1,10 :« εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς »( *in dispensationem plenitudinis temporum: recapitulare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra, in ipso*/ pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres) Traduction de la Bible de Jérusalem et de la *Nova Vulgata*) ; voir aussi, Eph., 3, 2.

[61] Cf. 1Tim. 1, 4. Le mystère du salut de Dieu est compris dans un sens plus large, à savoir l'ensemble de la doctrine et des moyens de salut. Ainsi, l'économie s'entend alors de la prédication à la dispensation (des sacrements par exemple), cf. D. DEDEN, « Le mystère paulinien », *ETL*., 13, 1936, p.410. Le mot mystère du salut s'étend à tous les biens messianiques de Dieu. Dispenser appartient à la nature de certains biens, cf. Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *art. cit*., p.278.

[62] 1Cor.7, 10-11.

religieux ou, plus précisément, ecclésiastiques et canoniques[63]. Du concept de la *dispense*, Anne LEFEBVRE-TEILLARD affirme :

> « Si le droit canonique a su en effet puiser aux sources romaines, particulièrement impériales, certains principes directeurs, il a donné à la dispense, à la fois sur le plan théorique et pratique, toute son ampleur… Le premier exemple connu de l'utilisation par l'Église de la dispense remonte à la fin du IV^e^ siècle. »[64]

Il nous paraît, de ce point de vue, important dans la suite de cette étude d'examiner le lien entre la *dispensatio* et les systèmes romains de la relaxation de la loi.

## Article 2. Originalité de la praxis ecclésiale face au droit romain.

### §. 1. L'adoucissement de la rigueur en droit romain.

Comme précédemment souligné, plusieurs études, autant chez les canonistes que chez les *romanistes*, établissent l'influence directe du droit romain sur les différents systèmes juridiques canonique ou civil. Compte tenu du milieu culturel de l'émergence de l'Église naissante, il ne serait pas trop osé de croire à d'éventuelles influences romaines sur les institutions, encore embryonnaires, de l'Église en ses débuts. En ce sens, Pierre LEGENDRE affirme :

> « Née dans l'Empire romain, l'Église ne pouvait se développer sans subir l'influence de son droit. Mal connue pour la période des origines où elle paraît néanmoins certaine, cette influence s'éclaire à partir du IV^e^ siècle grâce à l'abondante réglementation conciliaire et aux écrits des Pères dont les témoignages sont d'ailleurs confirmés par les inscriptions. Avant Constantin, la discipline chrétienne avait subi des influences diverses, mais à partir du moment où l'existence de l'Église fut reconnue (313) puis devint officielle (324) l'attrait du

---

[63] Voir sur ce sujet, au sein d'une bibliographie considérable, les travaux suivants : *Le droit romain et sa réception en Europe. Actes du colloque organisé par la Faculté de droit et d'administration de l'Université de Varsovie, en collaboration avec l'Accademia nazionale dei Lincei, 8-10 octobre 1973*, Kupiszewski (Henryck) et Wolodkiewicz (Witold) (éd.), Warszawa, Université de Varsovie, 1978, [308 p.] Voir principalement dans ce volume les articles de Juluisz BARDACH, « La réception dans l'histoire de l'État et du droit », p. 27-69 ; K. SOJKA-ZIELINSKA, « Le droit romain et l'idée de codification du droit privé au siècle de Lumières », p. 181-194. Voir aussi *Droit romain, ius civile et droit français*, KRYNEN (Jacques) (éd.), Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse (*Centre d'histoire du droit et des idées politiques. Études d'histoire du droit et des idées politiques*, 3/99), 1999, 474 p.

[64] Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *art. cit.*, p.11. Ce premier exemple concerne la translation d'un Évêque, en principe attaché définitivement à la communauté ecclésiale qui l'a élu, vers une autre communauté. Vraisemblablement, cette dispense était l'adoucissement de la rigueur des canons 14 des apôtres, 15 du Concile de Nicée I, 5 du Chalcédoine et 21 d'Antioche qui abolissent la coutume existante jusqu'alors, et qui interdisaient le passage d'un Évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, d'une ville à une autre. Voir canon 15 du Nicée I (325) dans Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique II^e^-IX^e^ siècles,* Pontificia Commissione Per La Redazione Del Codice Di Diritto Canonico Orientale, éd. Roma, Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », 1962, p. 36.

> droit romain devint dominant… Les chrétiens, parfaitement intégrés dans l'Empire, se nourrirent de la même culture que les païens »[65].

En fait, la législation ecclésiastique, à ses débuts, considérait le droit romain comme, à la fois son modèle, sa source, et parfois, exceptionnellement, un droit supplétif. Le droit canonique emprunte, dans beaucoup de cas, les institutions du droit romain.

Partant de cette observation générale, devons-nous considérer la *dispensatio*, dans son sens de l'adoucissement de la rigueur de la loi, comme une institution calquée sur les systèmes du droit romain de la relaxation de la loi ? Ne sommes-nous pas en présence d'une simple transposition institutionnelle allant du droit romain au droit ecclésiastique ?

Dans une communication au Congrès International de Varsovie du 14-18 septembre 2011 et dont le texte a été publié par Józef WROCENSKI et Marek STOKLOSA, Piotr SADOWSKI analyse le système de la *relaxatio legis* du droit romain. Il part du can. 85 du Code actuel, celui de 1983, et tente une étude pour découvrir les racines romaines de la conception actuelle de la dispense canonique. De cette analyse, nous retenons la conclusion à laquelle aboutit son argumentaion : l'histoire du droit romain antique nous met en présence d'un système de la *relaxatio legis*. Ce dernier doit nous rendre attentif quant aux origines de la dispense canonique. Celle-ci ne peut ignorer la *relaxatio legis* des Romains, celle, notamment, qui trouve son fondement dans le *ius singulare*, dans l'activité du préteur, dans la notion de l'*æquitas* romaine et dans les résolutions des situations non prévues par la loi[66]. Mais l'état

---

[65] Pierre LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique. Recherche sur le mandat (1140-1254)*, Paris, 1957, p.18. Pierre LEGENDRE, dans le chapitre introductif de sa thèse (l'ouvrage cité), étudie longuement le problème de l'influence, ou mieux selon ses propres termes, de la pénétration du droit romain dans le droit canonique. L'auteur pose là un problème historique des rapports entre la législation ecclésiastique et le droit romain. Partant du concept juridique du mandat, Pierre LEGENDRE propose une analyse sur l'influence du droit romain sur le droit canonique après la réforme grégorienne. Il souligne de fait, de manière générale, l'importance du droit romain dans la constitution des institutions canoniques, cf. *Idem*, p.8-17. Voir aussi à ce sujet Henry BARDON, *La littérature latine inconnue*, t. II, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1956, p. 310-311, Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain IV^e^ – V^e^ siècles*, Paris, Sirey, 1958, p. 9-15. De même Henri-Irénée MARROU montre que les chrétiens s'étaient accommodés de l'enseignement classique des Latins, et qu'ils n'avaient point cherché à créer des écoles confessionnelles. Cette assimilation culturelle ne pouvait se faire sans supposer l'influence de la culture romaine. Cf. Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, éd. du Seuil, 1950, p. 122-128.

[66] Cf. Piotr SADOWSKI, « Les sources romaines de la notion canonique de la dispense », dans *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Congresso internazionale di Diritto canonico, Varsavia, 14-48 Settembre 2011*, a cura di Józef WROCENSKI, Marek STOKLOSA, Warszawa, Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszynskiego, 2012, p. 227.

actuel de la recherche sur la dispense canonique ne nous permet pas, *a priori*, de dire que la dispense canonique est une institution calquée sur le système romain de la *relaxatio legis.*

Il sied d'admettre deux choses à ce stade : d'une part, le droit romain avait des mécanismes juridiques d'assouplissement ou d'exemption de la loi et, d'autre part, le concept de la *dispensatio* ne peut être considéré comme faisant partie du registre de ces mécanismes[67].

Le droit romain[68], dans le cadre de l'assouplissement de la loi, se référait à des expressions telles que : *Indulgentia, Restitutio in integrum, Privilegium, Beneficium, liberationem, temperamentum, veniam*[69]. Ces différentes formes ne peuvent être assimilées à la *dispensatio* ecclésiastique. Nous le préciserons. Le droit romain justifiait l'adoucissement de la rigueur de la loi sur les bases d'un système normatif positif, ou plus exactement sur les bases d'un droit écrit[70]. Ce dernier définissait son cadre juridique.

Le *Code Théodosien* désignait par *indulgentia* l'amnistie de certains crimes, accordée par les empereurs chrétiens, surtout à l'occasion des fêtes pascales[71]. La *restitutio in integrum* trouve ses origines dans le droit prétorien. Elle est un moyen de droit extraordinaire, à l'aide duquel celui qui a subi une lésion grave est rétabli par l'autorité du juge, selon les exigences de l'équité naturelle, dans la situation où il se trouvait avant d'avoir subi la lésion[72]. La *restitutio in integrum* est, en ce sens, un procédé juridique de réparation des dommages subis. Elle suspend l'exécution de la sentence qu'elle vise et permet de relaxer la victime des obligations juridiques. *Beneficium* est un acte de l'autorité publique qui confère des avantages, soit à un individu, soit à une collectivité. A l'époque justinienne, on tend à

---

[67] Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milan, Giuffrè Editore, 1997, p. 9-10 ; Josef LEDERER, *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC.*, *op. cit.*, p. 7-11.

[68] Nous ne le disons qu'à titre indicatif parce que ce point peut nécessiter une étude plus approfondie. Nous ne pouvons pas le traiter dans le cadre de notre recherche.

[69] Cf. Pierre RAÏ, « L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XIe siècle. Recherches historiques et canoniques », *Ist.*, 1, 1973, p. 318 ; Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 3 et 16.

[70] Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge, op. cit.*, p.9-10.

[71] Cf. Émile JOMBART, « Indulgences », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1331. Au sujet de l'évolution de la pratique de l'indulgence dans l'Église, l'on peut consulter en outre Paul GALTIER, « Indulgence », dans *DAFC.*, Paris, Gabriel Beauchesne, t. II, 1911, col. 718-752 ; ID., « Les indulgences, origine et nature, à propos d'un ouvrage récent », *Gregoriarum*, 31(1950), p. 258-274 ; Adhémar d'ALÈS, « La doctrine des indulgences », *Études*, 144, 1915, p. 289- 481.

[72] Cf. Raoul NAZ, « *Restitutio in integrum* », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 661-662.

considérer le bénéfice comme un avantage qui peut être donné à tout citoyen s'il en fait expressément la demande[73].

En sus, en droit romain, les termes *liberatio, licentia, venia, misericordia,* désignaient, de manière générale, une grâce, une rémission, une excuse. Ces assouplissements de la loi peuvent être accordés par le magistrat en vertu de son pouvoir ou de sa compétence. C'est le cas par exemple du magistrat qui fixe le terme d'exécution de la peine de mort légalement prononcée contre un criminel incarcéré et qui, par la suite, a la possibilité non seulement de reculer cette exécution à son gré, mais aussi de ne pas en fixer la date, ou même de la transformer en détention perpétuelle[74].

*Privilegium* est un concept qui nous intéresse particulièrement parce qu'il s'approche, dans sa signification romaine, de l'*οίκονομία* grecque et de la *dispensatio* latine. C'est l'institution la plus ancienne que nous connaisons des Romains. Elle se trouve d'ailleurs dans la loi des XII Tables : « *Privilegia ne ferantur contra jus, quod civibus commune est omnibus* »[75].

*Privilegium* dérive de *privus*, c'est-à-dire singulier ou individuel, et de *lex*, la loi[76]. *Privilegium* est donc une *lex privata-speciale aliquid concedens*[77]. En d'autres termes, selon son étymologie, le privilège est un *ius singulare*, une exception à la règle générale du droit, établie par le législateur lui-même[78], visant un individu ou quelques individus classés ainsi

---

[73] Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge, op. cit.*, p.11

[74] Cf. Théodore MOMMSEN et Joachim MARQUARDT, *Manuel des Antiquités romaines*, traduit de l'allemand par M. Gustave HUMBERT, Paris, Ernest Thorin, 1891, p. 273.

[75] (Que les privilèges ne l'emportent pas contre le droit, qui est commun à tous les citoyens). Cf. *Tabula IX, 1*, dans *Œuvres complètes de Cicéron, Des Lois. Discours au Peuple*, traduction nouvelle par M.J.P. CHARPENTIER et M.J. MANGEART, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1835, p. 277. Voir aussi *Tavola IX*, 1, dans *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, Pars I, Firenze, 1968, p. 64 ; Maria Albert STIEGLER, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtlich dargestellt, op. cit.*, p. 12.

[76] Cf. Paul Gabriel ANTOINE, *Theologia Moralis Universa*, t. II, Venetiis, 1783, p. 85; Edward G. RŒLKER, *Principles of privilege according to the Code of Canon Law*, Washington, 1926, p. 1-3

[77] Cf. Bartholomé CARTAGENA, *Expositio titulorum iuris canonici in qua omnes eiusdem Juris Rubricae & Rubricarum termini, per quasdam utiles obseruationes elucidantur*, 5, 33, Lugdunum [Lyon], Prost, 1624, p. 459.

[78] Le terme de *Ius Singulare* en droit romain n'est synonyme ni du *Ius praetorium* ou *honorarium* (qui tendait à aider, compléter, ou corriger le *ius civile*), ni du droit particulier dans le sens moderne. *C.J.* I. 3, 11. 1 : « *Quoniam pluerumque evenit, ut iudex instrumentorum vel perso arum gratia dilationem dare rerum necessitate cogatur,…* » (Puisque la plupart du temps, il arrive que le juge d'un procès soit forcé par nécessité des événements de fixer [d'accorder] un délai ou même mieux une faveur à des personnes) ; Ulpien : « *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat,*

hors du droit commun.[79] Isidore de Séville, à la suite de Cicéron, décrit le privilège en ces termes : « *Privilegia autem sunt leges privatorum, quasi privatae leges. Nam privilegium inde dictum est, quod in privato feratur* »[80]. La doctrine de Paulus[81] est claire à ce sujet : « *Ius singulare est, quod contra tenorem rationis propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum est* »[82].

Dans sa notice sur le *Traité des lois de Cicéron*, Charles APPUHN fait remarquer que le mot *privilegia* en droit romain ancien et classique n'avait pas le même sens que le concept de *privilège* du droit moderne. En droit romain, la loi est une norme générale applicable à toute personne appartenant à la communauté à laquelle elle s'adresse. Le *privilège*, comme une *lex privata*, répond à une utilité spéciale, s'écartant ainsi de l'utilité générale[83].

En s'écartant de la *Ratio iuris,* de la logique du droit commun, de la règle ordinaire, des principes du droit, pour un motif spécial d'utilité ou de nécessité, ce *ius singulare* est perçu comme une dérogation au droit et à la règle[84]. *Privilegium*, en droit romain, est en réalité un « relâchement » par rapport à la norme commune.

---

*privatum quod ad singulorum utilitatem…* » (Cette etude comprend deux parties, le droit public et le droit privé. Le droit public relève du statut des affaires romaines, le privé d'un usage des simples particuliers…), *Dig*, I. 1. 2; Voir aussi Charles LEFEBVRE, « Privilège », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 225 ; A. Van Hove, *De privilegiis. De dispensationibus*, I/5, Mechliniae [Malines], Roma, 1939, p. 4-13 : « *privilegium est lex lata pro privato, seu pro homine singulari ; opponitur legi latae pro communitate…pro exceptione a lege communi statuta pro persona singulari et pro iure quodam speciali pro certis classibus personarum vel rerum constituto … »* ; Raymond Antony MATULENAS, *Communication, a source of privileges*, Washington, 1943.

[79] CICERON, *De la République. Des lois*, traduction et notes par Charles APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1985, p. 247.

[80] (Les privilèges par contre sont des lois des particuliers, presque des lois privées. Car le privilège a été ainsi dit, parce qu'il serait porté en privé). Cf. ISIDORE de Séville, *Etymologiarum sive Originum*, 5, 18, *PL.*, t. LXXXII, col. 74- 728.

[81] Iulius Paulus ou Paul (160-230) : Célèbre avocat et juriste romain du début du III[e] siècle.

[82] Dig. I. 1. 3, 16 (Le droit est singulier parce qu'il a été introduit face à la marche de la raison [face à ce qui a été retenu comme raisonnable] à cause d'une certaine utilité pour une autorité). Traduction libre.

[83] Edward George RŒLKER, *Principles of Privilege according to the Code of Canon Law. op. cit.* p. 2. En comparaison avec la signification de *privilegium* en droit moderne, celle par exemple que lui reconnaît le droit canonique au XXI[e] siècle, nous constatons qu'il est possible d'en établir une certaine canonicité. Celle-ci devrait être le résultat d'une longue histoire. En effet, en droit moderne, le *privilège* n'est pas une loi. Il est une faveur, une grâce accordée à certaines personnes physiques ou juridiques par le législateur ou par l'autorité exécutive à qui le législateur a octroyé ce pouvoir. Son mode de concession se fait généralement par un rescrit, c'est-à-dire un acte administratif donné par écrit et par lequel, à la demande de quelqu'un, est concédée une grâce.

[84] A.Van HOVE, « La notion de privilège », *NRT.*, Vol. XLIX, 1922, p. 9. À vrai dire, CICERON n'admet pas le caractère singulier de la loi. Ainsi, pour lui, le privilège est une loi injuste et il ordonne qu'on n'établisse point de privilège : « *Privilegia ne irroganto »*, cf. *Œuvres complètes de Cicéron*, *Des Lois*, traduction nouvelle par M.J.P. CHARPENTIER. *Discours au Peuple*, nouvelle traduction par M. Jacques MANGEART, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1835, p. 162.

Outre ces figures juridiques, le droit romain recourait le plus souvent à l'abrogation ou à la dérogation de la loi. Alors que *l'abrogatio* est la suppression complète d'une loi, la *dérogatio* est une suppression partielle[85]. Dans les deux cas, il est question d'atteinte à la loi. Pour les Romains, une loi est toujours révocable. L'abrogation, par exemple, peut résulter du non-usage de la loi ou de la promulgation d'une nouvelle norme. Cette dernière peut être tacite lorsque qu'elle contient des dispositions contraires à celles de la loi ancienne et incompatibles avec elle[86]. L'abrogation et la dérogation ont été reprises dans le droit canonique de l'Église catholique latine en vigueur[87] et dans d'autres systèmes des droits modernes.

Il n'en demeure pas moins vrai que la dérogation, l'abrogation, l'indulgence ou le privilège, c'est-à-dire tous les procédés d'assouplissement de la loi, ont été fondés sur un système de droit positif. En effet, la magistrature et le sénat, dans le système judiciaire romain, n'ont d'autre pouvoir que celui d'appliquer les lois. Tout acte de magistrat qui ne s'appuie pas sur une loi constitue une contravention aux institutions légales. En principe, dans le cas d'une nouvelle loi, le consentement du peuple était exigé[88]. Cependant, ce principe rigoureux a reçu, dans son application pratique, des modifications qui se rattachent essentiellement à ce que la loi édicte une règle générale s'étendant à tous les cas semblables. Elle peut aussi viser exclusivement un cas isolé. Le magistrat peut donc s'écarter d'une prescription générale même sans loi spéciale et cet acte, théoriquement contraire à la loi, peut être validé comme nécessaire ou licite d'après la situation de fait. Si cela a lieu, c'est toujours regardé comme une anomalie qui ne fait jamais règle elle-même[89]. Selon Théodore MOMMSEN et Joachim MARQUARDT, l'origine de la « dispense » romaine se rattache sans

---

[85] Cf. MODESTINUS (Élève d'ULPIANUS, il fut un juriste de la première moitié du III^e^ siècle): « *Derogatur legi aut abrogatur, derogatur legi, cum pars detrahitur, abrogatur cum porsus tollitur*. », Dig, L. 16. 102. Cf. aussi Étienne MAGNIN, « Abrogation de la loi », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 115.

[86] Cf. Édouard CUQ, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, Plon-Nourrit, 1917, p. 19. Cf. aussi JULIANUS : « *De quibus causis scriptis le gibus non utimur* » (*non-usage de la loi*)», Dig. I, 3, 32, 1 ; Ulpien : « *l'abrogation totale ou partielle* », *Reg.,* 3 ; PAULUS : « *Sed et posteriores leges ad priores pertinent, nisi contrariae sint, idque multis argumentis probatur* » (dispositions contraires ou incompatible à l'ancienne loi), *Dig*, I, 3, 28.

[87] C'est le cas des canons 6, §1 et 20.

[88] Cf. Étienne MAGNIN, « Abrogation de la loi », *art. cit.*, Col. 115.

[89] Cf. Piotr SADOWSKI, « Les sources romaines de la notion canonique de la dispense », dans *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Congresso internazionale di Diritto canonico, Varsavia, 14-48 Settembre 2011,* A cura di Józef WROCENSKI, Marek STOKLOSA, Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszynskiego, Warszawa, 2012, p. 216-219.

doute aux cas urgents où l'on ne pouvait avoir à temps la coopération du peuple, tandis que l'on pouvait avoir celle du sénat qui était consultable en permanence[90]. Quelle est dès lors la spécificité de la *dispensatio* dans la praxis de l'Église naissante ?

**§. 2. La spécificité de la dispensatio ecclésiastique.**

Nous notons, de ce qui précède, qu'il est prudent, du point de vue historique, de nuancer l'affirmation selon laquelle la *dispensatio* ecclésiastique est une institution qui trouve ses origines en droit romain[91]. Bien que le phénomène de l'indulgence accordée aux fidèles soit observé depuis les premiers siècles de l'histoire de l'Église, la réflexion doctrinale sur le fait de la *dispense* est bien postérieure. C'est la confusion dans la terminologie qui a rattaché l'indulgence chrétienne des premiers siècles, et donc la « dispense » au système romain de l'adoucissement de la rigueur de la loi.[92] N'ayant que peu d'expressions propres au début de son histoire, l'Église avait longtemps utilisé les terminologies juridiques romaines, *Indulgentia, Privilegium, Beneficium, liberatio, misericordia, licentia, venia, temperamentum sulubri moderatione factum, relaxatio a summa iure, humanitas, sapiens condescensio seu medicinalis, « aliquid quo rigori iuris vel severitas canonum detrahitur* »[93] pour désigner l'indulgence chrétienne »[94].

Ainsi, nous pensons que la différence entre la *dispensatio* et ces systèmes d'assouplissement de la loi du droit romain est une différence tenant davantage au fond qu'à la forme. D'abord quant au fond. Les termes romains de l'adoucissement ou de la relaxation de la loi d'une part et la *dispensatio* ecclésiastique d'autre part ne se réfèrent pas aux mêmes principes. D'un côté, comme démontré précédemment, le droit romain se fondait sur un droit positif et, d'un autre côté, les communautés ecclésiales n'ont, au II^e^ siècle, d'autre référence normative que des principes évangéliques et apostoliques. Le recours à la *dispensatio*, lorsque

[90] Cf. Théodore MOMMSEN et Joachim MARQUARDT, *Manuel des Antiquités romaines, op. cit.*, p. 456-457, 462.
[91] Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 87 : « *Vocabulum dispensatio tamen est iuris canonico proprium. Lex civiliseam vocat indulgentia* »
[92] Cf. *Supra,* p. 33-35. Les études de Paul GALTIER et Adhémar d'ALÈS citées plus haut. Voir aussi Pierre LEGENDRE, « Le droit romain, modèle et langage. De la signification de *''l'utrumque Ius''* », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, Sirey, II, 1965, 913-930.
[93] « Ce qui enlève la rigueur du droit ou la sévérité des canons. »
[94] Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.* p. 15.

le besoin se faisait sentir, n'est justifié que sur la base de ces principes. Ce sont les premiers linéaments de canonicité.

Ensuite, quant à la forme. Les deux systèmes romain et ecclésiastique, en matière d'assouplissement de la loi, conduisent dans la pratique au même résultat, c'est-à-dire à la non-observance de la norme commune. La forme étant la même par le résultat qu'ils produisent, l'esprit en fut différent. D'ailleurs, pour Pierre RAÏ :

> « À l'origine, ce furent des circonstances tout à fait particulières et exceptionnelles qui déterminent l'autorité ecclésiastique à y recourir. À une époque où faisait défaut une doctrine précise et générale sur la dispense, ce fut une raison d'opportunité qui fit sentir le besoin de tempérer la rigidité de la loi. L'observance rigoureuse de cette dernière pouvait en effet dans certains cas nuire aux intérêts généraux de l'Église […]. Sous son aspect général de dispense, elle a sa raison d'être, son origine dans la charité qui préside nécessairement à tout l'ordre juridique chrétien. »[95].

De ce fait, il serait peut être plus juste de reconnaître une origine spécifiquement chrétienne à la dispense ecclésiastique. Elle est une manière propre à la communauté ecclésiale d'accorder l'indulgence.

Eu égard à ce qui précède, il nous semble néanmoins évident que certains principes du droit romain ont contribué à élaborer les théories de la dispense en droit canonique[96]. Et bien que cela sera souligné au troisième chapitre de cette étude, disons-le d'emblée, Joseph BRYS soutient que GRATIEN se réfère au droit romain pour justifier le pouvoir de dispenser du Pontife Romain[97] et que les doctrines des Décrétistes reprennent les interprétations de la relaxation de la loi du Code de Justinien.

Nous retiendrons, à la suite de saint Paul, que *l'oίκονομία/ la dispensatio* est un des concepts qui a occupé une place importante dans la théologie patristique. Les Pères de l'Église ont élargi les perspectives de cette notion en enracinant, autant qu'ils le pouvaient,

---

[95] Pierre RAÏ, « L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI[e] siècle. Recherches historiques et canoniques », *art. cit.*, p. 318. Voir aussi Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.* p. 14.

[96] Cf. Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *art. cit.*, p. 11.

[97] Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.* p. 87-88. Voir les différentes sources : C. 25 q.1. d. p.c. 16 : « *Si ergo primam sedem statuta conciliorum pre omnibus servare oportet, si pro statu omnium ecclésiarum necesse est illam inpigro vigilare affectu ; si ea, que a Romanis Pontificibus decreta sunt, ab omnibus servari convenit,…* ». Nous reviendrons à cette *Cause* dans la suite de nos analyses (voir troisième chapitre). Voir *infra*, p. 180-181.

son application dans la révélation de Dieu, dans le dogme, les sacrements, la morale et le droit canonique. Nous pouvons supposer que *l'οἰκονομία* / *la dispensatio* tient une place importante dans la vie de la communauté chrétienne. Elle témoigne, comme le souligne bien Kamel DUCHATELEZ, d'une histoire mouvementée dont il est difficile de montrer la cohérence.[98] Une telle étude est du ressort de l'interdisciplinarité. Dans le cadre de ce premier chapitre, partant de certains écrits des Pères de l'Église, des canons des conciles œcuméniques et des synodes provinciaux, nous pouvons proposer quelques éléments qui justifient l'application de *l'οἰκονομία* / *la dispensatio* sur le plan du droit canonique.

L'objet de cette section a été de rendre compte de quelques éléments sur l'étymologie et sur l'histoire du concept de la *dispensatio*. Il nous à paru important de recourir à son équivalent grec *οἰκονομία*. Ainsi, de fil en aiguille, partant de la philosophie grecque et des textes des écritures saintes, nous avons tenté de mettre en lumière le lien qui existe entre son sens premier : administration, gestion et le domaine du droit, c'est-à-dire la *dispense de la loi*.

Il nous a semblé également nécessaire de montrer que la *dispensatio* est différente des systèmes juridiques romains qui atténuent la rigueur de la loi. La lecture des textes du droit romain nous a conduit à distinguer la forme et le fond de ces deux systèmes. Bien que ne recourant pas aux mêmes procédés, le résultat obtenu est le même : l'adoucissement de la rigueur de la loi, ou la relaxe du coupable. L'influence du droit romain reste un fait historiquement incontestable dans la fixation des institutions ecclésiastiques. Cependant, en ce qui concerne la *dispensatio*, il était prudent, pour notre part, de ne pas affirmer qu'elle est, en tout point de vue, la simple reprise, par le droit ecclésiastique, de l'une des institutions romaines. Ainsi, en outre de ce qui vient d'être dit quant à son originalité vis-à vis du droit romain, il faut chercher son fondement, c'est-à-dire ce qui justifie son application dans la pratique des communautés ecclésiales naissantes.

[98] Kamiel DUCHATELEZ, « Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe », *NRT*., Vol. CXXIV, 2002, p. 566.

## Section deuxième
## Fondements et cadre juridictionnel des pratiques de l'*οἰκονομία* et de la *dispensatio.*

Dès les premiers siècles de son existence, l'Église a été confrontée à l'épineux problème de son adaptation aux cultures des nouveaux convertis[99]. S'est alors posé la question de la nécessité de l'observance[100] fidèle et rigoureuse de la discipline et l'application de la miséricorde au bénéfice soit des individus, soit des communautés chrétiennes nouvelles. La circoncision de Timothée par Paul révèle cette difficulté de concilier la loi héritée du judaïsme et les cultures particulières[101]. Comme on peut s'en apercevoir, il s'est avéré important, pour les responsables des communautés ecclésiales, de résoudre certaines questions en recourant à la charité, à la miséricorde ou à l'indulgence, privilégiant ainsi le salut des âmes.

Après les temps apostoliques, les Pères de l'Église, grecs et latins, ont été eux aussi confrontés à des questions diverses relatives à l'accommodation du message évangélique et de la doctrinale chrétienne, et donc à une certaine adaptation des principes aux circonstances particulières. Ce problème se pose notamment avec la réception des hérétiques et des schismatiques dans *l'orthodoxie.*

*A priori*, nous ne pouvons pas dire que les Pères de l'Église, ou les Pères de différents conciles œcuméniques ou synodes locaux, ont eu l'idée claire d'élaborer des théories pour justifier leur action. De toute évidence, les concepts de *οἰκονομία* et de *dispensatio* seront d'un grand secours pour expliquer la pratique à observer dans l'administration des communautés ecclésiales ou dans les querelles avec les hérétiques ou les schismatiques. C'est dans les interventions des uns et des autres qu'il faut donc tenter de trouver le fondement de leurs applications.

---

[99] Cf. *Supra*, p. 34 (Voir l'analyse sur Ac., 15, 1-34).

[100] Nous préférons utiliser l'expression « observance » au lieu de « observation ». Le terme « observance » est compris dans le sens de pratiquer fidèlement une règle en matière de religion. Dans le cadre de notre réflexion, « observance » s'applique aux règles de la discipline ecclésiastique. Ce terme observance a l'avantage d'être plus juridique que le terme « observation ».

[101] Ac., 16, 3. Notons que Timothée était fils d'une juive devenue croyante, mais d'un père grec. Et, comme tel, il n'était pas soumis au rite de la circoncision juive.

**Article 1. Fondements patristiques.**

Le concept de *l'oíκονομία* ou de la *dispensatio* évoque, de façon générale, dans la théologie patristique, la manifestation de Dieu ou son action dans l'histoire du salut. Sur cet aspect, plusieurs études peuvent nous donner de précieuses informations[102].

À côté de cette acception générale, il convient de dire aussi que le mot *oíκονομία* est, dans les écrits patristiques, très riche en nuances, d'où la difficulté de le comprendre de manière univoque. « L'économie divine » s'étend indifféremment à de grandes ou à de petites choses, depuis l'organisation de la loi naturelle sur la plus large échelle, jusqu'aux règlements particuliers et aux détails sans importance de la vie quotidienne[103]. Ainsi, elle signifie, selon ces divers emplois : distribuer des aumônes et pourvoir aux nécessités de la vie, arranger, prévoir ou disposer[104], le plan de Dieu[105], la grâce de la providence[106], l'action de la

[102] Adhémar d'ALÈS, « Le mot *oíκονομία* dans la langue théologique de Saint Irénée », *art. cit.*, p. 2-9 ; Adhémar d'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1922, p. 20- 32 ; Ham. ALIVISATOS, « *L'économie d'après le droit canon de l'Église Orthodoxe* », dans *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini*, Rome, 1953, p. 269-276; George- Leonard PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique. op. cit.*, p. 67-82 (L'auteur traite de l'économie dans son chapitre III) ; John Henry Paul REUMANN, *The use of OIKONOMIA and related terms in Greek sources to about A.D. 100, as a background for Patristic Applications*, Pennsylvania, 1957 ; ID., « "Stewards of God"-Pre-Christian religious Applications of Oikonomos in Greek », *JBL*., 77/ 4(1958), p. 339-349 ; ID., « *οἰκονομία* as Ethical Accomodation in the Fathers and its pagan Background », *SP*., 3(1961), p. 370-379 ; Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *art. cit*., p. 280-291 ; Gilbert DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », *art. cit*., p. 3-14 ; Jérôme KATSONIS, *Προβλήματα της Ἐκκλησιαστικης Οἰκονομία, Ἡ Δάμασκος*, Athènes, 1957, traduction française de Pierre DUMONT, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux, éd. J. Duculot, 1971, p. 43-66. Francis THOMSON, « Economy. An examination of the various theories of Economy help within the Orthodox Church, with special reference to the Economical recognition of the validity of Non-Orthodox sacraments », *JTS*., N.S., 16/10, 1965, p. 368-420.

[103] George- Leonard PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique. op. cit.* p. 71.

[104] Clément d'Alexandrie écrit : « le lait maternel est *économisé* (dans le sens de disposer) par rapport à l'enfantement, pour être fourni au nouveau-né. », *Pédagogue I*, 6, 41, 1, *PG.*, t. VIII, col. 279, introduction et notes d'Henri-Irénée MARROU et traduction de Marguerite HARL, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 70), 1960.
De même, Origène proclame que Dieu *économise*, non seulement les changements de saison, mais le cycle entier des âges. », *Contre Celse*, IV, 69, *PG*., t. XI, col. 1138, texte critique, traduction et notes de Marcel BORRET, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 136), 1968.

[105] *Épitre à Diognète*, 8, *PG.*, t. II, col. 1179 : « *…at postquam per dilectum Filium revelavit et patefecit quae jam inde ab initio erant praeparata, omnia simul praebuit nobis : et frui suis beneficiis, et videre.* » (Dieu avait déjà *économisé* avec lui-même, en même temps qu'avec son Fils, les choses préparées depuis le commencement…)

[106]Clément de Rome, *Homélie* 20, 21, *PG.*, t. II, col. 466 : « *Deus rebus nostris optime consulit ; habemus enim nobiscum Annubbionem astrologum.* » (Dieu *économise* nos affaires …) Pour Clément de Rome, il y a certaines affaires que le Seigneur *économise* afin qu'il existe des témoins de sa divine grâce…et il y en a certaines qu'il *économise* par manière de concession de telle sorte que l'homme puisse être éprouvé et exercé.

prophétie[107]. Regardons de plus près ces différents sens dans certains textes des auteurs chrétiens et des Pères de l'Église, grecs et latins.

### §.1. Nouvelle extension conceptuelle : la condescendance miséricordieuse (ou salvifique).

La première signification de *l'oíκονομία* que nous trouvons chez les auteurs chrétiens après saint Paul est celle qui renvoie à la création du cosmos[108]. Tatien est l'un d'entre eux qui conçoit cette notion dans le sens de l'harmonie de la nature et du corps humain. Parlant du *Logos*, il affirme :

> « C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une *dispensation* volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré…comme le Logos, qui fut engendré dans le principe, a engendré à son tour, comme son œuvre, en organisant la matière, la création que nous voyons…Car la matière n'est pas sans principe …Elle est œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le créateur de l'univers »[109].

Eu égard à ce qui précède, nous observons que les auteurs chrétiens ont été influencés, dans une certaine mesure, par les perspectives de la cosmogonie grecque. Cette perspective sera enrichie par la notion d'un *Dieu personnel et créateur* du cosmos telle qu'elle se révèle dans l'histoire providentielle du peuple élu. Cela apparaît clairement dans le *Contre Celse* d'Origène lorsque celui-ci écrit :

> « (Dieu) a ordonné au mieux et de la manière les plus stables toutes choses lors de la création du monde ; néanmoins il a eu besoin d'appliquer un traitement médicinal aux victimes du péché et au monde entier souillé par lui en quelque sorte. Certes Dieu n'a jamais omis ni n'omettra de faire à tout moment ce qu'il convient qu'il fasse en ce monde variable et changeant. Comme l'agriculteur aux diverses saisons de l'année accomplit les différents travaux des champs que demandent la terre et ses produits, Dieu, de même, administre

---

[107] Un prophète voyait les événements futurs comme s'ils avaient eu déjà lieu et annonçait à bon droit ce que Dieu avait *économisé* comme si cela s'était déjà produit. Cf. Épiphane, *Adversus Haereses*, 79, 6, *PG*., t. XLII, col. 750 : « […] *Quae omnia nondum impleta fuerant, atque in Filio Dei post annos circiter mille ac sexcentos perfici debebant. Quare quae post tot generationes eventura olim erant, perinde ac si facta jam essent, profeta cernebat. Num…Verum quod divinae providentiae consilio gerendum et administrandum erat, quasi perfectum jam esset, certissime nuntiabatur, ne non veritati fedes haberetur*, […]» (…et toutes ces révélations ne s'étaient pas encore accomplies, et devaient s'achever dans le Fils de Dieu après environ mil six cents ans. C'est pourquoi ces événements qui allaient un jour se produire après tant de générations, et de la même manière que si elles avaient déjà été réalisées. Est-ce par hasard. La vérité qui devait être administrée [dispensée] et gérée par le conseil de la providence divine, comme si elle était déjà accomplie, était annoncée très certainement, pour que la foi ne demeurât pas à la vérité, …) Traduction libre.

[108] Athanase d'Alexandrie, *De Incarnatione*, 43 C, D, *PG*., t. XXV, col. 110.

[109] Aimé PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, traduction française du Discours avec notes, Paris, F. Alcan, 1903, p. 115. Voir texte latin dans Tatien, *Discours aux Grecs*, 12, *PG.*, t. VI, col. 830-831.

> l'ensemble des siècles comme s'ils ne formaient pour ainsi dire que quelques années. Il opère en chacun d'eux tout ce qu'exige ce qui est de soi raisonnable pour l'ensemble… »[110]

L'économie cosmique et providentielle de Dieu décrite, entre autre, par Origène aura une grande influence sur l'administration des biens de l'Église : *Dieu-économe*[111], gouvernant providentiellement la vie des hommes[112]. C'est le cas du canon 40 (41) des *canons apostoliques* (III^e^ siècle) : « Que l'évêque peut disposer des biens de l'Église pour ses propres besoins…que l'évêque ait le pouvoir sur les biens de l'Église…, en sorte qu'il ait le pouvoir de tout administrer…»[113]

La même idée se retrouve au IV^e^ siècle dans les canons 24 et 25 du concile d'Antioche (341), sur la gestion de la communauté ecclésiastique :

> « Les biens appartenant à l'Église doivent être en bon état et conservés avec un grand soin et une connaissance scrupuleuse et aussi avec la pensée que Dieu voit et juge tout ; on doit les *administrer* sous la surveillance et l'autorité de l'évêque à qui sont confiés le peuple et l'âme des fidèle… [Canon 24] »[114] ; « L'évêque a la disposition des biens de l'Église pour les *dépenser* en faveur des indigents, avec discernement et crainte de Dieu. [Canon 25] »[115].

Aussi, au V^e^ siècle, le Pape Léon le Grand (440-461), parlant du rôle du Pontife romain, du soin qu'il doit apporter à maintenir intacts les privilèges des institutions ecclésiastiques, spécialement ceux du premier Concile de Nicée (325), emploie le mot *dispensatio*[116].

---

[110] Origène, *Contre Celse*, IV, 69, *PG.*, t. XI, col. 1010, traduction française de Marcel BORRET Paris, Éd. du Cerf, (*S.C.*, 136), 1968, p. 355 et 357.

[111]Signalons très brièvement que les Pères de l'Église, contrairement à ce qui a été dit précédemment sur l'Écriture sainte, emploient le concept *Οἰκονομός* pour le Christ ainsi que pour Dieu : Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 20, 7, *P.G.*, t. VII, col. 1037, éd. critique et traduction de Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 100), 1972, p. 647-649 ; Origène, *Commentariorum in epistole B. Pauli ad Romanos* 8, 9, *PG.*, t. XIV, col. 1187 ; Eusèbe, *De demonstratione evangelica* 4, 1, *PG.*, t. XXII, col. 252; Basile, *lettre* 263, 1, *PG.*, t. XXXII, col. 975.

[112] La médiation providentielle du Logos : Origène, *Commentariorum in epistole B. Pauli ad Romanos 8, 13. op. cit.* col. 1202.

[113] « *Quod episcopus ecclesiasticarum rerum pro dispensatione pauperum habeat potestatem…ut in potestate sua res ecclesia episcopus habeat…* », cf. « Canon 41 », dans Périclès-Pierre JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e^-IX^e^ siècles). Les canons des synodes particuliers*, éd. critique du texte grec-version latine et traduction française, Pontificia Commissione per la Redazione del Codifice di Diritto Canonico Orientale, Fonti fascicolo IX, t. I, 2, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale ''S. Nilo'', 1962, p. 28-29.

[114] Les canons 24 et 25 du Concile local d'Antioche (341) traitent de l'administration des biens ecclésiastiques. Canon 24 : « *Quae sunt ecclesiae, convenit ut ecclesiae sub omni sollicitudine et conscientia bona et fide, quae in deum est, qui cuncta considerat iudicatque, serventur, quae etiam dispensanda sunt iudicio et potestate pontificis, cui commissus est populus et animae quae intra ecclesiam congregantur...* », *Idem*, p. 12 et 125.

[115] Canon 25 : « *Episcopus ecclesiasticarum rerum habeat potestatem ad dispensandum erga omnes, qui indigent, cum summa reverentia et timore dei.* », *Ibidem.*

[116] « *Quoniam dispensatio mihi credita est, et ad meum tendit reatum, si paternarum regulae sanctionum, quæ in synodo Nicæna, ad totuis Ecclesiæ regimen Spiritu Dei instruente, sunt conditæ, me (quod absit) connivente,*

Au canon 26 du Concile de Chalcédoine (451), *οἰκονομία* a une signification très proche de celle de l'administration :

> « Ayant appris que dans quelques Églises les évêques administraient sans aucun économe les biens d'Église, le concile a statué que toute Église qui a un évêque, doit aussi avoir un économe pris dans le clergé de cette Église, qui administrera les biens de l'Église de l'avis de son évêque. Ainsi l'administration de l'Église ne sera pas sans contrôle, les biens ecclésiastiques ne seront pas dissipés et la dignité du sacerdoce sera à l'abri des accusations. Si l'évêque ne le fait pas, il subira les peines canoniques »[117].

Nous nous souvenons par ailleurs qu'avec saint Paul, le mot *οἰκονομία* avait déjà une signification doctrinale fondée sur la foi et a servi à désigner en premier lieu le mystère de l'Incarnation du Christ pour la rédemption des hommes[118]. Cette vérité de la foi chrétienne est considérée, dans la théologie patristique, comme le point central du projet de Dieu[119].

En effet, selon d'Alfred VACANT et Eugène MANGENOT, jusqu'à la fin du II^e^ siècle, l'Église n'a pas eu à lutter contre des hérésies trinitaires. Sans nul doute, les questions relatives à la conciliation de la foi au monothéisme et à la divinité du Christ étaient présentes dans les esprits des chrétiens. Cependant, le problème de la conversion des païens était plus important que la recherche des formules capables d'exprimer le mystère de Dieu. Au début du III^e^ siècle, les hérésies se multiplient et cela ne pouvait laisser indifférents les défenseurs de la doctrine chrétienne.[120]

C'est dans ce contexte historique particulier qu'il faut situer la reprise de la théologie paulinienne par les Pères de l'Église, ainsi que les autres applications faites des concepts d'*οἰκονομία* et de *dispensatio*. En ce sens, ils indiqueront globalement l'action de Dieu sur le

---

*violentur ; et major sit apud me unis fratris voluntas, quam universæ domus Domini communis utilitas*. », Léon le Grand, *lettre* 104, 3, *P.L.*, t. LIV, col. 995B.

[117] Dans ce canon, le verbe *dispenset* (*res ecclesiasticas*) et le mot (*ecclesiae*) *dispensatio* du texte latin sont traduits respectivement par « administrera » les biens de l'Église et « administration » de l'Église… cf. Périclès-Pierre JOANNOU, *Discipline générale antique. Les canons des Conciles œcuméniques (II^e^ –IX^e^ siècles), op. cit.* p. 89.

[118] Cf. *Supra,* p. 31.

[119] Salvatore BERLINGÒ, *La cause pastorale della dispensa,* Milano, Giuffrè Editore, 1978, p. 19.

[120] Cf. Alfred VACANT, Joseph-Eugène MANGENOT, « Trinité », dans *DTC.*, t. XV/2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1950, col. 1626-1630 ; Voir aussi Salvatore BERLINGÒ, *La cause pastorale della dispensa*. *op. cit.* p. 19. C'est dans ce cadre qu'il faut situer certains textes patristiques comme ceux d'Irénée, *Contre les hérésies,* IV, 23, 7, *PG*, t.VII, col. 1076 ; 5, 17, 4, *PG*, t.VII, col. 1170-1171, éd. critique et traduction de Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Éd. du Cerf, (*SC.*, 100), 1972, p. 803-821 ; de Tertullien, *Adversus Praxeam*, 13, *P.L.* t. II, col. 169, éd. d'Ernest EVANS, London, S.P.C.K., 1948, p. 146-148.

monde, l'Ordre providentiel[121], l'ensemble de l'œuvre rédemptrice[122] et toutes les opérations par lesquelles la nature humaine fut manifestée dans le Fils, depuis son incarnation jusqu'à l'ascension au ciel[123], la coordination et la répartition des activités entre les personnes divines[124].

De toute évidence, la notion de *l'οἰκονομία* patristique est en rapport avec la doctrine de la trinité et encore plus avec celle de l'incarnation[125]. Sans faire de ce problème doctrinal l'objet d'une étude systématique, ce qui, du reste, n'est pas notre préoccupation première, nous notons une fois de plus que le mot *οίκονομία* est employé pour définir, ou mieux pour maintenir, face aux hérétiques et schismatiques, le dogme fondamental du christianisme sur l'unité divine.

Toutefois, il faut reconnaître que *l'οίκονομία* et la *dispensatio* dans la théologie patristique n'apparaissent pas d'abord comme un élément juridique dans le sens de la relaxation de la loi. Cela n'est pas une question majeure chez les écrivains chrétiens et les Pères de l'Église. Sur le plan juridico-canonique, *l'οίκονομία* et la *dispensatio* doivent être

---

[121] Clément d'Alexandrie, *Les Stromates I*, 19, *P.G.*, t. VIII, col. 810, introduction de Claude MONDÉSERT et traduction de Marcel CASTER, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 30), 1951, p. 119 : « *…causus est ad divinam dispensationis referendus…Sive ex fortuna, ea fortuna non est expers providentiae…* » (Cet accident fait partie du plan divin…la coïncidence est d'ordre divin) ; Cyrille d'Alexandrie, *Lettres*, 41, *P.G.*, t. LXXVII, col. 217-218. A travers, l'histoire du salut, Cyrille d'Alexandrie découvre la mise en œuvre de l'économie divine.

[122] Clément d'Alexandrie, *Stromates II*, 5, *P.G.*, t. VIII, col. 951, introduction de Pierre Thomas CAMELOT et traduction de Claude MONDÉSERT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 38), 1954, p. 48 : « *…typum futuram salutaris oeconomiae.* » (…future image de l'économie salvatrice) ; Grégoire de Nazianze, *Sermon* 38, 14, *PG. 36*, col.327 : c'est un sermon pour la fête de Noël. Grégoire de Nazianze parle de Dieu, de sa bonté, de son amour pour l'humanité, de la manifestation de cette incompréhensible bonté dans l'œuvre de la création, en particulier dans celle de l'homme, de la chute de l'homme et de sa rédemption. Voir traduction de Dom Thomas BECQUET et d'Edmond DEVOLDER, Namur, éd. Du soleil levant, 1962, p. 13.

[123] Cyrille d'Alexandrie, *Sur la Trinité*, 26, *P.G.*, t. LXXVII, 1169, traduction de Georges Matthieu de DURANT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 231), 1976, p. 185.

[124] Clément d'Alexandrie, *Stromates VII*, 9, *P.G.*, t. IX, col. 474 ; Tertullien, *Adversus praxeam*, 2, 9, 13, *P.L.* t. II, 156, 164 et 169. Voir aussi Maria Albert STIEGLER, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht*. *op. cit.*, p. 4 ; Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 2 ; Salvatore BERLINGÒ, *La cause pastorale della dispensa*. *op. cit.*, p.19.

[125] Pour Irénée de Lyon : « Le Sauveur issu de *l'« économie »* a détruit la mort, dit Marc, et il a fait connaître son Père. Le Christ Jésus est donc le nom de l'homme issu de *l'« économie » :* il fut constitué à la ressemblance et dans la forme de l'Homme qui devait descendre en lui….», Cf. Irénée, *Contre les hérésies, I*, 15, 3, PG, t.VII, col. 622, éd. Critique et traduction d'Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 264), 1979, p. 245. De même, contre le Monarchianisme, Tertullien de Carthage utilise ces mêmes concepts pour expliquer la doctrine de la trinité, Cf. Tertullien, *Apologeticus*, XXI, 10-13, *P.L.*, I, texte établi et traduit par Jean-Pierre WALTZING, introduction et notes par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1998, p. 109-111, aussi Tertullien, *Adversus praxeam*, 5, *P.L.* t. II, col. 160, éd. d'Ernest EVANS, London, S.P.C.K., 1948, p. 136. Cf. Adhémar d'ALÈS, *La théologie de Saint Hippolyte*, Paris, 1906, p.11-15.

comprises comme une des conséquences de la doctrine de l'incarnation. En fait, celle-ci implique l'idée d'un *Dieu-provident* qui a en vue le salut des hommes, le divin médecin et le pédagogue patient.[126] Par conséquent, l'Église, suivant l'exemple du Christ, a le droit et le devoir de traiter avec le même amour et la même tendresse, comme une mère, par la grâce, les diverses faiblesses et les manquements des hommes dans la vie et la foi chrétienne.[127] Cette affirmation est au cœur de la réflexion de Kamiel DUCHATELEZ dans un de ses articles sur *La « condescendance » divine et l'histoire du salut*. Il note :

> « L'Église naissante, dans ses controverses avec les non-chrétiens comme dans sa vie intérieure morale et ecclésiale, fut assez vite confrontée au problème des concessions, des dispenses à faire pour ses membres les plus faibles, ou engagés dans des circonstances spéciales. La solution de ces questions s'exprime en terme d'économie et de condescendance, qui se fondent et s'inspirent finalement de la manière d'agir de Dieu dans l'économie du salut, et dans la condescendance de son Incarnation salvifique »[128].

Dès lors, l'on peut passer de *l'économie divine* à *l'économie ecclésiastique*. C'est l'adoucissement de la rigueur de la loi pour le salut de l'homme sauvé par le Christ incarné qui est ici mis en évidence. Et, comme on peut s'en rendre compte, la condescendance miséricordieuse de Dieu est l'élément fondateur de cette *économie ecclésiastique.*

Le concept de la condescendance, du grec *συγκαταβαίνω*, veut dire dans son sens propre : « descendre, se rendre d'un endroit plus élevé à un autre moins élevé »[129]. L'Ancien Testament comme le Nouveau Testament ne font aucune allusion à ce sens propre[130]. Kamiel DUCHATELEZ note trois sens de la condescendance. Elle signifie d'abord *Descendre « ensemble (avec) » ou « en même temps »*, ensuite *Descendre vers un lieu inférieur, descendre au secours de…*et enfin *Accommodation ou adaptation*[131].

---

[126] Divin médecin et pédagogue patient : Origène, *Traité des principes*, 3, 13-14, *PG.*, t. XI, col. 274-275 *;* 4, 5, 8, *PG.*, t. XI, col. 332, traduction de GROUZEL et Manlio SIMONETTE, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 268), 1980, p.77 et 79 ; 85 et 87.

[127] Cette affirmation est tirée du rapport soumis à la première conférence panorthodoxe préconciliaire portant pour titre « L'économie dans l'Église orthodoxe », *Ist.*, 1(janvier –mars 1973), p. 374.

[128] Kamiel DUCHATELEZ, « La « condescendance » divine et l'histoire du salut », *NRT.*, Vol. VI, 1973, p. 612.

[129] Maurice CARRÉE et François MOREL, « *συγκαταβαίνω* », dans *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, 2e éd., Paris, Éd. du Cerf, 1971, 1980. Cf. Anatole BAILLY, « *συγκαταβασις/ συγκαταβατικός/ συγκαταβατικως* », dans *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Éd. Hachette, 1950.

[130] L'emploi dans Sg. 10, 14 et dans le Ps 49(48) et on le trouve une seule fois dans le Nouveau Testament : Ac. 25, 5 (δυνατοὶ συγκαταβάντε εἴ).

[131] Kamiel DUCHATELEZ, « La « condescendance » divine et l'histoire du salut », *art. cit.*, p. 595.

À y voir de plus près, ces trois sens ne se ramènent qu'à une seule idée : celle de *l'aide à l'incapacité*. La condescendance divine serait donc synonyme de *la philanthropie divine*, c'est-à-dire de *l'accommodation divine* à la faiblesse de l'homme : « Dans la Révélation, écrit Kamiel DUCHATELEZ, toute condescendance divine est pratiquement inspirée par l'intention de secourir la faiblesse de l'homme »[132].

Les Pères de l'Église, principalement les Pères grecs, usent très fréquemment du concept de condescendance pour exalter la manière dont Dieu le Père et le Christ, dans *l'économie du salut*, adaptent leur manière d'agir et de parler aux faiblesses de l'homme[133].

Il semble qu'il faut remonter à Clément d'Alexandrie pour mieux saisir le sens profond de la notion de condescendance à laquelle se réfère la pratique de *l'économie ecclésiastique*. En réalité, Clément d'Alexandrie n'emploie pas l'expression *condescendance*. Nous découvrons néanmoins, en suivant le développement de sa pensée, principalement dans le *Pédagogue*[134] et dans les *Stromates*[135], l'idée générale de la condescendance. Dans le *Pédagogue*, réfléchissant sur les fonctions du Logos, Clément d'Alexandrie écrit :

> « […] un Logos dirige aussi toutes nos actions, c'est le Logos conseiller ; et le Logos qui guérit nos passions, c'est le Logos apaisant ; mais c'est toujours, unique dans toutes ses fonctions, le même Logos qui arrache l'homme à ses habitudes naturelles et liées au cosmos, et qui le conduit comme un pédagogue au salut sans pareil de la foi en Dieu »[136].

Par condescendance, le *Logos-Pédagogue*, selon Clément d'Alexandrie, nous conduit à la perfection par une marche ascendante du salut. Ainsi, de même que les malades du corps

---

[132] *Idem*, p. 597.
[133] *Idem*, p. 598.
[134] Nous citons les textes selon Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, introduction et notes d'Henri-Irénée MARROU et traduction de Marguerite HARL, Paris, Éd. du Cerf, (*S.C.*, n° 70), 1960.
[135] Clément d'Alexandrie, *Les Stromates I*, introduction de Claude MONDÉSERT et traduction et notes de Marcel CASTER, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 30), 1941.
[136] Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, 1, 1, 2, *op.cit.* p. 111. Dans l'introduction de la traduction de Marguerite HARL de *Pédagogue*, Henri-Irénée MARROU précise que le terme *Logos* renvoie au Verbe divin, Seconde Personne de la Trinité, le Sauveur, le Christ. Le terme *Pédagogue*, à l'origine, désigne le serviteur, normalement un esclave qui, dans la société antique, était chargé de *conduire l'enfant* à l'école. Son rôle consistait à aider son jeune maître à porter son petit bagage, mais surtout à le protéger contre les dangers de la rue, dangers d'ordre physique mais surtout moral …Le *Pédagogue* conduit l'enfant vers un régime de la vie, sur la route qui mène au salut. L'application de *Pédagogue* au *Logos* est analogique. D'où la conception du *Logos-Pédagogue*. Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, introduction et notes d'Henri-Irénée MARROU et traduction de Marguerite HARL, Paris, Éd. du Cerf, (*S.C.*, 70), 1960, p. 14-17.

ont besoin du médecin, de même les âmes faibles ont besoin d'un *pédagogue* pour qu'elles guérissent de leurs passions[137].

L'idée de la *philanthropie divine* pour les créatures est plus développée dans les thèses d'Origène[138]. Il fait une large place au thème de la condescendance lorsqu'il explique la fonction révélatrice du Verbe incarné[139]. La condescendance doit toujours être en lien avec le salut de l'homme. Au sujet de Dieu, Origène écrit :

> « […] Quand l'économie divine se mêle aux affaires humaines, Dieu prend l'intelligence, les manières et le langage d'un homme. Il fait comme nous autres quand nous parlons à un enfant de deux ans : nous balbutions à cause du petit enfant, car si nous conservons la dignité de l'âge adulte et parlons aux petits enfants sans *condescendance* à prendre leur langage, il est impossible aux petits enfants de comprendre. Il en va un peu de même, comprends-le, de Dieu quand il s'occupe du genre humain et surtout de ceux qui sont encore de *petits enfants* »[140].

Et il ajoute, dans *De Oratione* :

> « […] Mais ces derniers mots ne s'entendent pas d'une descente locale du Père et du Fils auprès de celui qui aime la parole de Jésus, et il ne faut pas les interpréter en un sens local, mais le Verbe de Dieu, par *condescendance* envers nous, est humilié par rapport à sa propre dignité, lorsqu'il est chez les hommes »[141].

La descente du Christ ou la *kénose*, selon la terminologie paulinienne[142], est, pour Origène, à la fois cause et modèle de la montée des hommes vers Dieu[143]. D'ailleurs, d'aucuns considèrent Origène, à juste titre, comme le père de la théologie de la condescendance[144].

---

[137] Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I. 1, 3, 3, p. 113.

[138] Origène, *Contre Celse*, IV, 3, *PG*., t. XI, 1033 A, éd. et trad. par Marcel BORRET, Paris, Éd. du Cerf, (SC. 136), 1969, p. 136 ; IV, 5, *PG*., t. XI, 1033D, (S.C. 136), p. 199 ; IV, 12, *PG*. XI, 1014 C, (SC. 136), p. 213 ; IV, 14, *PG*. 11, 1045 A, (SC. 136), p. 217 ; IV, 15, *PG*. 11, 1048, (SC. 136), p. 221 ; V, 2, *PG*. t. XI, 1184 A, (SC. 147), p. 19 ; V, 12, *PG*. t. XI, 1197C, (SC. 147), p. 43 ; VII, 41, *PG*. t. XI, col. 1480 C-D, (SC. 150), p. 113 et 115 ; 7, 6O, *PG*. t. XI, col. 1508 B, (SC. 150), p. 157 ; ID., *Commentariorum in evangelium secundum Matthaeum, 15*, 32, *PG*. t.XIII, col. 1350 : « *Unus enim Christus qui ad homines plerumque se accommodavit, ea semper quae operariorum vocationem attinent, administravit.* » ; ID., *In genesim homilia*, 1, 13, *P.G*. t.XII, col.157 ; ID., *Homélie sur la Genèse*, éd. Traduit par Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 7bis), 1976, p. 61.

[139] Cf. Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, éd. du Seuil, (Coll. *PSo.*), 1958. L'auteur analyse dans cet ouvrage quelques textes christologiques d'Origène. cf. aussi Alfred VACANT, Joseph-Eugène MANGENOT, « Trinité », *art. cit*., col. 1639- 1645

[140] Origène, *Homélie sur Jérémie*, 18, 6, *PG*. t. XIII, 475, éd. Traduction de Pierre HUSSON et Pierre NAUTIN, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 238), 1977, p. 199.

[141] Origène, *De la prière*, 23, 2, *P.G.*, 11, 488 B, traduction de Gustave BARDY (BPS.), Paris, J. Gabalda, 1932, 106.

[142] Ph. 2, 5ss

[143] Pour comprendre l'œuvre d'Origène, l'on peut lire Marguerite HARL dans : *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné, Op. cit.,* 1645.

[144] Cf. Henry PINARD, « Les infiltrations païennes dans l'Ancienne loi d'après les Pères de l'Église. La thèse de la condescendance », *RSR.*, 9, 1919, p. 204. Pour Origène, selon Henry PINARD, tout est condescendance, dans la

Cette conception d'Origène de la condescendance sera reprise par les autres Pères grecs et auteurs chrétiens jusqu'au VIII[e] siècle, chacun d'eux ajoutant une note particulière de son inspiration sans, pour autant, s'éloigner de l'idée générale de l'aide philanthropique divine. Parmi ces Pères et auteurs chrétiens, retenons principalement : Athanase d'Alexandrie[145], Jean Chrysostome[146], Cyrille d'Alexandrie[147], Théodoret de Cyr[148], Maxime le Confesseur[149], Jean Damascène[150].

---

conduite de Dieu à l'égard des hommes. Avec ce concept, Origène justifie les dispositions de Dieu dans l'Ancien Testament, la tolérance du divorce et celle des sacrifices sanglants. Cf. *Idem*., p. 204-205.

[145] Athanase d'Alexandrie traite de la condescendance divine dans le cadre des réfutations des thèses hérétiques. Il s'efforce de démontrer que le Fils n'est pas une *créature*. Il est le Verbe engendré, non créé. Dans *Les trois discours contre les Ariens,* Athanase d'Alexandrie justifie l'incarnation à partir de la condescendance divine. Il écrit par exemple : « …afin que les choses venues à l'existence n'existent pas seulement, mais qu'elles existent en outre d'une manière excellente, il a plu à Dieu que sa propre sagesse *descende jusqu'au niveau de ses créatures,* de telle sorte qu'elle imprime une marque et un vestige de son image en toutes ensemble et en chacun en particulier, afin que les êtres du devenir apparaissent comme sages et comme les œuvres dignes de Dieu. » Voir Athanase d'Alexandrie, *Les trois discours contre les Ariens,* 78, Traduction et notes d'Adelin ROUSSEAU et René LAFONTAINE, Bruxelles, éd. Lessius, 2004, p. 220. De même, dans *Traité contre les Païens*, l'on trouve une argumentation : «…Le Seigneur m'a créé en vue des œuvres : car la marque qui est en elle, est la mienne, et je suis moi-même *descendu de cette manière jusqu'au niveau de la création*. », Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les Païens*, 47, *PG*. XXV, 93 C, introduction, traduction et notes de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 18), 1947, p. 204 ; ID., *Traité sur l'incarnation du Verbe*, 15, *PG*. XXV, 121C, introduction, texte critique, traduction de Charles KANNENGIESSER, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 199), 1973, p. 318-321.

[146] L'on trouvera quelques textes sur la Condescendance divine chez Jean Chrysostome dans : *Sur l'Épitre aux Philippiens*, 7, 2, *P.G.*, t. LXII, col. 230-232. Il commente le texte de Ph. 2 sur l'abaissement du Christ. Il voit dans cet acte divin un signe de la condescendance *; Homélie sur la Genèse*, 17, 1, *PG.*, t. LIII, col. 134 : « *...veluti medicus ad infirmum, et aegrotantem, jacentem, indigentemque cura et medici manu, protinus accedit…* » (…De même le médecin accède directement à l'infirme, au malade souffrant, grabataire et indigne par le soin d'une main secourable…) Traduction libre ; 28, 3, *PG*., t. LIII, col. 152 : « *...ita ut magis providentiae, quam indignationis fuerit illa ejecto. Hic enim mos est Domini nostri, ut puniens non minus quam benefaciens suam erga nos declaret providentiam quippe et hanc poenam admonitionis gratia nobis irrogavit…* » (…de telle sorte qu'il ait été rejeté par [celle-ci] plus de la providence que de l'indignation. C'est ici la coutume de Notre Seigneur qu'il proposerait contre nous, en punissant non pas moins, faisant en même temps du bien, par sa providence, il nous imposa cette peine certainement par la grâce d'un avertissement…) Traduction libre ; *Homélie sur l'Épitre à Tite* 3, 2, *PG*., t. LXII, Col. 678 : « *Nam si pater nullam habet dignitatis suae rationem, sed cum filiolis suis balbutit, nec cubum, edulia, pocula Graecis vocat nominibus, sed puerili quadam et barbara dictione;… »* (Car si le père n'a aucune connaissance rationnelle de sa propre dignité, mais balbutie obscurément à ses fils en bas âge, ne nomme pas le cube, les aliments, le breuvage par des noms grecs, mais par des expressions quelque peu barbares et puériles…) Traduction libre ; *Sur la providence de Dieu*, 2, *4-6*, *PG.*, t. 52, col. 482, traduction d'Anne-Marie MALINGREY, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 79), 1961, p. 63. Voir aussi *Sur l'Épitre à Colossiens, Homélie* 4, 3, *PG.*, t. LXII, col. 327 ; *Homélie sur l'Épitre aux Hébreux*, 18, 1, *PG.*, t. LXIII, *col. 135*

[147] Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, 24, *P.G.*, t. LXXV, col. 399 : « *Verbum Dei factum est homo, non ut tanquam Deus ante incarnationem omnia faciat et loquatur, sed ut multa, ex necessitate administrationis in carne, etiam ut homo loquatur… »*

[148] Cf. Théodoret de Cyr, *Sur le Cantique des Cantiques*, 4, 8, *P.G.*, t. LXXXI, 153C, col. 202 : « *Aprehendam te,…* »

[149] Cf. Maxime le Confesseur, *lettre* 19, *P.G.*, t. XCI, 343, col. 591. Voir Saint Maxime le Confesseur, *Lettres*, introduction par Jean-Claude LARCHET et traduction d'Emmanuel PONSOYE, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 199 : « *Dei enim ob summan bonitatem erga homines voluntaria exinanitio exstitit mysterium…* » (Le mystère de Dieu, c'est la Kénose volontaire par amour de l'homme…)

Chez les Pères latins, l'emploi du terme « condescendance », qu'ils traduisent par *condescendere, condescensio,…* ne sera qu'une reprise des thèses grecques, c'est-à-dire : *accommodation à la faiblesse des hommes ou condescendance de l'Incarnation* elle-même[151].

Pour définir le mot *condescendance*, la description de Kamiel DUCHATELEZ nous paraît la plus simple possible :

> « L'homme a été créé à l'image de Dieu, mais il l'a reniée, c'est-à-dire que l'être spirituel a péché et a été associé à un corps qui, par sa pesanteur, l'a aliéné du monde supérieur. Mais Dieu n'a pas abandonné les hommes. Le Christ est venu, et il donne la possibilité de former de nouveau l'image, de retourner vers Dieu. Il est descendu sur la terre et jusque dans les enfers, en vue d'arracher les habitants pour le règne de Dieu. La marche vers Dieu n'est possible que par l'Incarnation du Verbe. La descente de celui-ci est inspirée par la bonté divine. Le Fils, image du Père, qui était dans la condition de Dieu, est descendu : abaissement libre, mais transitoire »[152].

Tout compte fait, nous observons que, d'un point de vue strictement théologique, la condescendance divine s'emploie plus fréquemment pour désigner l'aspect de l'accommodation de Dieu au langage humain.

Après cette brève description, il y a lieu de souligner, sans en dire ici plus, que la condescendance, ou la philanthropie divine, trouvera des applications plus concrètes dans le système normatif de l'Église[153]. Dans la vie de l'Église, elle trouve son expression dans l'indulgence[154]. Le principe de la pratique de la *dispensatio* aura donc comme fondement

---

[150] Cf. Jean Damascène, *Fide orthodoxa*, II*/17*, *P.G.*, t. XCIV, 196C, col. 963 et 970 (*De providentia*) : « *Providentia itaque est procuratio, qua Deus fungitur erga res quae sunt. Ac rursus : Providentia est voluntas Dei, per quam res omnes convenienti ratione reguntur… Hoc itidem nosse oportet, Deum primaria et antecedente voluntate velle omnes salvos esse, et regni sui compotes fieri. Non enim nos ut puniret, condidit ; sed quia bonus est, ad hoc ut bonitatis suae participes essemus… »* (La providence c'est la sollicitude de Dieu pour les êtres créés, c'est encore l'intention de Dieu qui dirige l'existence des êtres…Sachons encore que Dieu avant tout veut que tous soient sauvés, que tous trouvent son royaume. Il ne nous a pas pétris et façonnés pour le châtiment mais pour partager sa bonté, en tant que bon…), cf. Jean Damascène, *La foi orthodoxe. Suivi de défense des Icônes*, traduction et notes par Emmanuel PONSOYE, Paris, éd. de l'Ancre, 1992, p. 124 et 126.

[151] Nous citons à titre d'exemple Ambroise, *commentaire de Cantique des cantiques*, 6, 9, *PL.*, t. XV, col. 1943 B : « *…Condescendat tamen ad eorum inscitiam, qui non intelligunt, et simplici et planiore atque usitato sermone utatur, ut possit intelligi.* » ; Grégoire le Grand, *Homélie sur l'évangile* 2, 34, 2 et 3, *PL.*, t. LXXVI, col. 1247, introduction et traduction de Raymond ÉTAIX, Georges BLANC et Bruno JUDIC, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 522), 2008, p. 326 et 327 : Après avoir démontré le manque de condescendance miséricordieuse des Pharisiens, GRÉGOIRE le Grand explique la bienveillance de Dieu exprimée dans l'incarnation du Dieu qui vient sauver le pécheur ; ID., *Règles pastorales*, II, 5, *PL.*, t. LXXVII, col. 33, introduction, notes et traduction par Bruno JUDIC, Floribert ROMMEL et Charles MOREL, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 381), 1992, p. 200 et 201 : « *…Hinc ipsa Veritas per susceptionem nobis nostrae humanitatis ostensa…* » (Aussi la Vérité en personne, qui s'est rendue visible pour nous en prenant notre humanité).

[152] Cf. Kamiel DUCHATELEZ, « La « condescendance » divine et l'histoire du salut », *art. cit.*, p. 605.

[153] Cf. *Idem*, p. 613. Voir aussi Salvatore BERLINGÒ, *La cause pastorale della dispensa*, *op. cit.* p.33.

[154] Kamiel DUCHATELEZ, « La « condescendance » divine et l'histoire du salut ». *art. cit.* p. 619.

l'indulgence divine. Il est bien entendu que l'acte de l'indulgence a une ressemblance toute particulière avec l'absolution sans lui être à tous points de vue semblable. L'absolution est un pardon et l'indulgence, en lien avec *la dispensatio,* ajoute à ce pardon les effets juridiques.[155]

Ainsi, pour la doctrine patristique, par l'indulgence, le mystère de la condescendance divine se prolonge dans la vie de l'Église. En d'autres termes, les biens des fidèles à procurer ou à sauvegarder exigent une manière de juger et d'agir dirigée par la charité elle-même inspirée par la condescendance et l'indulgence divines[156]. Ce principe de la sauvegarde du *salus animarum* sera d'une grande importance dans l'antiquité chrétienne, spécialement en Orient.

Il apparaît de ce qui précède que *l'οἰκονομία* et la *dispensatio,* tout comme l'indulgence et la miséricorde, s'inspirent soit du Dieu qui pardonne, soit du souverain qui gouverne et prévoit de tempérer ou de suspendre l'application des règles canoniques[157]. Les mesures dérogatoires dont témoignent les écrits de la patristique évoquent cet aspect de tempérance et de miséricorde.

Reconnaissons toutefois que, si la condescendance et l'indulgence justifient le relâchement de la loi dans certaines circonstances particulières, il n'en est pas moins vrai que d'autres raisons ont été, d'une façon ou d'une autre, prises en considération dans l'histoire institutionnelle de la dispense ecclésiastique. Ceci est d'autant plus évident qu'après la paix constantinienne en 313 les interventions impériales dans l'administration de l'Église devenaient de plus en plus fréquentes. Les différentes réglementations des matières religieuses par les législations civiles en constituent l'une des preuves. [158]

---

[155] Cf. Antoine VILLIEN, « Dispenses ». *art. cit.* Col. 1432 ; Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 2 ; Salvatore BERLINGÒ, *La cause pastorale della dispensa, op.cit.*, p.16.

[156] Cf. Kamiel DUCHATELEZ, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *NRT*, 92/3, 1970, p.267.

[157] Cf. Gilbert DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », *art. cit*., p. 3.

[158]Cf. Pierre BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, éd. Victor Lecoffre-Gabalda, 1929, surtout le Chapitre IV, §3, p. 227-267. ; Périclès-Pierre JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476),* Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1972 p. 125(sur le Dimanche), p. 126 (sur l'Église), p. 127 (sur les enfants), p. 128 (sur les esclaves), p. 137 (sur le mariage), p. 145 (sur Rome).

L'on retiendra ainsi qu'à côté de la condescendance et de l'indulgence, la recherche de la paix sociale et de l'unité de l'Église ont été déterminantes en matière de dispenses. Il ne s'agit pas ici d'établir une hiérarchie entre ces deux types de fondements de l'acte de la dispense, c'est-à-dire la condescendance et l'indulgence, d'une part, la paix sociale et l'unité de l'Église, d'autre part. Nous ne nous posons pas la question de savoir lequel peut être considéré comme le vrai fondement du relâchement de la loi durant la période patristique. Plusieurs hypothèses peuvent être envisagées à ce sujet. L'on peut très logiquement croire que la paix sociale (de l'Empire) et l'unité de l'Église étaient primordiales, et donc les finalités de toute dispense. La condescendance et l'indulgence seraient des simples moyens en vue d'atteindre ces buts. Ou même que la recherche de la paix avec les hérétiques a été l'élément provocateur de la condescendance et de l'indulgence. La nécessité sociale et l'utilité ecclésiale méritent plus ample analyse.

### §.2. L'*οίκονομία* dans les praxis sociales et ecclésiales.

Avec l'officialisation du christianisme en *religio licita* en 313 et 380, les institutions ecclésiastiques ne pouvaient rester indifférentes à la paix de l'Empire défendue par le pouvoir politique. C'est la période de la *politisation* du Christianisme et de la *christianisation* du politique.[159] La paix religieuse et l'union des chrétiens conditionnaient la force, la prospérité et la tranquillité de l'empire. D'où la nécessité, ratifiée par une loi d'État au VI^e^ siècle par Justinien I^er^ (527-565), de garder l'équilibre et l'harmonie entre les deux pouvoirs, religieux et politique :

> « Les plus grands dons que Dieu en sa bonté infinie ait faits aux hommes sont le sacerdoce et l'empire. Le sacerdoce prend soin des intérêts divins, l'empire des intérêts humains dont il a la surveillance. Tous deux émanent d'un même principe et conduisent la vie humaine à sa perfection […] Quand le clergé a un esprit juste et se confie entièrement à Dieu, quand l'empereur gouverne la république qui lui est confiée, alors une harmonie en résulte qui est très profitable au genre humain. Ainsi, les vrais dogmes divins et l'honneur du clergé sont en tête de nos préoccupations »[160].

[159] Au sein d'une bibliographie pléthorique, Ceslas-Bernard BOURDIN, « Le Droit divin et les sources théologico-politiques de la modernité », *RETM. « Supplément ». L'Épreuve,* 227, décembre 2003, p.126. Voir aussi, sur le rapport entre le *spirituel* et le *temporel* en Orient, Gilbert DAGRON, *Empereur et Prêtre, étude sur le « Cesaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996 : surtout le Chapitre IX sur, « *Le césaro papisme et la théorie des deux pouvoirs* », p. 290- 322.

[160] Cf. *Novelle* du 6 mars 535 dans *Corpus juris civilis*, III, 35 sq (Traduction libre).

Cette loi définit les missions respectives du sacerdoce et de l'Empire. Cependant, comme le signale Claude DAGENS, la ligne de démarcation entre les deux pôles de cette loi, c'est-à-dire la *distinction* et *l'unité*, était très vague. La confusion des deux pouvoirs s'est vite manifestée dans une *omnipotence de l'empereur*[161]. Ce dernier s'attribue un pouvoir suprême de juridiction. Les théories impériales ont eu une grande influence sur la législation ecclésiastique.

D'aucuns ne manquent pas de faire observer, par exemple, que l'idée maîtresse de la politique religieuse de Justinien Ier était d'amener tous les sujets de l'Empire à l'unité catholique[162]. Pour Martin JUGIE, c'est l'unité religieuse qui a dicté ses positions dans les controverses avec les dissidents (hérétiques), comme dans la législation sévère qu'il a établie contre eux[163]. La foi orthodoxe est le fondement de l'Empire et le principe d'unité des peuples chrétiens. Partant de cette idée, non seulement Justinien Ier mais aussi ses prédécesseurs, en l'occurrence Constantin Ier (empereur romain 306-337), ne se contentaient pas de légiférer en matière ecclésiastique mais aussi en matière doctrinale. Ils réunissaient et dirigeaient les conciles et prononçaient leur clôture. Ils créaient et modifiaient les circonscriptions ecclésiastiques et nommaient des évêques des principaux sièges. Ils donnaient aux décisions des conciles valeur de loi de l'empire[164]. Les décisions du *Corpus Iuris civilis* en matière ecclésiastique ont gardé force de loi et ont été mises en relation avec les canons des conciles œcuméniques et les canons des Pères de l'Église[165].

---

[161]Cf. Claude DAGENS, « L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand », *Ist.*, 4, 1975, p. 458. Des nombreuses interprétations des vraies intentions de Justinien, nous retenons positivement son désir de faire participer l'Église à l'unification de l'Empire.

[162] Sur cet aspect, l'on peut se référer à quelques études : Jules CAUVET, *L'Empereur Justinien et son œuvre législative : étude historique et juridique*, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1880 : spécialement le chapitre V sur *l'organisation ecclésiastique de l'empire d'Orient au temps de Justinien,* p. 48-55 ; G. GLAIZOLLE, *Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, A. Rey, 1905. Deux chapitres importants : *Justinien et l'extinction du schisme*, p.15-20 et *la doctrine de Justinien*, p. 110-132 ; Jules PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 2e éd., Paris, Victor Lecoffre, 1905, p.73-82. Voir aussi quelques ouvrages récents : Pierre MARAVAL, *L'Empereur Justinien*, Paris, PUF, (Coll. *Que sais-je ?*), 1999, p. 128 p ; Guy GAUTHIER, *Justinien, le rêve impérial*, France-Empire, (Coll. *Les grands conquérants*), 1999, 366 p ; John MOORHEAD, *Justinian*, London, Routledge, 1994, 202 p ; Georges TATE, *Justinien. L'épopée de l'Empire d'Orient (527-565)*, Paris, Fayard, 2004, 918 p ; Mischa MEIER, *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*, Munich, Verlag C.H. Beck, 2004, 128 p ; James Allan Stewart EVANS, *The Emperor Justinian and the Byzantine Empire*, London, Greenwood Press, 2005, p. 178 p.

[163] Cf. Martin JUGIE, « Justinien Ier », dans *DTC.*, t. VIII/2, Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2289.

[164] Cf. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, éd. du Cerf, 1968, p.350.

[165] Cf. Martin JUGIE, « Justinien Ier », *art. cit.*, col. 2289. Ainsi, affirmera-t-il par exemple : « Ce que les Saints canons défendent, nous le défendons aussi par nos lois. », cf. *C.J.* I, 3, 44. C'est ce qui ressort aussi de la *Nov.*

Les empereurs byzantins n'étaient pas seulement les détenteurs du pouvoir gouvernemental, pas seulement non plus de simples membres de l'Église, mais aussi les *oints du Seigneur* et *supremus Ecclesiae tutores*[166]. Ces deux titres étaient tellement mêlés qu'il était difficile de les distinguer des privilèges épiscopaux (sauf le privilège de célébrer). En vertu de ces privilèges, ils agissaient légitimement et canoniquement. Toute action impériale était placée sous le signe de l'économie. Ils sont délégués du Christ au gouvernement et au salut[167]. Ils pouvaient ainsi prononcer l'adoucissement des peines arrêtées par les assemblées des évêques (notamment celle de l'excommunication)[168]. Dans la procédure d'accorder une grâce, une *économie,* leurs compétences s'étendaient même aux questions de nature religieuse et pas seulement juridique[169]. Pour Pierre RAÏ, avec les lois impériales, *l'oíκovομία* ou la *dispensatio* sera utilisée pour rétablir la paix sociale fragilisée par les querelles religieuses[170]. Notons que ces interventions impériales étaient plus visibles en Orient qu'en Occident, après le transfert de la Capitale de l'Empire (de l'Occident en Orient).

La recherche de la paix par la mitigation ou la relaxation de la loi n'était pas l'apanage des seuls empereurs. Sans sacrifier aux dogmes, les Pères de l'Église ont admis eux aussi que, pour servir la nécessité de la paix sociale et pour l'utilité de l'Église, l'on pouvait tempérer la rigidité des canons en usant d'économie[171].

En parlant de la nécessité de la paix sociale et de l'unité de l'Église, nous évoquons une fois de plus l'activité des Pères dans leur lutte contre les hérésies et les schismes. Ces derniers, comme nous l'avions déjà noté plus haut, constituaient une menace pour l'unité sociale et ecclésiale.

Or, dans l'adoucissement de la rigueur de la loi par *l'oíκovομία* ecclésiastique, il n'était pas question de porter atteinte aux canons des apôtres. De même, les prescriptions des Pères, parce que conformes aux enseignements des apôtres, constituaient, elles aussi, une

---

131, du 14 mars 545. Selon Martin JUGIE, hormis les *Constitutions* insérées dans le Code, 33 Novelles au moins traitent des choses ecclésiastiques, cf. col. 2278.

[166] *Supremus Ecclesiae tutor* (Le plus haut défenseur [protecteur, gardien] de l'Église).

[167] Cf. Gilbert DAGRON, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », *art. cit.,* p.15.

[168] Cf. Jean GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p.119-120.

[169] Jérôme KATSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique, op. cit*., p.134

[170] Cf. Pierre RAÏ, « L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XIe siècle. Recherches historiques et canoniques », *art. cit*., p. 319

[171] Cf. *Idem*, p. 321.

norme sûre pour le salut et pour le bon gouvernement de l'Église. Elles ne devaient donc pas être changées.

Ainsi, face aux hérétiques et aux schismatiques, les communautés ecclésiales étaient confrontées à deux impératifs : d'une part la sauvegarde de l'intégrité des canons et de la doctrine apostolique et, d'autre part, la préservation du bien public, entendons par là la paix sociale et ecclésiale. La bonne administration requiert qu'on se plie alors aux exigences de la nécessité et qu'on cherche à trouver un moyen capable de concilier les deux impératifs en question. L'application de *l'οἰκονομία* ecclésiastique face aux exigences du bien commun était donc considérée comme l'un des moyens de conciliation de ces deux impératifs. Elle justifiait les concessions des dispenses et des assouplissements de la loi, atténuant ainsi l'observance stricte et rigoureuse de la norme des canons[172].

Ainsi, pour Cyrille d'Alexandrie (412-444), *l'οἰκονομία* ecclésiastique doit être comprise comme *une déviation de la règle commune du droit voulue par la force des choses, sans préjudice de l'intégrité des canons à sauvegarder* à tout prix[173]. Elle est justifiée par des circonstances graves[174]. Le but poursuivi doit être d'ordre général, c'est-à-dire le bien public[175] : l'unité des chrétiens, le progrès du christianisme, la paix des Églises, les troubles à

[172] Dans ce contexte, il est important, nous semble-t-il, de nuancer l'affirmation de Raoul NAZ pour qui, au premier siècle, « les moyens de contrainte utilisés par l'Église avaient une efficacité telle qu'ils lui permettaient de faire observer sa loi d'une façon plus habituelle. C'est quand l'efficacité de ses moyens s'est atténuée que, pour le bien des âmes et par la miséricorde, l'Église a préféré suspendre le caractère obligatoire de sa loi dans le cas où elle croyait ne pas pouvoir en imposer le respect.» Raoul NAZ, « Dispense », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1947, col. 1286. La nécessité et l'utilité ecclésiale ne peuvent pas expliquer la faiblesse du pouvoir coercitif de l'Église que souligne Raoul NAZ.

[173] Cf. Cyrille d'Alexandrie, *lettre* 76, *P.G.* t. LXXVII, col. 358 : « *At nos, qui ad curam et medicinam faciendam vocati sumus (da enim hoc mihi, ut pro animi mei dolore libere dicere possim), ne accessio vulnerum fiamus, sed potius opinion eam, qua temaritatem aliorum secuti esse videri possimus, fugiamus…* » (Mais quant à nous qui sommes appelés à appliquer un soin et un remède (en effet accorde-moi ceci, que je puisse m'exprimer librement en fonction de la souffrance de mon âme), afin que nous ne devenions pas une source d'accroissement des blessures, mais fuyions plus certaine opinion, par laquelle nous puissions paraître avoir suivi la témérité des autres…)

[174] Cf. Cyrille d'Alexandrie, *lettre* 58, *P.G.* t. LXXVII, col. 322 : « *…indulgentes ei, atque ut convenientes in his rebus moderatio teneatur, non nimium diligenter in eos qui resipiscunt, inquirentes. Res enim, ut dixi, magnae eget moderationis.* » (…ceux qui se livrent à une enquête approfondie des indulgences, pour que s'accordant dans ces choses la modération soit tenue, non moins diligemment contre ceux qui se repentent. En effet l'affaire, comme tu l'as dit, requiert une grande modération).

[175] Cf. Cyrille d'Alexandrie, *lettre* 72, *P.G.* t. LXXVII, col. 346 : « *Dispensatio vero in his optima res est et sapiens.* » (En vérité l'office d'économe [de dispense] dans ceux-ci est une sage et meilleure chose).

éviter[176]. Plus tard au IX^e siècle, Théodore Studite soutiendra les mêmes thèses que Cyrille d'Alexandrie. *L'oίκονομία*, pour Théodore Studite, s'oppose à *l'akrivie,* c'est-à-dire à l'observance impérative de la loi.[177] Elle est un écart du droit admis pour un moment, à condition qu'on ne porte pas atteinte à ce qui est prescrit, qu'on évite tout dommage, qu'on y soit contraint par des circonstances graves et qu'on agisse pour une fin légitime qui se réfère en principe au bien public de l'Église[178].

L'adoucissement de la loi restera intimement lié à la théorie de l'état de nécessité. Le bien public, ou même une utilité grave, permettait d'abroger la norme, de la modifier, à plus forte raison de ne pas l'appliquer dans des circonstances exceptionnelles[179]. C'est ce qui fait dire à Pierre RAÏ que :

> « L'économie, au début, se présente comme un moyen de bonne administration, inspiré et justifié par la loi de la nécessité, et se réclame de la vertu de prudence. On s'en servait pour justifier certaines concessions ou mitigations de la norme commune et habituellement du droit en vue du bien commun. La prudence présidait à l'application de ces principes et à l'évolution du concept primitif »[180].

---

[176] Cf. Cyrille d'Alexandrie, *lettre* 59, *P.G.* t. LXXVII, col. 323 : « *Ego, pacem quae per Christum praestita est Ecclesiis firmare volens, oro quidem ut cuncti hanc habeant intentionem, ...*» (Quant à moi, voulant affermir la paix qui a été établie par le Christ pour les églises, je prie pour que tous aient cette intention…)

[177] La notion de l'*Akrivie* est complexe. Elle tient à la complexité des « corpus canoniques » des Églises orthodoxes. Outre les écrits du Nouveau Testament, ces « corpus canoniques » sont constitués des canons apostoliques, des canons de sept premiers conciles, ceux des conciles locaux, des pères de l'Église, des décisions synodales, des novelles impériales relatives aux affaires ecclésiastiques, des commentaires des canonistes orthodoxes, auxquels il faut ajouter les chartes légales et le règlement de chacune des Églises orthodoxes. Cf. *Supra*, p. 87 (Conclusion du chapitre premier). Ces recueils forment le *Nomocanon* orthodoxe. Ce dernier est un recueil canonique mixte qui contient, outre des canons ecclésiaux, un grand nombre de lois impériales concernant exclusivement les affaires et le domaine ecclésiastiques. Les canons y sont disposés non pas de façon chronologique, mais par thèmes. Par l'*Akrivie*, on qualifie l'exactitude rigoureuse des choses (*Jus strictum*). Dans le domaine de la tradition canonique de l'Église, il a un sens strict, notamment en ce qui concerne l'adoption exacte (juste) des ordres des canons et des règlements ecclésiastiques dans la praxis pastorale et la vie ecclésiale. L'*Akrivie* s'entend donc comme l'observance de ce qui est admis unanimement, soit par toute l'Église orthodoxe universelle, soit par chacune des Églises. Parallèlement, son synonyme dans la perspective du salut de l'homme s'appelle *oίκονομία.* C'est ainsi que les deux termes sont employés pour désigner deux attitudes de l'Église, lorsqu'elle fait usage des moyens de salut qu'elle possède. Cf. Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Cours de Droit Canon. Introduction aux sources de la tradition canonique de l'Église. Aide –Mémoire*, Institut de théologie Orthodoxe « Saint Serge », Paris, 1995, p. 212 (Dactyl.).

[178] Cf. Théodore Studite, *Lettre,* 1, 23, *P.G.*, t. XCIX, col. 982B; 1, 24, *Idem,* col. 986 C; 1, 25, *Idem,* col. 990B; 1, 28, *Idem,* col.1002D; 1, 49, *Idem,* col. 1090ABC.

[179] Cf. Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain IV^e- V^e siècles*, Paris, Ed. Sirey, (*Coll. Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, t. III)*, 1958 (avec mise jour 1990), p. 479.

[180] Cf. Pierre RAÏ, « L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XIe siècle. Recherches historiques et canoniques », *art. cit.*, p. 326.

L'Église d'Afrique du Nord, en proie au schisme donatiste, est l'occasion pour Augustin d'Hippone (345-430) de préciser, pour l'Occident, le sens de l'économie en vue du bien public. Dans sa lutte contre les Donatistes, Augustin d'Hippone fait souvent mention, dans ses différentes lettres, de la notion de la miséricorde et de l'indulgence pour l'unité de l'Église et la paix sociale. Dans son *Commentaire de la première épitre de Saint Jean,*[181] il propose la *correction fraternelle*, lorsque surviennent des différends dans la communauté ecclésiale[182]. Pour Augustin, *la charité est à la racine des actes des hommes*[183]. Cette exhortation n'a rien de juridique. La *correction fraternelle* est un précepte à caractère moral. Cependant, la miséricorde et l'indulgence qui l'expriment dans un cas concret renvoient, d'une façon ou d'une autre, à la notion de l'économie.

De même, dans sa lettre à Marcellin (412)[184], Augustin développe la doctrine sur la *charité* (*l'Amour*). Plaidant en faveur des Donatistes pour qu'un châtiment moins cruel leur soit infligé, il compare la *charité* à une mère :

> « La *charité* est comme une mère qui aime ses enfants, sans prédilection pour l'un plus que pour l'autre, mais à proportion de leurs besoins. Elle préfère donc les faibles aux forts, parce qu'elle voudrait qu'ils devinssent forts à leur tour ; mais elle ne néglige pas les derniers, et si sa sollicitude pour eux n'est pas pour le moment aussi vive, c'est qu'elle est sans inquiétude à leur égard »[185].

Dans le but de favoriser l'unité de l'Église et la paix sociale, Augustin, écrivant à Boniface (environ l'an 417)[186], préconise le retour des Donatistes dans l'Église. Et pour atteindre cet objectif, il recommande l'application des lois impériales, si cela s'avère nécessaire : « On agit donc miséricordieusement à leur égard, lorsque par ces lois de l'empereur on les retire malgré eux de cette secte, où, par les leçons trompeuses du démon, ils

---

[181]Augustin, *Commentaire de la première épitre de Saint Jean*, *Traité*, introduction, traduction et notes de Paul AGAËSSE, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 75), 1961, p.312-335.

[182] Cf. *Idem, Traité 7*, 8, p. 327-329.

[183] Il le dit : « *Dilige, et quod vis fac : sive taceas, dilectione taceas ; sive clames, dilectione clames ; sive emendes, dilectione emendes ; sive parcas, dilectione parcas : radix sit intus dilectionis…* » (Aime et fais ce que tu veux : si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour ; aie au fond du cœur la racine de l'amour…), *Idem*, p. 329.

[184] Augustin, *Lettre à Marcellin*, *Œuvres complètes*, t. V, traduit en français par PERONNE, VINCENT, ÉCALLE, CHARPENTIER et BARREAU, Paris, Librairie de Luis VIVÈS, 1870, p. 187-191.

[185] *Idem*, p. 190.

[186] Augustin, *De correctione Donatistarum liber, Œuvres complètes, op. cit.,* p. 547-579. Augustin adresse cette lettre à Boniface (Tribun militaire, c'est-à-dire officier supérieur d'une légion romaine, dans l'Antiquité romaine), lui demandant de défendre l'Église et les Chrétiens contre les persécutions donatistes. Il recommande à Boniface d'inciter les donatistes à revenir à l'unité de l'Église : « Mettez tous vos soins, tout votre zèle pour les tirer de leur égarement, et les faire rentrer dans le sein de l'Église… », *Idem,* p.579.

ont appris tant de mal, afin de les guérir dans le sein de l'Église catholique, où peu à peu ils s'accoutument à ses saintes mœurs et à ses salutaires leçons »[187].

Il se montre conciliant au sujet du baptême des Donatistes : « Nous respectons cette marque dans ceux que nous recevons, et c'est pourquoi nous ne leur donnons pas un nouveau baptême »[188] Sur la qualité (la validité) du sacrement de l'ordre que reçoivent les clercs et évêques, Augustin écrit : « Cela, répondons-nous, ne serait pas (accepté), il faut l'avouer, et ne devrait pas l'être, si cette indulgence n'était pas composée par le bienfait de la paix. » [189] De fait, il reconnaît l'importance, dans certains cas, de porter atteinte à la sévérité de la discipline de l'Église car si cette dernière a établi qu'après la pénitence de quelque crime nul ne serait reçu ou maintenu dans la cléricature[190], ce n'est pas parce qu'elle désespérait de l'indulgence et de la miséricorde divine, mais elle voulait conserver ainsi à la discipline ecclésiastique toute sa force et sa sévérité[191]. Cependant, dans certains cas :

> « Des schismes et des divisions d'une haute gravité, écrit Augustin, il ne s'agit pas du péril d'un seul homme, mais de la perte et de la ruine de peuples entiers, on doit relâcher quelque chose de la sévérité (adoucissement à la sévérité de la loi), et apporter une charité plus grande, pour guérir de plus grands maux »[192].

Toutefois, pour Augustin, l'unité publique de l'Église n'exclut pas forcement l'utilité privée[193]. Cette position nuance ainsi l'affirmation de Louis THOMASSIN selon laquelle : « Les dispenses autorisées par les papes et par les saints Pères étaient pour l'utilité publique, et nullement pour la satisfaction des particuliers »[194]. D'ailleurs, pour Anne LEFEBVRE-

---

[187] *Idem*, p. 556.
[188] *Idem*, p. 563.
[189] *Idem*, p. 563.
[190] Cf. canon 1 du concile de Carthage (419).
[191] Cf. Augustin, *De correctione Donatistarum liber*. p. 575.
[192] *Ibidem.* La *dispensatio* est une blessure faite à l'Église pour son unité et la paix sociale.
[193] Cf. Augustin, *Lettre à Marcellin*. *op. cit.*, p.568.
[194] Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, *op. cit.*, p.88. Un refus devenu historique est celui de Nicolas le Mystique (patriarche de Constantinople 901-907 et 912-925) dans la controverse qui l'oppose à Léon VI, l'empereur byzantin. En effet, l'Église grecque, selon Émile AMANN, avait gardé plus aigu que l'Église romaine le sens de l'unité du mariage. L'antiquité chrétienne n'avait jamais vu d'un œil très favorable les secondes noces. La législation grecque, qui déjà frappait de certaines sanctions le second mariage, était fort sévère pour la troisième union ; tout en reconnaissant sa validité, elle infligeait à qui la contractait des pénitences assez rudes, elle se refusait à envisager même l'hypothèse de quatrième noce. La législation impériale avait plus d'une fois sanctionné le droit ecclésiastique (cf. *Nov.* XXII : « C'est aux premières noces que vont les honneurs… » Et *Nov.* XC : « Une seconde union souille le lit conjugal… » En dépit de la loi civile et de la règle canonique, l'Empereur contracta mariage avec Zoé sa maîtresse avec laquelle il avait déjà un enfant (le futur Constantin VII). Malgré le droit d'user d'économie exercé par le pape Serge III, Nicolas s'opposa vigoureusement à cette légitimation du quatrième mariage impérial. La raison de cette opposition n'est pas dans la légitimité de la dispense. Celle-ci, selon lui, a pour but de délivrer du

TEILLARD : « Si l'utilité de l'Église (entendez par là l'utilité publique), reste première, la dispense fait également place à l'utilité privée, dans le souci notamment de ne point rendre trop difficile aux hommes le salut de leurs âmes »[195].

La distinction entre la dispense en vue de la paix sociale et celle pour l'utilité privée est au cœur du débat historique entre les dispenses *ante factum (a posteriori), ad faciendum* et *post factum (a priori)*. En effet, la dispense *post factum* est un acte à effet rétroactif qui, pour éviter une pénalité à quelqu'un ou empêcher la nullité d'un acte, suspend rétroactivement l'application de la loi et rectifie du même coup toutes les conséquences que cet acte a produites. C'est la dispense accordée après que la faute ait été commise. C'est la validation après coup d'actes accomplis en violation de la loi[196]. La dispense *ante factum* en est donc le contraire. C'est celle accordée pour la validité de l'acte à poser ultérieurement qui serait non conforme à la loi.

D'aucuns ont soutenu, Louis THOMASSIN en l'occurrence, que : « Les anciennes dispenses (c'est-à-dire jusqu'au XII[e] siècle) n'étaient accordées qu'après que les fautes avaient été faites, et lorsque la réparation en eût été plus dangereuse à l'Église que les fautes mêmes »[197].

---

péché et non de le faire commettre. Cette dispense du Pape Serge III (904-911) accordée à l'empereur Léon VI confirme bien ce que dit Louis THOMASSIN. Elle est justifiée par l'utilité publique. Cf. Émile AMANN in Augustin FLICHE et Victor MARTIN (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, t. VII, Paris, Bloud et Gay, 1940, p. 116-120.

[195] Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : la dispense en droit canonique », *art. cit.*, p. 12.

[196] Cf. Raoul NAZ, « Dispense », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t.IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1286 ; Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.*, p.87.

[197] Louis THOMASSIN, *op. cit.*, p.87. Cette position sera défendue plus tard par les gallicans avec Pierre de MARCA, *Dissertationum de Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de Libertatibus Ecclesiae Gallicanae libri octo. Quibus accesserunt ejusdem auctoris Dissertationes Ecclesiasticae varii argumenti, necnon J.H. Boehmeri selectae observationes, libros de Concordia illustrantes...*, Venetiis, Roboreti, 1763 p. 114 : « *Ceterum hic repetendum est, quod initio adnotavi, nullum edi posse testimonium, quo doceatur, a veteribus veniam infringendi canonis alicui collatam fuisse, sed tantum infracti. Ea scilicet canonum & decretorum erat reverentia, ut ea violari a quoquam aequo animo Pontifices ferre non possent ; quin potius statim canonica poena reos convictos plecterent, nisi necessitatis aut publicae utilitatis manifesta ratio aliud suaderet…* » (Du reste ceci doit être répété parce que je l'ai fait remarquer au début, nul témoignage ne peut être mis à jour pour que cela soit enseigné, que le pardon ait été accordé à chacun des ariens de briser le canon, [mais tout autant en être brisé]. On peut aisément se rendre compte que cela était une bienveillance des décrets et des canons, pour que les Pontifes ne puissent pas supporter par quelque égalité d'âme que ceux-ci soient violés ; bien plus ils puniraient par la peine canonique les accusés culpabilisés, sinon par la manifestation de la nécessité ou de l'utilité publique la raison souhaiterait tout autre chose…)

Cette affirmation a pour principale conséquence le fait que toutes les dispenses accordées dans le cadre de l'utilité publique seraient des dispenses *post factum*. Or, ne retenir que la forme *post factum* ferait de ces dispenses de simples arrangements dans le but de maintenir la paix et la concorde sociale, le salut des âmes n'étant pas pris en compte. L'affirmation de Louis THOMASSIN est rejetée par Raoul NAZ qui la juge excessive et pour qui : « On trouve, dès les temps les plus reculés, de véritables dispenses *ad faciendum* »[198]. Il est peut être juste de dire qu'à cause des hérétiques et des schismatiques à recevoir dans la communauté de l'Église, les dispenses *post factum* ont été longtemps les plus nombreuses.

Pour Raoul NAZ, ces deux formes de dispenses ne s'excluent pas. La pratique des dispenses *ad faciendum* ou *ante factum* sont aussi attestées par des historiens[199]. L'élection de Saint Ambroise de Milan est l'un des exemples des dispenses *ad faciendum*. Il est élu évêque de Milan alors qu'il n'était que catéchumène. Il reçut le baptême, les ordres et la consécration épiscopale. Et pourtant, une telle pratique était interdite par saint Paul dans sa lettre à Timothée[200]. De même, quelques *Actes* de certains pontifes romains recueillis par GRATIEN, nous le dirons peut être loin, confirment la pratique et l'octroi de la dispense *ad faciendum*[201] : le Pape Sirice (384-399) autorise, en 384, un prêtre à exercer son ministère reçu illégalement à cause de la bigamie[202]. Le pape Gélase I[er] (492-496) permet aux évêques de Lucanie d'élever à la cléricature, vues les circonstances présentes, et la loi contraire demeurant toujours en vigueur, des personnes qui légalement n'eussent pas été promues.[203] Pélage II (578-590),

---

[198] Cf. Raoul NAZ (dir.), « Dispense », dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique,* t. I/1et 2. *Introduction, règles générales, des personnes,* 2[e] éd. revue, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 212.

[199] Cf. Raoul NAZ, « Dispense », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1286.

[200] Cf. *Idem*, p. 212. Référence est faite ici au texte de la première épitre de saint Paul à Timothée (1 Tm. 3, 1-7) : « Celui qui aspire à la charge d'épiscope désire une noble fonction. Aussi faut-il que l'épiscope soit irréprochable, mari d'une seule femme, qu'il soit sobre, pondéré, courtois, hospitalier, apte à l'enseignement, ni buveur ni batailleur, mais bienveillant, ennemi des chicanes, détaché de l'argent, sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne. Car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu ? Que ce ne soit pas un converti de fraîche date, de peur que, l'orgueil lui tournant la tête, il ne vienne à encourir la même condamnation que le diable. Il faut en outre que ceux du dehors rendent de lui un bon témoignage, de peur qu'il ne tombe dans l'opprobre et dans les filets du diable ».

[201] Cf. aussi chez Raoul NAZ, « Dispense », *art. cit.*, p. 212.Voir aussi Maria Albert STIEGLER, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht. op. cit.,* p. 29-33 ; Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge. op.cit*., p.14 et Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op.cit.,* p. 14-15; 21-28.

[202] Cf. D. 50 a.c. 56 : « *Bigamus, penitens, videuae maritus, sacrae militae se ingrerens, sine spe promotionis in suo ordine permaneat.* »

[203] Cf. D. 55 c. 1: «*Qui de monasterialibus disccplinis ad clericale munus accedit et de laicis, anteacta eius vita examinetur.* » (Celui qui des disciplines monastiques et de disciplines laïques accède à la charge cléricale sa vie

accorde l'élévation au diaconat à un veuf qui avait dans sa viduité des relations illégitimes[204]. Saint Grégoire le Grand (590-604) concède aux Anglo-Saxons nouvellement convertis de pouvoir contracter mariage dans les degrés prohibés au-delà du quatrième[205].

En matière de la dispense *ad faciendum*, la théorie de Martin I^er^ (649-655) reste la norme de référence au VII^e^ siècle :

> « En effet, le canon a su attribuer le pardon lors des persécutions des époques d'afflictions, pendant lesquelles le mépris ne l'a pas emporté, réfutant la collusion avec la partie adverse, mais une pénurie bien plus sévère qui contraint à laisser passer à côté de la nécessité une grande indulgence »[206].

Dans la suite de nos analyses, la question qui se posera ne sera plus celle de la justification du fondement et de la nécessité de *l'οἰκονομία* ecclésiastique. L'existence et la pratique de *l'οἰκονομία* ecclésiastique ayant été démontrées, la nécessité publique et la sauvegarde de la conformité à la doctrine apostolique étant garanties, la nouvelle préoccupation dans l'article suivant sera celle des origines du cadre juridictionnel de l'*οἰκονομία* et de la *dispensatio*, soit la compétence de l'autorité ecclésiastique à adoucir la rigueur de la loi.

### Article 2. Les origines de notions juridictionnelles de l'*οἰκονομία* et de la *dispensatio*.

Comme nous venons de le voir, *l'οἰκονομία* ecclésiastique chez les Pères de l'Église ne se réfère à aucune norme positive rigoureusement codifiée. Celle-ci faisant défaut, les canons des apôtres, des conciles œcuméniques, des synodes locaux et les circonstances particulièrement graves justifient, de façon générale, sa pratique dans l'Église, spécialement en Orient. La loi n'étant pas définitivement fixée, la doctrine de la compétence de l'autorité reste, elle aussi, imprécise.

---

antérieure sera examinée). Traduction libre. La Lucanie était la région de l'Italie ancienne, qui s'étendait du golfe de Tarente (Sud Est) à la Campanie (Sud Ouest).

[204] Cf. D. 34 a.c.7 : « *Qui post mortem uxoris de ancilla filios habeurit diaconus fieri permittitur*. » (Il lui est permis d'être consacré diacre, celui qui aurait eu des enfants de sa servante après la mort de son épouse) Traduction libre ; D. 34 c. 7 ; D. 34 d. p. c.7.

[205] C.35 q.2 et 3 c.20 : « *Quedam lex Romana permittit, ut siue frater et soror, seu duorum fratrum germanorum, seu duarum sororum filius et filia miscanthus…* » (Une certaine loi romaine permet que soit [marié] soit le fils et la fille de deux sœurs, soit de deux frères germains, soit le frère et la sœur…) Traduction libre.

[206] Martin, *Lettre 5*, *P.L.*, t. LXXXVII, col. 159B: « *Novit enim canon afflictorum temporum persecutionibus veniam tribuere, in quibus contemptus non praecessit, praevaricationem redarguens, sed angustia magis et penuria, quae propter necessitatem ex misericordia cogit multam diligentiam praetermittere.* »

Néanmoins, il est souvent affirmé que *la dispensatio* a été accordée par les évêques dans les limites de leurs diocèses et par les conciles provinciaux qui, quelquefois, recouraient à l'arbitrage de l'Évêque de Rome. Cette affirmation générale couvre, pour l'Église, plusieurs siècles de tâtonnements, avant l'établissement du statut *juridique* de la dispense, du moins en Occident (au XII[e] siècle)[207]. Nous y reviendrons[208]. La formation de la juridiction en matière d'*οἰκονομία* ou de *dispensatio* est logiquement liée aux exigences de la constitution lente et progressive du gouvernement interne des communautés ecclésiales.

Il importe ici de présenter les grandes lignes de ce cadre juridictionnel, même s'il faut se limiter à un survol rapide et renoncer à la discussion critique[209]. Ci-après, nous nous proposons donc d'analyser les origines des différents degrés de la constitution hiérarchique de l'Église et fixer, corrélativement, pour chacun d'eux, la compétence des auteurs de la dispense.

### §.1. Des Églises locales et échanges intra-ecclésiaux.

Les évêques avaient-ils accordé des dispenses ? Au regard des analyses de Raoul NAZ et de Louis THOMASSIN[210], cela est une évidence. Ce pouvoir est intrinsèquement lié à la conception primitive de l'Église locale.

---

[207] Yves CONGAR, « Propos en vue d'une théologie de l'«économie dans la tradition latine », *Ir.*, t. II, 1972, p. 188.

[208] Voir *infra*, p. 266.

[209] Outre les études que nous citerons tout au long de nos analyses, plusieurs études ont été menées sur cette question : Louis DUCHESNE, *Églises séparées***,** Paris, A. Fontemoing, 1905 ; JOANNOU, Périclès-Pierre, *Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Église orientale jusqu'au IX[e] siècle*, Rome, Grottaferrata, 1962 ; Francis DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Éd. du Cerf, 1964. L'on peut aussi consulter certains travaux en grec : PHEIDA, Iō., *Proÿpothesis diamorphōseōs tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn : epidrasis tōn psesbeiōn timēs kai tu dikaiōn tōn cheisotoniōn epi tēs exelixeōs tēs ekklēsiastikēs dioikeseōs achri kai tēs 4. Oikumenikēs Synodon (451)*, Athēnai, 1969 (PHEIDA, J., *Présupposés de la formation de l'institution de la pentarchie des patriarches. Influence des privilèges d'honneurs et du droit des ordinations sur le développement du gouvernement ecclésiastique jusques et y compris le quatrième concile œcuménique (451)* (en grec), Athènes, 1969 ; ID., *Historikokanonika problēmata peri tēn leiturgian tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn : hē en mesō tōn papikōn kai politeiakōn antikanonikōn taseōn kanonikē leiturgia tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn kai hē epidrasis tutu epi tu synodiku systēmatos (451 - 453)*, Athēnai, 1970 (*Problème historico-canonique concernant l'exercice de l'institution de la pentarchie des patriarches entre les tendances anti-canoniques papales et politiques et son influence sur le système conciliaire (451-553),* Athènes, 1970 ( en grec, traduction libre).

[210] Raoul NAZ, « Dispense », *art. cit*., col. 1286 ; Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.,* p. 82.

Selon Bernard DUPUY, la vie ecclésiastique, au cours de deux premiers siècles, était centrée sur la vie de la communauté locale[211]. C'est dire que l'Église qui, au fil du temps et des événements, sera considérée comme *Une, Sainte, Catholique et Apostolique,* a commencé par prendre chair en des lieux déterminés. L'Église locale gardera toujours cette référence à un lieu. Elle sera ainsi appelée : l'Église de Dieu à *Antioche, Corinthe, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée, Magnésie du Méandre, Tralles, Rome, Philippes,...*[212] Toutes ces Églises locales sont des communautés dans lesquelles, selon les termes de Jean-Marie Roger TILLARD, « rien ne manque de ce qui, de la part de Dieu, constitue *l'Ekklesia* »[213]. L'Église locale possède, d'après cette conception primitive, la plénitude de la catholicité. Cette idée de l'Église de Dieu dans un lieu est bien décrite dans l'épitre à *Diognète* :

> « […] les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements…Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxes de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est patrie et toute patrie une terre étrangère »[214].

Force nous est de constater par ailleurs que ces Églises, locales soient-elles dans leur nature, ne se définissent pas par rapport à elles-mêmes. Elles ont presque toutes une référence apostolique, parce que se considérant comme nées de l'impulsion de l'événement de la Pentecôte. En ce sens, toute Église, écrit Bernard DUPUY, est fondée sur les apôtres ou rattachée à des sièges fondés par les apôtres. L'ecclésiologie qui domine vers la fin du II^e^ siècle et au début du III^e^ siècle est essentiellement une ecclésiologie de la succession

---

[211] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *Ist.,* 4, 1987, p. 363.

[212]Cf. Jean-Marie-Roger TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 42. Au sujet de ces différentes Églises locales, lire : Ac. 13, 1 (Antioche) ; 1 Cor. 1, 2 ; 2 Co. 1, 1 (Corinthe) ; Ap. 2, 8 (*Smyrne*) ; Ap. 2, 12 (Pergame) ; Ap. 2, 18 (Thyatire) ; Ap. 3, 1 (Sardes) ; Ap. 3, 7 (Philadelphie) ; Ap. 3, 14 (Laodicée), IGNACE d'Antioche, *Epistola ad Magnesios, PG.,* t. V, col. 666-674 (Magnésie du Méandre) ; ID., *Epistola ad Trallianos, PG.,* t. V, col. 674- 686 (Tralles) ; ID., *Epistola ad Romanos, PG.,* t. V, col. 686- 696 (Romains); ID., *Epistola ad Philadelphenses, PG.,* t. V, col. 693-708 (Philippes).

[213] Jean-Marie-Roger TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, op. cit.,* p. 43.

[214] *À Diognète,* introduction, édition critique, traduction et commentaire d'Henri Irénée MARROU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 33 bis), 1997, p. 63

apostolique. Chacune de ces Églises s'efforce de se situer dans une continuité doctrinale fondée sur un *charisma veritatis certum*[215].

Locales et apostoliques, ces Églises anciennes se comprennent aussi comme une *communio* en elles-mêmes.[216] Le sens aigu de l'épiscopat fera de l'évêque le symbole de l'unité et de la communion en matière doctrinale et disciplinaire. La recommandation d'Ignace d'Antioche (II[e] siècle) aux fidèles Smyrniotes exprime l'essentiel de la communion de l'évêque à son Église :

> « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme les Apôtres […] Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique […] Il est bon de reconnaître Dieu et l'évêque. Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu ; celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque sert le diable »[217].

L'autorité apostolique s'incarne dans l'épiscopat. Irénée de Lyon (III[e] siècle), en précise le sens :

> « C'est en effet là où furent déposés les charismes de Dieu qu'il faut s'instruire de la vérité, c'est-à-dire auprès de ceux en qui se trouvent réunies la succession dans l'Église depuis les apôtres, l'intégrité inattaquable de la conduite et la pureté incorruptible de la parole. Ces hommes là gardent notre foi au seul Dieu qui a créé toutes choses ; ils font croître notre amour envers le Fils de Dieu qui a accompli pour nous de si grandes *économies* […] »[218]

Pour Cyprien de Carthage (III[e] siècle) : « L'épiscopat est un, et chaque évêque en tient une partie en division. L'Église est une, tout en devenant multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité […] »[219].

---

[215] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine ». *Art. cit.*, p. 363. Pour Pierre BATIFFOL, les premières communautés étaient dès le premier jour assujetties à une autorité, celle des apôtres, à qui elles devaient leur naissance, qui leur avaient confié le *dépôt de la foi*, qui les avaient organisées… », Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri* : *Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, (Coll. *US*., 4), 1938, p. 4.

[216] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 39.

[217] Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes, VIII, PG*., t.V, col. 713-734, introduction et traduction de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 10), 1969, p. 139 :« *Omnes episcoporum sequimini, ut Jesus Christus Patrem ; et presbyterium, ut apostolos; …Illa firma gratiarum actio reputetur, quae sub ipso est, vel quam utique ipse concesserit. Ubi utique apparet episcopus, illic multitudo sit, quemadmodum utique ubi est Christus Jesus, illic catholica Ecclesia…* »

[218] Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 26, 5, PG. t. VII, col. 1056, éd. d'Adelin ROUSSEAU, t. II, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 100), 1965, p. 729.

[219] Cyprien, *Liber de unitate ecclesiae*, 5, *PL*., t. IV, col. 501: « *episcopatus unus est cuius a singulis in solidus pars tenetur. Ecclesia quoique una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur….* »

Chaque évêque, écrit André de HALLEUX, préside à la table du Seigneur et tient de son ordination sacramentelle un pouvoir plénier sur l'incarnation locale de son Église. Par lui, le Corps du Christ est personnifié[220]. L'importance et le rôle central de l'évêque dans son Église locale font dire aux historiens, en occurrence Cyrille VOGEL, que le droit de l'Église en vigueur aux II^e^ et III^e^ siècles est un *jus ecclesiasticum* à problématique essentiellement locale. Chaque Église élabore sa législation en fonction des besoins locaux[221].

De ce qui précède, il est normal que, pendant les trois premiers siècles, le pouvoir de dispenser ait été exercé par les évêques. En effet, ils dispensaient leurs sujets des canons et des lois apostoliques, lorsque la nécessité publique l'exigeait, sans faire intervenir ni le Siège de Rome, ni les conciles provinciaux, institutions qui, au II^e^ siècle, n'existent pas encore comme structure normative de recours. C'est du moins l'hypothèse formulée par plusieurs auteurs, malgré l'absence de preuves formelles[222].

Avant le Concile de Nicée I (325), note Bernard DUPUY, il n'y a pas, dans l'Église, d'instances de délibération et de conseil[223]. Pasteurs propres des Églises locales, les évêques n'étaient pas pour autant isolés. La communion au sein de l'Église locale se prolongeait dans la communion avec les autres Églises locales[224]. Celles-ci ne vivent pas cloisonnées, repliées

---

[220] André de HALLEUX, « L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe », *RThL*, 2, 1972, p. 179.

[221] Cf. Cyrille VOGEL, *Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du IIIe au IVe siècle* in Yves CONGAR et Bernard DUPUY, *Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éd. du Cerf, (Coll. *US.*, 39), 1962, p. 615-616 ; Cf. aussi Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit.*, p. 363 ; Melchior Edouard MOMBILI Thumaini, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III^e^ - V^e^ siècles) : Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain*, Roma, Pontificia università gregoriana, 2001, p. 34.

[222] Cf. Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t.IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.*, p.87. Pour Louis THOMASSIN, l'oppression où l'Église gémit jusqu'au troisième siècle, ne permettait pas aux évêques ni ce commerce libre avec l'Église romaine, ni une communication si facile avec les autres Évêques, ni la célébration des conciles provinciaux jusqu'au troisième siècle. Cf. *Ibidem*. Voir aussi Raoul NAZ, « Dispense », *art. cit.*, col. 1286. Aussi, le canon 12 [de Nicée I, 325] relatif à l'indulgence avec laquelle l'évêque traiterait les fidèles qui ont quitté les rangs des armées et qui auraient accepté d'accomplir dignement le temps de leur pénitence, ne doit-il pas être considéré comme l'une des preuves de la dispense accordée par les évêques ? Ce canon n'est-il pas la preuve d'une pratique de dispense accordée par les évêques au IIe siècle ? Les mêmes questions peuvent-elles être posées au sujet du canon 13 [de Nicée I, 325] relatif à ceux qui demandent à être reçus dans le sein de l'Église à l'heure de la mort. Comme il est dit d'ailleurs, ce canon ne fait qu'entériner une antique et traditionnelle loi (En règle générale, l'évêque doit donner l'eucharistie après enquête à toute personne qui, étant sur le point de mourir, la demande).

[223] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit.*, p. 362.

[224] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.*, p. 39.

sur elles-mêmes. Bien au contraire, dans la communion de la foi catholique, elles entretiennent entre elles des relations constantes, des relations personnelles[225].

Les consultations et les échanges de lettres et d'écrits entre les évêques seront des moyens efficaces pour entretenir cette communion des Églises locales. Il était donc important et même recommandé pour un évêque d'informer les évêques voisins et de recevoir leurs avis dans certaines circonstances[226]. Les nombreux conciles et synodes régionaux célébrés avant le premier concile œcuménique de Nicée témoignent de cette intense activité d'échanges entre les Églises[227].

L'abondante correspondance épistolaire donnera lieu à une forme *de coopération*[228]. C'est donc le début d'une *structuration de communion épiscopale*. En réalité, celle-ci est née de la vie ecclésiale au regard des problèmes concrets dans les relations intra-ecclésiales. Elle est apparue dans l'Église ancienne soit lorsqu'une partie de l'épiscopat était amenée à décider de questions concernant toute l'Église, soit lorsqu'une communauté locale se trouvait conduite à traiter des questions dont elle ne pouvait décider seule[229]. La *coopération* dont il est question ici est une réponse à des besoins ecclésiaux déterminés : la lutte contre les hérésies du II$^{e}$ siècle, notamment le gnosticisme, et la défense de l'orthodoxie par les grands sièges auxquels furent reconnu ce que la Tradition postérieure appellerait *les privilèges d'honneur*[230].

---

[225] Cf. Emmanuel LANNE, « Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles », *Ir.*, 34, 1961, p. 293. Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens dès II$^{e}$ et III$^{e}$ siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 1961. Dans cet ouvrage, l'auteur analyse certaines lettres des écrivains chrétiens.

[226] Ces échanges peuvent être des lettres de communion ou des lettres de paix que les Évêques rédigent pour les voyageurs ou les chrétiens qui changent de domicile, cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours. op.cit.,* p. 39 ; Jacques Paul MIGNE (dir.), *Les évêques apostoliques. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, traduction d'Adalbert-Gautier HAMMAN, Paris, 2000, p. 15-16.

[227] Parmi ces conciles régionaux, nous citons : les conciles de Carthage(251), de Rome (251), d'Antioche(264), d'Antioche (268), d'Antioche(269), de Carthage(290), d'Elvire (305-306), d'Ancyre(314), d'Arles,…

[228] Elie MELIA, « La pentarchie », *Ist.* 32, 1987, p. 342-343. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, t. I/1-4, texte grec d'E. Schwartz, traduction et annotation par Gustave BARDY, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 31), 2001. Dans le livre 4, 23, 1-13 par exemple, EUSÈBE donne quelques témoignage de ses échanges, spécialement les lettres de DENYS, évêque de Corinthe, p. 202-206.

[229] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit.*, p. 361.

[230] André de HALLEUX, « L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe », *RThL*, 2, 1972, p. 180. La description de la Gnose, en des termes les plus simples possibles, nous est donnée par Klaus SCHATZ : Elle est « caractérisée notamment par le fait qu'elle propose une compréhension plus profonde de la foi, accessible seulement à une élite d'initiés, transmise par des « traditions secrètes » et, de ce fait, soustraite à une médiation historique et à toute possibilité de vérification. La foi du simple chrétien n'est pour elle que le premier degré, primitif, où se trouve le débutant ; seuls ceux qui ont accédé à la connaissance pénètrent dans son sanctuaire. », Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 25. Contre

Elle est une expression de la vie des Églises locales plutôt qu'une *structure institutionnelle* établie dès les origines[231].

Cette *coopération* primitive qu'exerce le corps épiscopal ne supprime pas le pouvoir propre de chaque évêque. Elle est une structure dépourvue du pouvoir de juridiction dans le sens ultérieur qu'il prendra. Elle a néanmoins une autorité morale, un privilège d'honneur[232]. Par conséquent, en matière de dispense, la compétence de chaque évêque restera inchangée.

À ce stade, une question demeure sans réponse. C'est celle liée à *la dispensatio* ecclésiastique au plan régional. Quelle serait l'instance supérieure de recours dans le cas où la communion est perturbée ou, comme le dit si bien Klaus SCHATZ, « lorsque par exemple deux évêques se disputent un siège épiscopal au sein d'une communauté, ou lorsque des évêques des communautés différentes s'excommunient mutuellement ? »[233] Ces genres de situations trouveront réponses dans la mise en place d'une structure de *synodalité provinciale*.

Entre les IV^e^ et V^e^ siècles, les échanges intra-ecclésiaux évolueront peu à peu et donneront naissance à des institutions provinciales (institutions métropolitaines). Plusieurs canons des synodes provinciaux attestent de l'organisation antique des Églises locales en provinces[234]. Les canons des huit premiers conciles œcuméniques ont entériné cette organisation régionale des évêques et ont reconnu la tenue des synodes par province et l'autorité de l'évêque métropolitain. Ainsi, à son canon 4, le concile de Nicée I (325) dispose : « L'évêque doit être avant tout choisi par tous ceux de la *province* ; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'opposait, trois évêques absolument doivent se réunir et procéder à l'élection, munis du consentement écrit des absents […] »[235]

---

cet aspect de l'ignorance du mystère révélé du simple chrétien, on répond en mettant en relief la transmission ininterrompue de la tradition publique et accessible à tous.

[231] Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit.*, p. 361 (voir la note 2). Soit dit en passant, il est bien regrettable que la collégialité épiscopale soit aujourd'hui davantage comprise dans la perspective de l'ecclésiologie de l'Église universelle, ce qui ne met pas forcément l'accent sur cet aspect particulièrement local. Voir à ce sujet les analyses de Nicolas Koulomzine AFANASSIEFF, « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », *Ist.*, 4 (1957), p. 401-420.

[232] André de HALLEUX, « L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe », *art. cit.*, p. 180.

[233] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 40.

[234] Nous citons à titre d'exemple, le canon 9 du synode d'Antioche (341), les canons 3, 4, 5 du synode de Sardique (fin 343- début 344) et les canons 18 *in fine*, 76, 95 et 98 du synode de Carthage (419).

[235] Canon 4 : « *Episcopum convenit maxime quiem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari… » ;* Cf. aussi le canon 3 de Nicée II (786-787). Voir les textes dans Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale*

Et au canon 6 :

> « Que l'ancienne coutume en usage en Egypte, dans la Libye et la Pentapole soit maintenue, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie conserve la juridiction sur toutes *ces provinces,* car il y a le même usage pour l'Évêque de Rome. On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres diocèses leurs anciens droits »[236].

Le canon 25 de Chalcédoine (451) précise le temps de vacance d'un siège épiscopal et la compétence du métropolitain dans la convocation de l'assemblée épiscopale provinciale élective. L'organisation provinciale joue un rôle important dans la structuration de l'Église, principalement en Orient. Elle est l'instance immédiatement supérieure aux Églises locales et recouvre le plus souvent la province administrative[237]. Ainsi, dans la vie canonique, le concile provincial est une instance d'arbitrage des litiges. Il règle les excommunications et les questions disciplinaires concernant les laïcs et les clercs[238]. Il a la compétence, le cas échéant, de déposer un évêque pour cause d'hérésie ou pour d'autres défaillances. Sa compétence s'étend, en règle générale, aux questions concernant la foi ou la condamnation des hérétiques[239].

De ce qui précède, l'on peut dire que le pouvoir de dispenser a été, lui aussi réservé aux conciles provinciaux par l'agrément des évêques[240]. Les raisons données par Louis THOMASSIN pour justifier ce transfert de compétence, bien que simples en apparence, nous paraissent pertinentes :

> « Pour dispenser des lois, il ne fallait pas une moindre autorité que pour les faire. Le relâchement serait extrême en peu de temps, s'il était au pouvoir de chaque évêque de relâcher les lois quand il lui plairait. Il était difficile, écrit-il, que chaque évêque eût toute la lumière et toute la fermeté qui est nécessaire pour ne donner des dispenses que bien à propos.

---

*antique (IIe-IXe siècles*), *op. cit.,* p. 26.

[236] Canon 6 *: « Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim, eta ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo paralis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia serventur ecclesiis…* ». Voir *Idem*, p. 28.

[237] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 45.

[238] Cf. canon 2 de Constantinople I (381), canons 9, 17 et 19 de Chalcédoine (451), canon 6 de Nicée II (786-787), canon 17 de Constantinople IV (869-870).

[239] *Ibidem.*

[240] Canon 5 (Nicée I, 325) : « Pour ce qui est des excommuniés clercs ou laïcs, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine. Afin qu'un tel examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque province on tînt deux fois par an un synode, afin que tous les Évêques de la province étant réunis, on fasse toutes les enquêtes nécessaires ; ainsi que ceux qui de l'avis commun auraient désobéi à leur évêque soient justement considérés par tous comme excommuniés, jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir leur sentence…. ». Voir Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique (II^e^-IX^e^ siècles*), *op. cit.,* p. 27.

> Pour n'être pas obligé de faire si souvent le procès aux évêques pour les dispenses irrégulières, le meilleur était de réserver le droit de les donner au concile de la province »[241].

Il ne semble pas superflu de rappeler aussi qu'en raison d'hérésies, conserver la pureté de la discipline de l'Église était une tâche urgente et délicate. Ainsi, ces conciles provinciaux faisaient preuve de plus de rigueur et de fermeté que les évêques pris individuellement[242]. Dans cette nouvelle configuration juridictionnelle, les conflits se règlent le plus souvent dans la limite de la province où ils ont surgi[243].

Cependant, cette *collégialité* provinciale n'était pas sans soulever des divergences, des tensions et même des scissions entre les évêques. Ces scissions résultaient souvent de l'interprétation de la doctrine entre les décisions des conciles provinciaux et ceux en défaveur de qui elles étaient décrétées. Ce qui conduira naturellement à des procédures d'appel auprès des Églises dites patriarcales.

D'autre part, la condescendance et l'indulgence, fondements théoriques de l'*οἰκονομία* et de *la dispensatio* ecclésiastique, avaient besoin de s'appuyer sur une autorité apostolique, gage d'une action « juridique » authentique[244]. Pour ce faire, l'apostolicité de certains sièges importants sera évoquée pour justifier l'authenticité de la doctrine défendue et pour laquelle, tenant compte des circonstances, *une dispensatio* peut être accordée.

D'aucuns ne manquent pas de faire observer que les positions des historiens sur les origines de l'institution patriarcale divergent selon qu'on est catholique, protestant ou orthodoxe[245]. En effet, les historiens catholiques de la formation des patriarcats ont longtemps incliné à considérer cette institution comme une réaction négative, sinon schismatique, des orientaux contre la primauté pétrinienne du siège de romain. Les historiens protestants, de leur côté, rattachent l'organisation patriarcale du gouvernement ecclésiastique à la *mondanisation* de l'Évangile qui réconcilia l'Église post-constantinienne avec l'Empire

---

[241] Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.*, p. 85.
[242] Cf. *Ibidem*.
[243] Panagiotis BERNADAKIS, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius », *Échos d'Orient,* 6, 1903, p.30.
[244] André de HALLEUX, « L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe », *art. cit*., p. 180.
[245] *Idem*, p. 178.

romain et la culture hellénistique. Enfin, la tradition de l'orthodoxie maintient que la *pentarchie*, canonisée par les synodes œcuméniques et la législation impériale, naquit de besoins proprement ecclésiaux et se développa selon des critères authentiquement ecclésiologiques.[246] Nos propos ne visent pas à trancher ce vieux débat historique. Plusieurs études prennent position pour l'une ou l'autre affirmation[247].

En rapprochant ces diverses positions les unes des autres, il se dégage que l'un des points communs de toutes ces théories historiques est sans doute l'importance dont jouissaient certains sièges de la chrétienté. Ce qui implique, pour certains, leur origine apostolique[248]. Le canon 6 du Concile de Nicée I qui mentionne les patriarcats d'Alexandrie, de Rome et d'Antioche ne fait que certifier cette antique réalité. Cette triarchie obéit strictement au critère de l'apostolicité. C'est la première ébauche d'un pouvoir patriarcal dans l'Église universelle. La préséance d'honneur du siège de Jérusalem est reconnue par le canon 7 du concile de Nicée I en tant que point de départ de la foi naissante[249]. Et le siège de Constantinople, au canon 3 du Concile de Constantinople I (381), doit sa préséance par le fait qu'il abritait la résidence de l'empereur et de sa cour[250].

---

[246] *Ibidem*.

[247] Cf. Francis FROST, « Patriarcat », dans *CHAD.*, t. X, Paris, Letouzey et Ané, 1985, p. 795 : « La nouvelle organisation ecclésiastique de l'empire de Byzance a pour conséquence que celui-ci considère le pape comme patriarche de l'unique patriarcat d'Occident. L'Église universelle se trouve ainsi répartie en cinq grandes circonscriptions ecclésiastiques […] » ; Hervé LEGRAND, « Patriarcat » dans Raymond ARON et alii, *Encyclopaedia universalis. Corpus*, t. XVII. *Ordinateurs – Phase*, Paris, 1996, p. 637: « Les patriarcats sont des regroupements plus ou moins centralisés de diocèses qui se sont formés *empiriquement,* entre le IV$^{e}$ et le V$^{e}$ siècle, autour de quelques grands sièges épiscopaux…sous l'influence de facteurs à la fois *religieux, culturels et politiques.* » ; Elie MELIA, « La pentarchie », *art. cit*., p. 343 : La pentarchie est « un souci d'harmonisation avec les structures territoriales et administratives civiles. Cela avait un prolongement « politique ». Voir aussi Emmanuel LANNE, « Église locales et patriarcats à l'époque des grands conciles », *art. cit.*, p. 298.

[248] Emmanuel LANNE, « Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles », *art. cit.*, p. 298.

[249] L'importance de ce canon vient du fait qu'il règle le cas particulier de l'Église de la Ville Sainte. Point de départ de la foi chrétienne, Jérusalem est considérée comme le siège épiscopal du premier Évêque de l'Église naissante. C'est une coutume immémoriale qui est ici reconnue. Pour le résumé de ce fait historique, cf. Emmanuel LANNE, « Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles », *art. cit*., p. 300 ; EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, t.1/1-4, *op. cit.*, (Voir le livre 3, 4, 1-6, p. 100-101).

[250] Canon 3 de Constantinople I (381) : « Que l'Évêque de Constantinople est le second après celui de Rome. Cependant l'Évêque de Constantinople aura la préséance d'honneur après l'Évêque de Rome, puisque cette ville est la nouvelle Rome.», Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique (II$^{e}$-IX$^{e}$ siècles*), *op. cit.*, p.47-48. Le privilège d'honneur du patriarcat de Constantinople est un fait historique né d'une situation particulière. En 330, Constantinople est établi, par Constantin, résidence de l'Empereur. En 451, il devient le siège du patriarcat d'Orient. Importante ville impériale, Constantinople devient rapidement une capitale politique, religieuse et intellectuelle de l'Empire byzantin. Avec le canon 2 du Concile de Constantinople I (381) apparaissent alors les terminologies de la *délimitation de la juridiction diocésaine* et de la *primauté* (des grands sièges d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople). Le canon 3 de Constantinople dit de la ville impériale qu'elle est la *Nouvelle Rome* par opposition à l'*Ancienne Rome*. Ce canon accorde à l'Évêque de Constantinople le deuxième rang de préséance après l'Évêque de Rome. C'est le Canon 28 du Concile de Chalcédoine (451) qui

Somme toute, certains patriarcats sont d'origine apostolique et d'autres en revanche doivent être considérés comme relevant d'un accommodement des circonscriptions ecclésiastiques avec celles de l'administration civile[251]. Sous Justinien (482-565), les cinq patriarcats sont définitivement constitués[252]. L'institution patriarcale réunissait plusieurs diocèses d'une région sur la base de caractéristiques communes, géographiques, historiques, culturelles et missionnaires[253]. De fait, le privilège d'honneur patriarcal revenait de droit aux sièges de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Ce privilège d'honneur patriarcal peut aussi se comprendre selon l'ancienne tradition du canon 34 des canons apostoliques auquel l'Orient attache une grande importance[254]. L'autorité morale de ces grands sièges s'affirme de façon précise et même définitive au Concile de Chalcédoine (451)[255]. Traitant de la procédure à observer dans le règlement des différends, le canon 9 de ce concile établit, de façon graduelle, les degrés des juridictions ecclésiastiques :

> « Si un clerc a quelque chose contre un autre clerc, il ne doit pas laisser son évêque pour recourir à des tribunaux civils ; qu'il soumette d'abord l'affaire au tribunal de son évêque, ou, de l'avis de l'évêque, à ceux que les deux parties agréeront ; si quelqu'un agit contre cette prescription, qu'il soit frappé des peines canoniques. Si un clerc a quelque chose contre son évêque ou contre un évêque étranger, il doit porter le différend devant le synode de la province. Enfin, si un évêque ou un clerc a quelque chose contre le métropolitain de la province, il doit porter l'affaire devant le primat du diocèse ou bien devant le siège de la ville impériale de Constantinople, et s'y faire rendre justice »[256].

---

reconnaîtra plus tard le privilège d'honneur au siège de Constantinople, parce que ville impériale, la Nouvelle Rome à côté de l'Ancienne Rome dont la préséance ne peut être niée.

[251] Cf. Francis DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, *op. cit.*, p. 21-50 ; Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Éd. Karthala, 1999, p. 269.

[252] Cf. Nov. 123, 3. Dans cette Novelle, Justinien codifia l'organisation patriarcale avec ces cinq sièges. Il fixa les attributions de leurs titulaires. Ce moment est déterminant pour l'histoire de l'Église. C'est la reconnaissance de l'organisation patriarcale par l'État. Cette organisation devait persister pendant plus de six siècles, jusqu'au schisme de 1054.

[253] Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, *op. cit.*, p. 269.

[254] « Les évêques de chaque nation doivent reconnaître leur primat et le considérer comme leur chef ; ne rien faire de trop sans son avis et que chacun ne s'occupe que de ce qui regarde son diocèse et les campagnes dépendant de son diocèse. Mais, lui aussi, qu'il ne fasse rien sans l'avis de tous, car la concorde règnera ainsi et seront glorifiés le Père et le Fils et le Saint-Esprit.» Canon 34 des *Canons apostoliques,* dans Périclès-Pierre JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e^-IX^e^ siècles). Les Canons des Synodes particuliers,* t. 1/2 édition critique du texte grec, version latine et traduction française, Pontificia Commissione per la Redazione del Codifice di Diritto Canonico Orientale, Fonti fascicolo IX, t. I/2, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », 1962, p. 24. Nous trouvons cette même directive au canon 9 du Synode d'Antioche (341).

[255] Cf. canon 28.

[256] « *Si quis clericus adversum clericum habet negotium, non deserat episcopum proprium et ad saecularia percurrat iudicia, sed prius actio ventiletur apud episcopum proprium vel certe consilio eiusdem episcopi, apud quos utraeque partes voluerint, iudicium continebunt. Si quis autem praeter haec fecerit, canonicis correptionibus subiacebit. Quod si clericus habet causam adversus episcopum proprium vel adversus alterum, apud sinhodum provinciae iudicetur. Quod si adversus eiusdem provinciae metropolitanum episcopus vel clericus habet querellam, petat primatem dioeceseos aut sedem regiae urbis Constantinopolis et apud ipsam iudicetur.* », Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique (II^e^-IX^e^ siècles), op. cit.*, p. 76-77. Voir aussi le canon 17 de ce même concile.

Comme nous pouvons le constater, de la structure supra-épiscopale, c'est-à-dire métropolitaine, on passe à une autorité supra-métropolitaine ou patriarcale. L'institution patriarcale, bien qu'ayant un privilège d'honneur, a l'avantage d'offrir des garanties doctrinales à la structure législative primitive qui doit demeurer intacte et inaltérable conformément au canon 1 du concile de Chalcédoine (451). Cet aspect, fortement souligné par TERTULLIEN au III^e^ siècle, était, à l'époque de la pentarchie, d'observation stricte :

> «…il est clair que toute doctrine qui est en accord avec celle de ses Églises (parlant des Églises apostoliques), matrices et sources de la foi, doit être considérée comme vraie, puisqu'elle contient évidemment ce que ces Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu. Par contre, toute doctrine doit être *a priori* jugée 'comme venant du mensonge' qui contredit la vérité des Églises, des apôtres, du Christ et de Dieu »[257].

De fait, *la dispensatio* ou le relâchement de la loi pouvait s'appuyer sur l'institution patriarcale. Elle offrait une certitude morale et juridique et garantissait la conformité à l'orthodoxie doctrinale.

Eu égard à ce qui précède, nous observons qu'en matière de dispenses, aucune instance ultime n'est prévue lorsqu'un différend n'a pu trouver solution satisfaisante au tribunal patriarcal. Face aux conciles qui se succèdent et s'annulent mutuellement, on sent le besoin d'une instance de conciliation et d'appel[258]. La primauté d'honneur de l'Évêque de Rome en matière de foi et de doctrine s'institutionnalisera, à travers des événements historiques, comme l'instance ultime d'appel en Orient et en Occident[259].

## §.2. Des recours à l'Évêque de Rome en Orient et en Occident.

Deux considérations s'imposent à ce stade. D'une part, évoquant les recours à l'Évêque de Rome, nous ne nous attarderons pas sur les cas particuliers. La raison de ce choix est simple : à cause de leur nombre, il est difficile d'étudier tous les recours à Rome de l'Orient et de l'Occident. Plusieurs travaux intéressants sur ce sujet peuvent aider à compléter

---

[257] TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, XXI, 4, introduction de R.F. REFOULÉ et traduction de Pierre Champagne de LABRIOLLE, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 46), 1957, p. 114-115.Très probablement, dans ce texte, TERTULLIEN parle de la triarchie, c'est-à-dire des patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et de Rome.

[258] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p.67.

[259] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit*., p. 375.

ce qui ne peut être dit dans le cadre de cette étude[260]. Toutefois, nous entendons par recours à l'Évêque de Rome aussi bien les appels à son tribunal suprême contre une sentence estimée injuste que les sollicitations de son intervention personnelle, dans un cas particulier de nécessité, pour une éventuelle dispense ou un adoucissement de la rigueur de la loi.

D'autre part, nous ne traiterons pas de la primauté romaine comme telle, au sens de la théologie moderne. À notre avis, la primauté de Rome a connu plusieurs étapes. La primauté évolue au cours d'un long développement historique et ecclésiologique, avec peut-être une étape déjà fort importante au V^e^ siècle[261]. Dans nos analyses nous nous contenterons d'examiner, sans rien prouver historiquement, les influences de ces appels sur la formation de l'institution de la *dispensatio* ecclésiastique.

Sur la position de l'Évêque de Rome pendant la période pré-nicéenne, les témoignages des auteurs concordent. Les communautés chrétiennes en Orient jouissent d'une autonomie législative. Des conciles réunissent les évêques locaux, qui décident sans aucune intervention du Pontife romain[262]. Tous les évêques sont considérés au même titre comme *défenseurs de l'Église universelle*. À cette période, l'Évêque de Rome est souvent la référence symbolique. Aurait-il les moyens de diriger les orientations de la vie de l'Église universelle ?[263] Ces relectures difficiles du passé alimentent des positionnements qui divergeront entre ecclésiologues catholiques romains et ecclésiologues orthodoxes. Ainsi que le pense l'orthodoxe Nicolas AFANASSIEFF, l'Église de Rome ne prenait pas d'initiative dans

---

[260] Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, *op. cit.* ; Panagiotis BERNARDAKIS, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius », *art. cit*., p. 30-42 ; 118-125 ; 249-257. Pierre BATIFFOL, « Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcédoine », *RHE*, 21/1, 1925, p.5-32. L'on peut aussi lire avec intérêt Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit*., p. 361-377 ; SOCRATE Le Scholastique, *Histoire ecclésiastique II-III,* texte grec de l'éd. G. C. HANSEN, traduction de Pierre PERICHON et Pierre MARAVAL, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 493), 2005 ; ID., *Histoire ecclésiastique IV-VI*, texte grec de G. C. HANSEN, traduction de Pierre PERICHON et Pierre MARAVAL, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 505), 2006. Dans ces derniers volumes, SOCRATE nous donne des précieuses informations sur des échanges entre l'Orient et l'Occident. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique V-VI*, texte grec de l'éd. J. BIDEZ, G. C. HANSEN, traduction de André-Jean FESTUGIERE et Bernard GRILLET, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 495), 2005, p. 297- 381.

[261] C'est ce que croit aussi Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, *op. cit*., p.65; Bruno CARRA de Vaux, « Les images de la papauté au cours des siècles », *LV*., t. XXVI, n°133, juin-août 1978, p. 37-69 (spécialement p. 47-51) ; Charles HOFSTETTER, « La primauté dans l'Église, dans la perspective de l'histoire du salut », *Ist.*, t. III, 1961-1962, p. 333-358.

[262] Cf. Jean GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 115.

[263] Cf. *Supra,* p. 72.

le domaine de la foi, car ce n'était ni sa vocation ni sa force[264]. Les lettres romaines destinées aux Églises d'Orient sont, pour des ecclésiologues orthodoxes, à comprendre seulement dans le contexte des échanges entre Églises.

Cependant, pour l'Orient, l'estime religieuse et spirituelle pour l'Église de Rome est incontestable[265]. Elle est inséparable de la Tradition relative à Pierre et Paul. À cette estime correspondent une responsabilité et une préoccupation particulière, matérielle ou spirituelle, à l'égard des autres Églises[266]. C'est ce qui ressort de la lettre de Denys de Corinthe aux chrétiens de l'Église de Rome :

> « Depuis le commencement, c'est votre usage de faire de diverses manières du bien à tous les frères, d'envoyer des secours dans chaque ville à de nombreuses Églises. Vous soulagez ainsi le dénuement des indigents, vous soutenez les frères qui sont aux mines par les ressources que vous envoyez dès le début. Romains, vous gardez l'usage traditionnel des Romains, usage que non seulement conserve votre bienheureux évêque Soter [166-175], mais qu'il accroît en fournissant abondamment les secours envoyés aux saints qui viennent à lui, comme un père tendrement aimant le fait pour ses enfants »[267].

Ce texte doit être situé dans son contexte. Denys de Corinthe ne met pas ici l'accent sur l'assistance spirituelle, mais sur l'aide matérielle que les autres reçoivent de l'Église de Rome. En ce sens, l'Église de Rome *préside à la charité* au regard des autres Églises. Présider à la charité consiste aussi, et même spécialement, à unir les Églises dans l'orthodoxie de la foi[268].

Certains textes orientaux de la période pré-nicéenne affirmaient l'évidence de l'estime religieuse et spirituelle du siège de l'Évêque de Rome ou mieux de *sa primatie d'honneur*. Cette estime est clairement exprimée dans l'hommage que l'introduction de la *lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche (vers 110) rend à l'Église de Rome :

---

[264] Nicolas Koulomzine AFANASSIEFF, « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », *art. cit.*, p. 414.

[265] Cf. John MEYENDORFF, « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine », *Ist.*, 1, janvier-mars 1957, p. 464 ; C.-J. DUMONT, « Note critique », *Ist.*, 1, janvier-mars 1957, p. 483. Voir aussi Stephan HORN, « La « Sedes apostolicae » : point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle », *Ist.*, n°4, 1975, p.436-445.

[266] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p.19.

[267] EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique,* t.1/ 1-4, *op. cit.*, p. 204-205.

[268] Cf. Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1963, aussi Nicolas, Koulomzine AFANASSIEF, « L'Église qui préside dans l'amour », dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 7-64.

> « […] À l'Église qui a reçu miséricorde par la magnificence du Père très haut et de Jésus-Christ son Fils unique, bien aimée et illuminée par la volonté de celui qui a voulu tout ce qui existe, selon sa foi et son amour pour Jésus-Christ notre Dieu ; qui préside dans *la région des Romains*, digne de Dieu, digne d'honneur, digne d'être appelée bienheureuse, digne de louange, digne de succès, digne de pureté, […] qui porte la loi du Christ, qui porte le nom du Père ; je la salue au nom de Jésus-Christ, le Fils du Père […] »[269]

Comme dit plus haut, l'estime spirituelle dont bénéficie l'Église de Rome en Orient serait plus une présidence qu'un réel pouvoir de supériorité. Il s'agit, pour Bernard DUPUY, d'une *primauté dans le collège*[270]. Néanmoins, sans être déjà un pouvoir de juridiction développé, ce prestige lui confère une préséance à l'égard des autres Églises. En fait, pour les autres Églises patriarcales, l'autorité du premier Apôtre sur laquelle l'Église a été bâtie, de celui à qui a été confié le pouvoir « des clés », ne pouvait que conférer à l'Église de Rome un prestige particulier : *Petri memoriam honoremus*[271]. Elle est, face à l'Orient secoué par des hérésies doctrinales, celle dont l'apostolicité apparaît de façon évidente, celle dont la doctrine est restée fidèle aux enseignements des apôtres.

À cette autorité de Pierre s'ajoute l'importance de l'aspect du martyre pour le christianisme primitif[272]. En réalité, l'Église locale de Rome est la première Église, non pas seulement parce qu'elle a été établie avant d'autres, mais surtout parce que le martyre en elle de Pierre et de Paul en fait le lieu par excellence du témoignage apostolique[273]. Pour justifier l'importance spirituelle de l'Église de Rome, Jean-Marie-Roger TILLARD met particulièrement l'accent sur cet aspect du martyre de Pierre et Paul, les deux colonnes de l'Église, tant de l'Orient que de l'Occident[274].

---

[269]Ignace d'Antioche, *La lettre aux Romains*, introduction et traduction de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 10), 1969, p. 107.

[270] Bernard DUPUY, *Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine, art.cit.,* p. 375.

[271] Les analyses de Stephan HORN nous permettent de dire que, pour l'Orient, la confession de foi de Pierre et le pouvoir des clés sont les fondements incontestables du privilège du « Siège apostolique ». Cf. Stephan HORN, « La « Sedes apostolicae » : point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle », *art. cit*., Qu'il soit signalé en passant que Nicolas Koulomzine AFANASSIEFF, dans l'article précité propose une autre lecture de Mtt. 16, 18 pour laquelle le Christ a donné le pouvoir sur l'Église à l'assemblée des apôtres. Nicolas Koulomzine AFANASSIEFF, « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », *art. cit.,* p. 402.
Cf. Stephan HORN, « La « *Sedes apostolicae* » : point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle ». *art. cit*., p. 435 - 445.

[272] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p.26.

[273] Jean-Marie-Roger TILLARD, *L'Évêque de Rome,* Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 101. Cf. aussi Pierre GRELOT, « Pierre et Paul, fondateurs de la « primauté » romaine », *Ist.*, t. 27/3, juillet-septembre 1982, p.232.

[274] Pour Jean-Marie-Roger TILLARD, le témoignage du sang versé, voilà ce qui fonde et constitue l'Église de Rome dans sa plus puissante origine, sa plus ferme authenticité apostolique, sa *potentior principalitas.* Pierre et Paul, par leur témoignage d'une parole évangélique scellée et glorifiée dans le martyre de la mort *glorieuse*, ont

En Orient, l'Évêque de Rome est témoin d'une tradition privilégiée. Et comme tel, il est le *custos canonum*, c'est-à-dire le gardien, le protecteur de la Tradition contre les tendances répétées d'introduire des formules nouvelles qui fragilisent les anciennes, surtout dans les domaines dogmatique et disciplinaire[275]. À ce titre, il avait un rôle d'arbitre qui décidait des questions litigieuses, témoignant de la vérité ou de la non-vérité de la doctrine qui lui était proposée. D'ailleurs, Irénée de Lyon, de l'Occident, exhortait les Églises, en cas de dispute concernant une question, même de moindre importance, à recourir aux Églises les plus anciennes, celles où les apôtres ont vécu, pour recevoir d'elles sur la question en cause *la doctrine exacte* :

> **« [**…] aimer par contre avec un zèle extrême ce qui est de l'Église et saisir la Tradition de la vérité […] S'il s'élevait une controverse sur quelque question de minime importance, ne faudrait-il pas recourir aux Églises les plus anciennes, celles où les apôtres ont vécu, pour recevoir d'elles sur la question en cause la doctrine exacte ? Et à supposer même que les apôtres ne nous eussent pas laissé d'Écritures, ne faudrait-il pas alors suivre l'ordre de la Tradition qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient ces Églises ? » [276]

Il est attesté que, déjà à l'époque pré-nicéenne, c'est-à-dire aux II^e^ et III^e^ siècles, Rome était un véritable centre où convergeaient tous ceux qui voulaient que leurs doctrines soient acceptées par la conscience de l'Église[277]. C'est ce qui fait dire à John MEYENDORFF qu'à l'époque des conciles[278], les Pères, en fixant comme canonique le *privilège* de Rome, n'introduisaient rien de nouveau. Ils avaient transformé un usage traditionnel en règle canonique. Ils avaient entériné un état de fait sans introduire un principe nouveau[279].

---

donné à l'Église de Rome des assises inébranlables d'une qualité particulière. ». Cf. Jean-Marie-Roger TILLARD *L'Évêque de Rome, op. cit.,* p. 111. Voir aussi la même idée aux p. 516-518.

[275] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p.57.

[276] Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, III, 4, 1, édition Critique par Adelin ROUSSEAU et traduction par Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 211), 1974, p.47. Cette affirmation doit être comprise dans le cadre strict de la réfutation des hérésies. En effet, après avoir démontré la fidèle succession pontificale, des apôtres aux pontifes, IRÉNÉE affirme que seules les anciennes églises sont dépositaires de la Vérité et de la Tradition apostoliques.

[277] Cf. Nicolas Koulomzine AFANASSIEFF, « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », *art. cit*., p. 414.

[278] Les pères du concile d'Antioche déclaraient : « L'Église de Rome est glorieuse aux yeux de tous, puisqu'elle est le lieu de la commémoration des apôtres, qu'elle a été depuis les commencements la capitale de la piété, même si ceux qui lui ont transmis la foi sont venus à elle depuis l'Orient.» Voir SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 8, 5, *P.G.*, t. LXVII, col. 1051-1055, introduction de Guy SABBAH et traduction d'André-Jean FESTUGIERE, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 418), 1996.

[279] Cf. John MEYENDORFF, « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine », *art. cit*., p. 471.

Pour l'Orient donc, le Siège de l'Évêque de Rome est considéré comme compétent à recevoir des appels. Cette coutume ancienne est attestée par SOZOMÈNE lorsqu'il affirme : « Il est une loi de l'Église qui déclare sans valeur tout ce qui se fait en dehors de l'assentiment de l'Évêque des Romains »[280]. Les conflits, autres que ceux des patriarches entre eux, se réglaient le plus souvent dans la limite de la province où ils avaient surgi. Ce n'est qu'après avoir épuisé tous les recours locaux qu'on faisait appel à l'Évêque de Rome[281].

À cet effet, l'interdiction de recourir à Rome faite par les conciles de Tyr (335) et d'Antioche (341), rendant ainsi définitive la sentence d'un concile provincial, doit être comprise dans un contexte particulier de la crise arienne :

> « Lorsqu'un évêque a été accusé de diverses fautes et que tous les évêques de la province (de l'éparchie) ont été unanimes à porter sur lui un jugement défavorable, ce jugement est sans appel ; il ne peut être révisé par d'autres évêques ; cette unanimité des évêques de l'éparchie le rend irrévocable »[282].

Les défenseurs orthodoxes de cette thèse justifient leur position sur la base du principe de l'intangibilité de l'autorité de tout concile : la dignité des évêques est la même partout. Elle ne se mesure pas à la grandeur des cités et l'on fait injure au juge si son jugement est révisé par d'autres[283]. Ceci est un refus de subordination de l'Orient à Rome. Il ressort donc de ce canon 15 d'Antioche que les conciles orientaux portent des sentences auxquelles l'Occident doit souscrire sans les réviser[284].

En réalité, ce canon ne supprimait pas la coutume observée jusqu'alors. Dans sa lettre aux évêques orientaux (aux Eusébiens), le pape JULES, au nom du concile de Rome (340), rappelle cette réalité historique :

> « A supposer, comme vous le soutenez, qu'il y ait quelque tort de leur part, *l'affaire n'aurait pas dû être conduite comme elle l'a été, mais conformément aux canons ecclésiastiques*. Vous auriez dû nous écrire à nous tous de *sorte que justice puisse être faite par tous.* Car les accusés étaient des évêques des Églises prééminentes que les Apôtres eux-mêmes avaient érigés. Pourquoi ne nous a-t-on pas écrit spécialement quand il s'est agi de l'Église d'Alexandrie ? *Ignorez-vous la coutume selon laquelle il faut d'abord nous écrire et ne*

---

[280] SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, 3, 10, *PG*. t. LXVII, col. 1057, *op. cit.*

[281] Panagiotis BERNADAKIS, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius », *art. cit,*. p.30

[282] « Canon 15 du concile d'Antioche », dans Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 1/2, Paris, Letouzey et Ané, 1907, p. 719. Charles Joseph HEFELE dit dans la note à ce canon que ce dernier ne défend pas, en général, d'en appeler à une autorité supérieure, par exemple à Rome. Il ne vise que le cas particulier du tribunal de la première instance rendant une sentence à l'unanimité. Cf. *Ibidem.*

[283]Cf. Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri : études d'histoire ancienne de l'église, op. cit.*, p.223-224.

[284] Cf. *Idem*, p. 222.

*décider en justice qu'ensuite ? C'est là ce que nous avons hérité du bienheureux apôtre Pierre* »[285].

Le droit d'appel à Rome sera ainsi confirmé au canon 3 du concile de Sardique (343) [286]:

> « Lorsqu'un évêque condamné persiste à croire à la bonté de sa cause, en sorte qu'il faille un second jugement, on doit, *par respect pour le souvenir de l'apôtre Pierre*, écrire à Rome au pape Jules, celui-ci formera, si cela est nécessaire, un autre tribunal composé des évêques des provinces voisines et nommera lui-même les juges. Si la nécessité d'un nouveau jugement n'est pas prouvée, la sentence rendue en première instance par le synode provincial sera confirmée par le pape »[287].

Ce canon, pour une juste interprétation, doit être lu en parallèle avec le canon 5 qui dispose :

> « Quand un évêque déposé par les évêques de sa région fait appel à Rome, si le pape juge nécessaire la révision du procès, il demande aux évêques les plus rapprochés de la province en question d'examiner l'affaire en détail, et de rendre un juste jugement. Mais si celui qui réclame une deuxième instance obtient de l'Évêque romain l'envoi de prêtres de son entourage pour former avec les Évêque susdits le tribunal et qu'ils en obtiennent la présidence (laquelle appartient au pape), ce dernier est libre d'agir de la sorte. Mais s'il pense que seuls les évêques suffisent à former ce tribunal et à rendre sentence, qu'il fasse pour le mieux »[288].

En somme, la cause déterminante des canons de Sardique avait été les nombreux appels adressés au pape Jules par les évêques d'Orient injustement déposés. Comme les Ariens avaient dénié au pape le pouvoir d'absoudre ceux que leurs synodes avaient condamnés, les Pères du concile crurent devoir, pour la sécurité des évêques orientaux si souvent injustement condamnés, canoniser la coutume[289].

De toute évidence, le droit d'appel à l'Évêque de Rome est fondé sur le principe de *sancti Petri apostoli memoria*. Cela renforce notre conviction selon laquelle le concile n'a pas

---

[285] Cette lettre adressée aux Ariens est occasionnée par la déposition d'ATHANASE de son siège d'Alexandrie. Voir ATHANASE, *Apologie contre les ariens*, 36, *PG.,* t. XXV, 303.

[286] Les canons du concile de Sardique ont fait l'objet d'études méthodiques et critiques, parmi lesquelles nous citons : Louis DUCHESNE, *Les canons de Sardique*, *Bessarione*, 7, 1902, p. 129-144 ; Ernest-Charles BABUT, *L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the third international congress for the history of religions*, t. 2, Oxford, 1908, p. 345- 352 ; Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, t.3, Paris, éd. Bloud et Gay, 1936, p. 123-130 ; Gustave BARDY, « Sardique », dans *DTC.*, t. 14/1, Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1114.

[287] Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, *op. cit.*, p. 765.

[288] *Idem*, p. 770. Le canon ajoute une clause importante : « …*Si un Évêque, déposé par le jugement des Évêques de sa région, réclame pour lui une nouvelle instance, qu'on ne lui donne pas un successeur avant que l'Évêque de Rome, ayant jugé l'affaire, ait rendu sa sentence.* »

[289] Cf. Panagiotis BERNARDAKIS, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius », *art. cit*., p.32

accordé au pape une prérogative nouvelle. C'est la reconnaissance d'un droit ancien. Le siège de Pierre est la tête du corps épiscopal, non seulement de l'épiscopat de l'Occident, mais de l'épiscopat de l'univers.[290] Le concile de Sardique a le mérite d'avoir organisé les appels de sentences synodales en faisant d'une Tradition antique une règle universelle. Même si, par la suite, la procédure fixée semble ne pas avoir été mise en pratique, elle constituera, pour l'Église universelle, un principe jurisprudentiel[291].

Klaus SCHATZ note une importante progression dans la considération du prestige spirituel de Rome. Vers la fin du IV^e^ siècle, Rome, face à l'Orient, s'efforce de renforcer la position de sa primauté d'honneur. Au V^e^ siècle, elle atteint son apogée provisoire[292]. Par conséquent, l'Évêque de Rome tend à se réserver la dispense ou à la déléguer à ses vicaires[293]. Il réagit, très souvent, dans des cas traités par les conciles extérieurs et donc ceux de l'Orient[294]. Cette tendance de la réserve sera favorisée et même renforcée par l'éminente dignité pontificale. Les décrétales des papes aux IV^e^ et V^e^ siècles peuvent suffire à le démontrer[295]. Cette situation restera inchangée jusqu'au schisme de 1054[296].

---

[290] Pierre BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, *op. cit.,* p.449.
[291] *Idem*, p. 228.
[292] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p.55. Cet auteur note que le titre « pape » apparaît au IVe siècle. Il est donné à quelques autres Évêques (à ceux d'Alexandrie par exemple). A partir du Ve siècle, il est réservé à l'Évêque de Rome.
[293] Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain IV^e^ V^e^ siècles*, Paris, Ed. Sirey, (Coll. *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident par Gabriel Le Bras*), 1958 (mise jour 1989), p. 480.
[294] Cf. Bernard DUPUY, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *art. cit.*, p. 367. Dom Hilaire MAROT analyse les réactions romaines dans les discussions des conciles d'Orient, notamment dans la question des Donatistes (Concile de 313), dans les affaires de l'Arianisme, d'Athanase (aux conciles de Rome de 340 et 353). Cf. Dom Hilaire MAROT, « Les conciles romains des IV^e^ et V^e^ siècles et le développement de la primauté », *Ist.,* 1, janvier-mars 1957, p. 439-461.
[295] En particulier celles de Jules Ier (337-352) qui rappelle aux Évêques orientaux la règle à respecter lors de l'excommunication d'Athanase d'Alexandrie. Il revient au Pape de faire respecter la doctrine même avec le concours du pouvoir séculier. Cf. Athanase, *Apologie contre les Ariens*, 35, *PG.*, t. 1, col. 307 ; Sirice (384-399), *Lettre I*, *PL*., XIII, col. 1131-1147. Voir surtout le ch. 15, 20, col. 1146A : « …*et ad singulas causas,* …» ; Anastase I^er^ (399-401) ; Innocent I^er^ (401-417), *Lettre* 2, 3, 6, *PL*., XX, col, 473 : «*Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale referantur.* » ; *Lettre 13, 1, Idem,* col. 515 ; *Lettre* 17, 1, 2, *Idem,* col. 528. Voir *La lettre du Pape Innocent I^er^ à Décentius de Gubbio. 19 mars* 416, traduction de Robert CABIÉ, Louvain, 1973 ; Zosime (417-418) qui évoque, pour justifier son ingérence dans les affaires de l'Église d'Afrique et de l'intervention des instances romaines, l'autorité du concile de Nicée I sur les privilèges de l'Évêque de Rome de recevoir en appel les plaintes des évêques. Léon le Grand (440-446), *Lettre,* 14, 11, *PL.*, t. LIV, col. 675 : « *Dissentientibus a Thessalonieensi caeteris episcopis, Romanum esse consulendum* » ; ID., *Sermon* 3, 2-3, *Idem,* 145-146 ; ID., *Sermon* 5, 4, *Idem*, col. 154-155) ; de Gélase I^er^ (492-496), cf. Ep. 4, 1, *PL*., 59, col. 26-27 ; Ep. 12, 2, ID., col. 60. Pour Jean GAUDEMET, l'éclipse du prestige romain aux siècles suivants, c'est-à-dire entre le VIe siècle et le XI^e^ siècle est due à des conditions politiques (isolement relatif des divers pays de la chrétienté du fait de l'insécurité des routes et de la désorganisation des moyens de liaisons) et des contingences personnelles

L'idée centrale, en Occident, n'est pas celle de considérer les apôtres Paul et Pierre comme les fondateurs de l'Église de Rome. Cela reste une évidence incontestable. Pour l'Occident, L'Église de Rome est la *potentior principalitas*[297], *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paaulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae* chez Irénée de Lyon .[298] C'est *l'ecclesia principalis* chez Cyprien[299]. Pour Pierre BATIFFOL, le *primatus* de l'Église romaine se ramenait à une *sollicitudo* et à une *potestas*, par quoi l'Église romaine assurait aux Églises de *l'Orbis romanus* la communion à l'unité catholique[300].

Pour justifier les recours de l'Occident au siège de Rome, il nous semble que, de manière générale, l'accent est mis sur la *succession apostolique*. Le Pape est l'héritier de Pierre au sens du droit romain, et a le pouvoir des clés. Le titre de Vicaire de Pierre est au centre de la compréhension de la papauté. De ce titre, on en vient à déduire que l'Évêque de

---

(faiblesse et parfois médiocrité de certains Évêques de Rome), Cf. Jean GAUDEMET, « Collections canoniques et primauté pontificale », *RDC.*, t. XVI, 1966, p. 105.

[296] À défaut d'une bibliographie sur la question du Grand Schisme entre l'Occident et l'Orient, laquelle, à notre avis, devrait être immense, nous nous limitons à signaler le chapitre II d'un ouvrage relativement récent : Hilarion ALFEYEV, *L'Orthodoxie I. Histoire et structure canoniques de l'Église orthodoxe,* traduction de Claire CHERNIKINA, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 95-103.

[297] « *potentior principalitas* » (Une puissante originelle), désignation que l'on trouve particulièrement chez IRÉNÉE dans *Adversus haereses*, III, 2-3, éd. Critique d'Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf, (*SC.*, 211), 1974, p. 32. En fait, pour Irénée, « *Potentior* » a le sens d'excellence, de qualité éminente. Il est question ici d'authenticité de l'origine apostolique. L'Église de Rome est une fondation authentique des apôtres Pierre et Paul. Cf. Pierre BATIFFOL, « Les principales cathédrales du concile de Carthage de 397 », *RSR.*, 14, 1924, p. 287-292 ; Richard Patrick Crosland HANSON, « *Potentiorem principalitatem* », *SP.*, 3, 1961, p. 366-369 ; Emmanuel LANNE, « L'Église de Rome *a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta Ecclesia* », *Ir.*, t. XLIX, 1976, p. 275-322. Le terme *principalitas* renvoie plutôt à la fondation, à la fonction de fondement. Voir Pierre BATIFFOL, « Principales cathédrales du concile de Carthage de 397 », *art. cit.*, p. 291.

[298] « L'Église que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome » Cf. Irénée, *Adversus haereses III*, 3-2, *op. cit.*, p. 32 et 33. Voir les analyses de Emmanuel LANNE, « L'Église de Rome a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta Ecclesia », *art. cit.*, p. 275-322.

[299] Cyprien, *Lettre LIX*, 14, 1, dans BAYARD, *Saint Cyprien. Correspondance*, t. II, Paris, Les Belles-Lettres, 1962, p. 182 et 183: « …Après tout cela , ils se sont encore fait sacrer un pseudo-évêque par des hérétiques, et c'est dans ces conditions qu'ils osent passer la mer, pour venir au siège de Pierre et à *l'Église principale*, d'où l'unité épiscopale est sortie, et y apporter des lettres des schismatiques et profanes. Ils ne réfléchissent donc pas que ce sont là les mêmes Romains dont l'Apôtre a loué la foi et auprès de qui la perfidie ne saurait avoir accès!… » *Ecclesiam principalem* est traduit ici par *Église principale.* Dans la note justificative (1) sur un tel choix, BAYARD croit que Cyprien met l'accent sur la *primauté de l'Évêque de Rome* (ou de *l'Église de Rome*) dans le même sens que « *maximae et antiquissimae e, duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae.* » d'Irénée, *Adversus haereses* III, 3-2. Le contexte même le suggère. C'est la lettre de Cyprien à l'Évêque de Rome CORNEILLE au sujet de Félicien et de Novatien qui, après leur condamnation, font un recours à Rome.

[300] Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri : Études d'histoire ancienne de l'église*, *op. cit.*, p. 41. L'auteur, dans cet ouvrage, décrit les zones de la *potestà papale.* Cf. p. 41-59.

Rome peut avoir une position autre que celle des conciles. Du *gardien des canons des conciles* pour l'Orient, il est *créateur du droit* pour l'Occident[301].

Il n'en faudra pas plus pour faire remarquer que, dans les zones de sa juridiction plus immédiates[302], l'Évêque de Rome exerce, de manière naturelle, son pouvoir de dispense. Louis THOMASSIN retrace l'histoire des dispenses accordées par les pontifes romains pour l'Occident jusqu'au temps de la célébration du concile de Trente[303].

Il est intéressant, en matière de recours de l'Occident à l'Évêque de Rome, d'analyser la situation de l'Église de l'Afrique du nord au temps d'Augustin[304]. En effet, les Églises apostoliques sont, aux yeux des auteurs africains, comme constituant la garantie de la vérité, et le concile comme l'instance ecclésiastique suprême des décisions[305].

À cet effet, l'Église d'Afrique du Nord, consciente de son autonomie chrétienne, ne considère pas la sentence de Rome comme déterminante. Elle supprime néanmoins toute hésitation après que tant de choses l'ont déjà précédée[306]. Toute démarche à caractère

---

[301] Dans son sermon, à l'occasion de la fête de Saints Paul et Pierre, Léon le Grand (440-446) insiste sur la fusion entre l'idée de la Rome politique (Rome, capitale du monde) et l'idée de la Rome ecclésiale (Rome, détentrice de *plenitudo potestatis*). Cf. *Sermon 82*, *PL.*, t. LIV, col. 422-423.

[302] Pierre BATIFFOL décrit trois zones de la *potesta papale.* Cf. Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri : Études d'histoire ancienne de l'église*. *op cit.,* p. 41-59.

[303] Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.,* p. 82-123 ; ID., *Dictionnaire de discipline ecclésiastique ou traité du gouvernement de l'Église*, t.1, éd. Migne, Paris, 1856, col. 283-296, 875-897.

[304] La situation des Églises d'Europe est décrite de façon claire et brève par Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p. 102-110. Quand nous parlons de l'Église d'Afrique du Nord, il s'agit de l'Afrique Septentrionale, colonie de l'Empire romain Occidental, avant l'occupation Vandale (429), byzantine (533) et la conquête islamique (647), couvrant les actuelles Libye, Tunisie, Algérie et le Maroc, avec Carthage comme capitale chrétienne. Faustin MAPWAR analyse les causes historiques de la disparition progressive de cette ancienne Église d'Afrique du Nord. Cf. Faustin MAPWAR, « La disparition progressive de l'ancienne Église d'Afrique du Nord », in Léonard Santedi Kinkupu, Modeste Malu Nyimi (dir.), *Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélange en l'honneur de S. Exc. Mgr T. Tshibangu T. pour ses 70 ans d'âge et 35 ans d'épiscopat,* Kinshasa (FCTK), Médiaspaul, 2006, p. 147-180.

[305] Cf. Tertullien, *Contre Marcion*, IV, 5, 7, CChr.SL *I/1,* col. *552*, *texte* critique, introduction, traduction et commentaire par Claudio MORESCHINI et René BRAUN, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 456), 2001, p. 89.

[306]Sur l'autonomie de l'Église d'Afrique par rapport au Siège apostolique, l'on peut lire avec intérêt : Henri LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne,* t. II, Paris, Victor Lecoffre, 1904, p. 76-87 ; Charles André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc. Des origines à la conquête arabe (647 ap. J.C.),* 2e éd., Paris, Payot, 1951 (Revue et mise à jour par Christian COURTOIS), p 143-160 ; Jean-Paul BRISSON, *Autonomie et christianisme dans l'Afrique romaine : de Septime Sévère à l'invasion vandale,* Paris, éd. E. de Boccard, 1958, p. 11-30 ; Victor SAXER, « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans Michele MACCARONE (dir.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, ricerche e testimonianze*, Roma, 1991,

sentencieux ou processif doit être entreprise auprès des instances judiciaires africaines adéquates que sont, en premier lieu, le tribunal épiscopal du plaignant, ensuite le tribunal présidé par les évêques voisins, puis le primat de la province et, en dernière instance, le concile général d'Afrique.[307] Les Pères réunis aux conciles africains envoient leurs actes à Rome, non pas pour qu'ils reçoivent une confirmation formelle, mais parce qu'ils reconnaissent à l'Église de Rome et à sa Tradition une *auctoritas* plus grande en matière de foi, et qu'ils souhaitent que la sentence de Rome s'unisse à la leur[308]. C'est le cas de la *lettre* que les pères du Concile de Carthage (416) adressent au Pape Innocent I$^{er}$ (401-417), l'informant de la décision conciliaire au sujet des controverses avec Pélage et Celestius:

> « C'est pourquoi, Seigneur, Notre Frère, nous avons cru devoir porter cet acte à la connaissance de votre charité, afin que l'autorité du Siège apostolique se joigne à nos humbles décisions pour protéger le salut de beaucoup, et corriger quelques autres de leur perversité »[309].

Aussi, dans la *lettre* du Concile de Milève (416)[310] au Pape Innocent I$^{er}$, les pères déclaraient :

> « Puisque le Seigneur, par le don spécial de sa grâce, vous a placé sur le siège apostolique, et a donné aux temps malheureux où nous sommes un homme tel que vous, bien loin de craindre de vous voir accueillir nos observations avec indifférence, nous nous regarderions comme coupables de négligence, si nous n'exposions pas à votre Sainteté ce que nous croyons nécessaire au bien de l'Église. Daignez donc, nous vous en conjurons, porter toute votre sollicitude pastorale sur les grands dangers auxquels sont exposés les membres infirmes de Jésus-Christ »[311].

Dans la praxis des recours à Rome, selon Melchior Edouard MOMBILI, il se vérifie au sein de l'Église d'Afrique la permanence d'une tension, marquée d'une part par une ferme volonté d'autonomie, dont l'instance conciliaire se porte garante, d'autre part, par une attention accrue des Africains pour l'ouverture à la *Catholica*, c'est-à-dire à la communion de l'Église universelle. Cet aspect du paradoxe africain est lui-même conditionné par la communion avec l'Évêque de Rome. Dans ce contexte, l'intervention du Pontife romain en

---

p.204-209 ; François DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, éd. du Seuil, 1996, p 109-122.

[307] Melchior Édouard MOMBILI Thumaini, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours a` Rome (III$^{e}$ – V$^{e}$ siècles), op. cit.*, p. 237.

[308] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit*., p. 63.

[309] Augustin, *Lettre 175*, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin,* t.V, traduit en français par PERONE, et alii, Paris, Librairie de Louis VIVÈS, 1870, p. 507.

[310] Concile de Milève, cf. Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles*, t.II, Paris, Letouzey et Ané, 1908, p. 168-196.

[311] Augustin, *Lettre 176*, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin, op. cit.,* p. 511.

Afrique est tantôt sollicitée, tantôt rejetée, selon la contribution que cette action apporte aux attentes des évêques africains[312].

Ce paradoxe trouve son expression la plus significative dans une phrase augustinienne restée historiquement célèbre : « *Roma locuta, causa finita ; causa finita est !* »[313] Pour Augustin, cette exclamation ne peut être prise dans le sens de la reconnaissance explicite d'un pouvoir juridictionnel de Rome sur l'Église d'Afrique. Il exprime par là la fin de la cause pélagienne dont la condamnation du Concile de Carthage en 416 fut confirmée par Innocent I[er] : « Rome a parlé, l'affaire est tranchée »[314]. Cette phrase dénote néanmoins que, pour Augustin, le Siège de l'Évêque de Rome a un poids et une autorité relativement plus grande en matière de foi, mais il ne le considère pas comme une instance doctrinale dont l'autorité serait supérieure, la seule instance d'appel pour les Africains étant le concile africain de Carthage[315].

Tout compte fait, le recours au Siège de Rome pour les Africains est une reconnaissance explicite de l'autorité de Saint Pierre et de ses successeurs. Ainsi, malgré la grande autonomie dont elle jouit, comme dit plus haut, l'Église d'Afrique recourt aux Papes pour obtenir des dispenses. C'est le cas notamment de celles accordées par le Pape Anastase I[er] (399-401) aux prêtres et aux autres clercs qui quitteraient le parti des donatistes afin qu'ils soient reçus dans la même dignité de leurs ordres, pour faciliter la conversion de tous les donatistes[316]. De même, le Pape Innocent I[er] (401-417), par dispense, demande aux évêques de Macédoine de recevoir, dans leurs fonctions, ceux que BONOSE avait ordonnés, pour éviter la menace du schisme[317].

Le développement donné ici à la question des recours à Rome, en Orient et en Occident, pourrait être considéré par certains comme une exagération dans ses affirmations et

---

**312** Melchior Edouard MOMBILI Thumaini, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours a` Rome (III[e] – V[e] siècles) : essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain, op. cit.*, p. 36.

313 Augustin, *Sermon 131*, dans *Opera Omnia, P.L.*, XV, Pars prior. Parisiis, Bibliopolas, 1837, col. 930.

314 Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.*, p. 62-64.

315 *Idem*, p.62. Cf. aussi Jean-Marie-Roger TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, op. cit.*, p. 514.

316 Cf. Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique ou traité de gouvernement de l'Église, op. cit.*, col. 878.

317 Cf. *Idem*, col. 879.

par d'autres, il pourrait être plus étendu qu'il n'était nécessaire, pour illustrer seulement le fait que l'Évêque de Rome, au départ, n'avait pas la compétence générale de dispenser. Nous croyons néanmoins qu'il se justifie par le besoin d'établir le fait de la formation progressive des compétences des autorités de la *dispensatio*.

**Conclusion du chapitre premier.**

Il est apparu clairement de l'analyse des éléments doctrinaux de *l'oἰκονομία* et de la *dispensatio*, objet de ce premier chapitre, que l'histoire de ces concepts est commune à l'Orient et à l'Occident. Nous avons montré qu'établir le caractère particulier de ces concepts exige de recourir à leurs origines grecques et latines et à leurs emplois dans les contextes grec et néotestamentaire.

De même, il était important de faire la lumière sur l'influence du droit romain dans la constitution de *l'oἰκονομία* et de la *dispensatio*. Après analyse de certains concepts du droit romain, il nous a semblé juste d'affirmer que *l'oἰκονομία* et la *dispensatio* ne sont pas des reprises serviles du système d'adoucissement de la rigueur de la loi appliquée par les Romains. Tout en produisant le même résultat que *liberatio, licentia, venia, misericordia* du droit romain, *l'oἰκονομία* et la *dispensatio* demeurent des manières propres à l'Église catholique, de l'Orient comme de l'Occident. Ayant en vue la sauvegarde de la norme évangélique, des canons apostoliques, des canons des conciles œcuméniques et des canons des synodes particuliers, l'Église a assoupli la rigueur de la loi dans certaines circonstances, soit pour préserver la paix ecclésiale et l'unité de l'Empire, soit pour le salut des âmes. La paix et l'unité socio-ecclésiale, le salut collectif et, dans une certaine mesure, le salut individuel sont les fondements théoriques justifiant l'application de *l'oἰκονομία* et de la *dispensatio* dans certains cas.

Comme nous pouvons nous en rendre compte, à une époque plus ancienne, jusqu'au schisme de 1054[318], les deux mots, *oἰκονομία et dispensatio*, avaient presque la même signification[319]. Grâce au développement du droit canonique de l'Église latine, la *dispensatio* cherchera à acquérir un statut *canonique.* Elle va cesser d'être une activité ecclésiastique spontanée, justifiée en fin de compte par la démarche de la miséricorde à l'homme, à l'image de la condescendance divine. Elle cherchera à devenir une institution juridique encadrée par des normes de stricte observance. Ce qui, selon Yves CONGAR, lui enlève souvent la fraîcheur

[318] Cette fixation chronologique n'est pas formelle.
[319] Cf. Jérôme KATSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, *op. cit.*, p. 93.

et la souplesse qu'elle avait précédemment[320]. A l'inverse, *l'oíκονομία* orientale orthodoxe gardera un statut *théologique* mettant en évidence l'aspect de l'Église comme mystère de grâce, d'amour, de liberté, imitant ainsi la philanthropie divine[321]. Une lecture attentive de l'ouvrage de Jérôme KATSONIS[322] montre que la pratique de *l'oíκονομία* dans l'Église Orthodoxe est restée conforme à la flexibilité en vigueur depuis l'origine.

La complexité de ce parcours nous a conduit à nous intéresser à la question de l'autorité chargée de la dispense. Il ressort de ces analyses qu'il est difficile, avant la fixation de la canonicité de la *dispensatio*, de définir avec précision la doctrine relative à ses auteurs. Elle devait s'adapter aux traditions et aux besoins de chaque période, spécialement en Orient. Nous avons relevé que les facteurs socio-historiques et culturels déterminaient la réponse adéquate à donner, à l'époque où la *juridiction ecclésiastique* n'était pas encore définitivement fixée. En fonction de ces facteurs, *l'oíκονομία* et la *dispensatio* étaient, tour à

---

[320] Cf. *Ibidem.* Voir aussi Yves CONGAR, « Propos en vue d'une théologie de l' «Économie » dans la tradition latine », *Ir.*, t. II, 1972, p. 187.

[321] *Idem*, p. 188.

[322] *L'oíκονομία* ecclésiastique constitue aujourd'hui la marque distinctive de l'Église orthodoxe. Pour mieux saisir les enjeux de cette notion, il nous semble qu'il faut la distinguer de celle de *l'Akrivie.* Pour plus de précisons, nous reprenons très globalement certaines affirmations de Jérôme KATSONIS dans son ouvrage : *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, *op. cit.*: *L'Akrivie* englobe aussi bien les décisions des canons des conciles œcuméniques et particuliers, des canons des synodes particuliers, des canons des certains pères de l'Église que les décisions promulguées par les différentes Églises patriarcales et autocéphales, et les coutumes et traditions reconnues par tous les fidèles comme ayant une autorité universelle. Ces décisions ont été admises par un avis unanime et reçues comme telles dans des collections canoniques. La notion de *l'Akrivie* s'étend aussi aux actes reconnus par une ou plusieurs Églises orthodoxes, aux décisions édictées par les évêques dans les limites de leurs circonscriptions diocésaines ou, éventuellement, aux règlements des curés dans leurs juridictions paroissiales respectives. Cf. p. 181-182. *L'oíκονομία*, contrairement à *l'Akrivie*, « existe lorsque, par nécessité ou pour le plus grand bien de certains ou de l'Église entière, avec compétence et à certaines conditions, une dérogation a été permise, temporairement ou de façon permanente, pour autant qu'en même temps la piété et la pureté du dogme demeurent inaltérées ». Voir p. 182. *L'oíκονομία* est donc « une suspense de l'obligation absolue et rigoureuse des prescriptions canoniques et ecclésiastiques dans certains cas. Elle est une dérogation totale ou partielle des règles canoniques qui dirigent la vie ecclésiastique, ou encore une non-application des normes du droit canonique, qui autrement devraient être appliquées soit à l'avenir, soit rétroactivement. Elle vaut en ce qui concerne l'administration et la discipline ecclésiastiques, sans la moindre modification des limites dogmatiques. *L'oíκονομία* n'apporte aucun changement aux lois et aux canons de l'Église. La condescendance miséricordieuse qui la caractérise théologiquement n'est pas autorisée en matière de la foi orthodoxe ». Voir p. 43. *L'oíκονομία* « s'inscrit dans un effort de l'adaptation de la pratique de la foi orthodoxe aux questions nouvelles de la société. Cette adaptation, comme dit précédemment, n'altère en rien la vérité de la foi telle qu'elle s'exprime dans le *Nomocanon* orthodoxe. Elle trouve sa signification théologique profonde dans l'autorité foncière de la volonté de Dieu, pour qui il faut sacrifier tout ce qui peut être regardé comme rebut, afin de gagner au Christ et de sauver un seul homme qui autrement irait à sa perdition. En d'autres termes, les autorités ecclésiastiques compétentes appliquent *l'oíκονομία* seulement lorsque l'œuvre du salut ne peut être atteinte par les prescriptions du Seigneur et de l'Église. Ainsi, dans l'Église orthodoxe, par l'oíκονομία, la charité domine et prévaut sur la loi, ou mieux la loi adoucie devient une forme de la grâce ». Voir p. XII

tour, l'œuvre des évêques locaux, des synodes provinciaux, des métropolites et de l'évêque du Siège de Rome.

Jusqu'au schisme (1054), la doctrine de l'auteur de *l'oίκονομία* et de la *dispensatio* est confrontée à la question, d'une part, de l'absence d'un pouvoir unique des Églises d'Orient et d'Occident, chaque partie tenant à sauvegarder sa Tradition ecclésiale, défendant ainsi son autonomie, et d'autre part, à celle de l'absence d'un droit commun qui définisse les prérogatives des uns et des autres dans la communion ecclésiale effective, et non seulement symbolique. N'ayant pas reconnu la primauté de la juridiction de l'Église romaine, les recours ou les appels à Rome étaient un moyen, pour la partie Orthodoxe mais aussi celle de l'Afrique du Nord, de résoudre certains litiges qui nécessitaient une plus grande autorité spirituelle.

Il est difficile historiquement de déterminer de manière exacte la date de l'affranchissement de la *dispensatio* par rapport à *l'oίκονομία.* Pour une raison simplement de méthode, nous considérons 1054, l'année historiquement connue de la séparation des Églises d'Orient et d'Occident, comme le point de départ dans la recherche de la canonicité de la *dispensatio.* Chez les auteurs latins, cette recherche sera très lente. Elle sera l'œuvre de plusieurs canonistes ou auteurs du Moyen Âge. Dans la limite de cette étude, nous nous proposons de relire les théories, encore balbutiantes, sur le concept de *dispensatio* chez BERNOLD de Constance (vers 1054-1100), chez YVES de Chartres (1040-1116) et chez BERNARD de Clairvaux (1090 -1153). Les éléments doctrinaux évoqués par ces auteurs, sans être éléments de la canonicité de la *dispensatio* au vrai sens du mot, en constituent néanmoins les prolégomènes nécessaires.

# Chapitre deuxième
## Le concept de Dispensatio chez les Latins du Moyen Âge.

Le vocable *Latins* a ici l'avantage, dans le cadre de notre étude, de circonscrire ecclésialement et donc juridictionnellement nos propos. Ceux-ci sont concentrés sur le domaine du droit canonique de l'Église catholique latine. On le voit, l'expression *latin* précise en même temps l'ensemble de nos recherches de statut canonique. En sus, cet emploi du terme *latin* nous permet d'élargir nos analyses aux collections des auteurs qui ne sont pas issues du milieu de la stricte péninsule italienne[323].

La difficulté pour comprendre cette perspective de recherche est l'étendue de cette période qu'est le Moyen Âge. Il serait prétentieux, même dans le seul domaine de la dispense ecclésiastique, de rendre compte de toutes les sources de cette Tradition sans exception. Nos réflexions ne peuvent donc pas assumer l'ensemble des exigences de la méthode historique diachronique. Elles seront alors sélectives quitte à tenter de justifier le plus possible nos choix. Nous opérons une sélection par exemple des collections auxquelles nous recourons pour notre argumentation.

Ce chapitre se subdivise en deux sections. Il sera d'abord question d'une esquisse de la compréhension de l'épaisseur, compréhension la plus exhaustive possible, des sources de cette Tradition, car nous posons l'hypothèse qu'il existe au moins une Tradition canonique latine de la *dispensatio* aux XI^e^ et XII^e^ siècles. L'interprétation des textes contradictoires était au cœur de toutes les préoccupations. BERNALD de Constance, à la suite d'ABBON de Fleury, fut l'un des canonistes du XI^e^ siècle qui s'intéressa au plus près à la méthode historique qui

[323] La structure adoptée par Paul FOURNIER et Gabriel LE BRAS dans le t. II d'*Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien. De la réforme grégorienne au décret de Gratien* montre très clairement la différence entre les collections grégoriennes, celles locales en Italie de GRÉGOIRE VII à GRATIEN, d'une part et celles issues hors d'Italie. Cf. Paul FOURNIER et Gabriel LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien. De la réforme grégorienne au décret de Gratien*, t. II, Paris, Sirey, 1931, p. 4-54 ; 115-226 et 227-313. Voir aussi la distinction faite par Gérard GIORDANENGO, « *Auctoritates* et *Auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », dans Michel ZIMMERMANN (dir.), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Acte du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Paris, École des Chartes, 2001, p. 100-106.

impose la difficile rationalisation des sources d'autorité contradictoire. L'emploi du terme *dispensatio* est au cœur de cet effort de rationalisation ou de recherche de la cohérence de la vérité autorisée.

Nous savons que les thèses d'YVES de Chartres ont longtemps influencé la pensée tant théologique que canonique. Il est vrai que ce canoniste justifie ses affirmations en citant certains textes de la tradition patristique. Confrontés aux problèmes de son époque, ces textes patristiques deviennent des arguments pour justifier certaines pratiques dans le gouvernement ecclésiastique. C'est le cas de la pratique de la dispense. Il n'en demeure pas moins que, chez YVES de Chartres, la dispense est aussi perçue comme un concept de la méthode historique, de la déduction d'une rationalité de cohérence de l'unique vérité au moyen et au travers des sources autorisées, si contradictoires soient-elles, au moins en apparence ou à première vue.

Ensuite, dans une deuxième section, nous nous proposons de faire écho à la notion de dispense ecclésiastique dans un milieu particulièrement influent de la vie chrétienne médiévale : le milieu monastique. BERNARD de Clairvaux nous semble bien illustrer ce courant de pensée. L'obéissance et la désobéissance sont deux pôles de la règle monastique. L'observance stricte selon les règles des maîtres spirituels ne pouvait que faire appel à certaines mesures de grâce, à certains relâchements et donc à la dispense ecclésiastique. D'aucuns trouvent dans ces thèses monastiques une influence d'YVES de Chartres. Nous en parlerons brièvement. D'autre part, dans le but d'affiner nos propos, nous citerons, à titre indicatif, d'autres auteurs, notamment HINCMAR de Reims, ABBON de Fleury. En fait, dans ce chapitre, il sera question de proposer une analyse des thèses des prédécesseurs de GRATIEN, tant l'œuvre de ce dernier a une grande place dans l'élaboration du statut canonique de la dispense ecclésiastique.

## Section première
## Esquisse de la notion de dispense dans la mémoire au XIe siècle.

La notion de dispense canonique ne s'était que très progressivement imposée dans les écrits théologico-canoniques des auteurs latins. Il n'était pas facile d'abandonner l'ancienne conception, celle que nous avons tenté d'esquisser au chapitre précédent et qui considérait la dispense comme un acte de bienveillance, de miséricorde. Cette ancienne conception de la dispense reconnaît, à tous points de vue, la compétence, en la matière, des autorités ecclésiastiques inférieures au Pontife romain[324]. À l'aube de la réforme grégorienne, c'est-à-dire au IX$^{e}$ siècle, l'on trouve encore deux façons de comprendre l'autorité de la dispense. D'une part, les doctrines qui tentent de maintenir le rôle joué par des métropolitains dans le gouvernement des provinces ecclésiastiques. La tendance à garder tout le pouvoir en matière de dispenses est bien réelle. Cette tendance s'exprime notamment dans les textes d'HINCMAR de Reims[325].

D'autre part, à l'opposé de cette première tendance, plusieurs autres auteurs de la même époque dénoncent toute doctrine qui, en matière de dispense ecclésiastique, viderait de toute substance la Tradition tenue jusqu'alors par Rome, du moins pour l'Église latine, celle qui confère au Siège apostolique une compétence générale. Cette seconde tendance est celle des *Fausses Décrétales*, attribuées à ISIDORE de Mercator.

---

[324] Cf. Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV, *De la pluralité des bénéfices*, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Paris, Bar-Le-Duc, 1866, p. 81-115.

[325] HINCMAR de Reims (806-882) est né au début de l'an 806. Les évêques de la province de Reims, réunis en concile à Beauvais avec ceux de la province de Sens, ratifièrent le choix de Charles le Chauve de la personne d'Hincmar le 18 avril 845 en remplacement d'EBBON, déposé en 835. Ce qui fut aussi approuvé par le clergé et le peuple de la ville épiscopale. Évêque réformateur, son souci capital est d'empêcher ses collaborateurs de tourner l'exercice de leurs fonctions au profit de leur intérêt personnel. Il travaille ainsi à la réforme du clergé de Reims. Il organise avec soin la procédure à suivre en matière disciplinaire à l'égard des clercs soupçonnés ou coupables, afin d'aboutir, le cas échéant à l'application des peines portées par les canons. Cf. Raoul NAZ, « HINCMAR de Reims », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 135-1137. Lire pour plus d'information sur HINCMAR de Reims : A. DUMAS, « L'Église de Reims au temps des luttes entre Carolingiens et Robertiens (888-1027) », *RHEF*, t. XXX, 1944, p. 7-37. Plusieurs de ses œuvres ont été éditées par Jean BUSÉE, Mayence, 1602 et Jean des Cordes, Paris, 1915 ; Ses lettres se trouvent dans Jacques-Paul MIGNE, *PL.*, t. CXXV et CXXVI. Voir aussi Jean DEVISSE, *Hincmar et la loi*, Université de Dakar, 1962, 92 p ; ID., *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882.* Genève, Droz, 1976. 3 vol., 1579 p.

Dans tous les cas, ces deux tendances, celle d'HINCMAR de Reims[326] et celle des *Fausses Décrétales*[327], se contredisent lorsqu'il est question de définir d'une part l'objet de la dispense ecclésiastique et d'autre part ses acteurs compétents. Il faudrait des analyses plus développées de ces idées, de leurs influences, dans la recherche du *statut canonique* de la dispense ecclésiastique. La réforme grégorienne est pour notre recherche une étape précieuse. Quoi qu'il en soit, ces indications nous avertissent que les thèses développées par HINCMAR de Reims et celles de *Fausses Décrétales* témoignent, au moins, d'un tâtonnement dans la fixation lente du statut canonique de la dispense.

---

[326] Au IX^e^ siècle, les théories émises par HINCMAR de Reims auront acquis la réputation d'avoir eu un large écho, non pas uniquement dans la conception de la structure hiérarchique de l'Église, mais aussi dans la perception du système de la dispense. HINCMAR de Reims s'oppose à une certaine conception, trop rigide selon lui, de la constitution hiérarchique établie depuis le V^e^ siècle. (Voir premier chapitre). Pour lui, un Archevêque, c'est-à-dire un *Métropolitain*, ne jouit pas seulement d'une préséance d'honneur. Sous la juridiction du *Métropolitain*, la province est autonome. Cf. Raoul NAZ, « HINCMAR de Reims », *art. cit.*, col. 1148. Il restreint la portée de l'appel au Saint-Siège. Ainsi, lorsque le Pape est saisi d'un appel, il ne peut pas statuer par lui-même et à lui seul sur le fond de l'affaire. Il doit la renvoyer devant les évêques qui ont déjà jugé. Il leur adjoindra les évêques de la province voisine et au besoin se fera représenter auprès d'eux par un délégué. La juridiction de l'Archevêque et celle du synode provincial resteront sauves malgré l'appel au Siège apostolique. Cf. Raoul NAZ, « HINCMAR de Reims », *art. cit.*, col. 1147-1148. Les accents de cette doctrine sur le plan juridique atteignent de manière très sensible les modalités trop autocratiques ou trop centralisatrices. Le synode, selon HINCMAR, est la principale manifestation de la vie provinciale. Sa compétence s'étend aux questions de dogme et de discipline. Le *Métropolitain* a qualité aussi pour juger. Il a le droit de juger en synode les Évêques de la province, après avoir procédé à l'enquête provoquée par la plainte adressée contre eux. Cf. *Idem*, col. 1147. Sur l'interprétation de la loi, il relève avec un grand souci de logique que les lois se distinguent en lois rigoureuses et en celles qui ne le sont pas. Ainsi, pour concilier dans la pratique les prescriptions qui se contredisent, il préconise une observance stricte des premières et une dispense ou une dérogation pour les secondes (*PL.*, t. CXXV, col. 413 et t. CXXVI, col. 534). Cf. Jean DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, Droz, Genève, 1976 (3 vol.)

[327] Les *Fausses Décrétales* appelées aussi les *décrétales Pseudo-Isidoriennes* sont une collection attribuée à ISIDORE de Mercator. Cf. Paulus HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Ex officina Bernhardi TAUCHNITZ, Lipsiae, 1863. Cette collection est formée à partir des lettres de papes qui sont, soit des faux, soit authentiques. Le lieu de son origine est historiquement incertain. De l'avis de Klaus SCHATZ, les *Fausses Décrétales* recueillies dans cette collection se servaient de l'autorité reconnue au Saint-Siège, spécialement en matière du droit d'appel, depuis le concile de Sardique (343) face aux tendances autonomistes des évêques métropolitains. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 112. Les *Fausses Décrétales* s'opposent radicalement aux thèses d'HINCMAR de Reims. Au préjudice du métropolitain, cette collection canonique réaffirme le *principe de droit d'appel au Pape* en tout état de cause. La juridiction du Métropolitain n'est ni immédiate, ni personnelle, ni de dernier ressort. La province ecclésiastique est soumise non à l'autorité personnelle du Métropolitain, mais au collège des Évêques *coprovinciaux* sous le contrôle permanent du Pape. Aucune décision applicable à la province ne peut être prise sans le concours de tous les *coprovinciaux*. Le jugement rendu par l'Archevêque seul est tenu pour nul. Les causes des Évêques et leur jugement sont réservés au Pape. Cf. Raoul NAZ, « HINCMAR de Reims », *art. cit.*, col. 1149. Pour certains historiens, Klaus SCHATZ en l'occurrence, les *Fausses Décrétales* marquent une étape importante dans une évolution tendant à ce que les *structures supra-diocésaines*, qui jusque-là jouissaient d'une autorité juridique propre (référence faite à la doctrine de HINCMAR de Reims), soient désormais plus étroitement liées à l'autorité du pape. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.*, p. 50. Ainsi, pour certains auteurs, ultérieurs surtout, spécialement les Orientaux et les protestants, les *Fausses Décrétales* avaient contribué à affaiblir l'idée d'une collégialité épiscopale ayant sa consistance propre. Elles ont favorisé la conception selon laquelle la position particulière des Métropolitains est une émanation du pouvoir plénier du Pape, et qu'elle repose sur une délégation reçue du Siège apostolique.

Jusqu'au IX^e^ siècle, entre l'Orient et l'Occident, la dispute pour définir la compétence de l'autorité en matière de dispense est encore vive. L'on s'accorde néanmoins à concevoir la dispense comme tout relâchement de la rigueur de la loi par miséricorde ou par indulgence. Cette définition, à la fois générale et imprécise, plus morale que procédurale, ne pouvait permettre de résoudre de façon claire cette question de compétence. Le problème est donc double : d'une part, donner un *statut juridico-canonique* à la dispense ecclésiastique pour la différencier des autres concepts moraux et théologiques ; d'autre part, préciser la matière et la compétence de l'autorité de la dispense. À notre avis, l'un implique l'autre, ou mieux le second est corollaire du premier. Ce qui veut dire qu'une définition canonique précise de la *dispensatio* rend corrélativement intelligible la détermination de la matière de la dispense et la notion de l'autorité qui s'y attache. Elle délimite en même temps l'étendue de son application.

En, effet, il faut bien constater que le premier moment dans la recherche du *statut canonique* de la dispense, selon le terme *a quo* que nous nous sommes fixés, est la réforme grégorienne. Dans ce cadre, la dispense est finalement perçue, en sus de la miséricorde ou sans plus de considération envers cette dernière, comme un concept de la méthode de l'interprétation des textes législatifs et canoniques recueillis par les réformateurs grégoriens. Cette perspective ne restreint en rien ses divers usages dans divers autres domaines. Il n'est donc pas juste de croire que la dispense est entrée en droit canonique latin par la seule voie de la méthode médiévale de l'interprétation. Dans le but d'éviter toute dispersion, les points qui vont suivre se réfèrent largement aux collections d'ABBON de Fleury, de BERNALD de Constance dans un premier article et d'YVES de Chartres dans un second article. Mais, ces collections, et celles qui seront incidemment citées, ne doivent pas être considérées comme les seules références dans ce domaine. C'est un échantillon, heuristique à notre humble avis, mais délibérément limité. Il nous permet de comprendre la question qui nous occupe en n'ignorant pas son enracinement traditionel, sans prétendre rendre compte de toute une évolution.

## Article 1. BERNOLD de Constance[328].

Déterminer avec précision le début de la méthode de l'interprétation des textes en droit canonique latin, notamment ici médiéval, n'est pas une entreprise facile. Cela n'est d'ailleurs pas l'objet de notre propos dans la présente thèse. Notre point de départ ne peut être qu'une hypothèse : la compilation des textes de la législation ecclésiastique a fait émerger peu à peu chez les canonistes d'importantes difficultés d'interprétation et d'application. D'un point de vue herméneutique, la *dispensatio* fait partie, surtout dans le contexte de la réforme grégorienne, de la méthode d'interprétation pour cette époque, dans le but de résoudre les différentes questions engendrées par des contradictions existant parfois entre les sources d'autorités textuelles concernées. Ce premier moment est déterminant dans l'évolution cognitive de la *dispensatio*.

### §. 1. L'interprétation historique et la notion de dispense chez BERNOLD de Constance.

Dans l'un de ses articles sur *Un tournant de l'histoire du droit entre 1060 et 1140*, Paul FOURNIER pense que cette méthode de l'interprétation historique est née de l'évolution interne de la législation canonique. En effet, durant le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), les canonistes sont surtout préoccupés par la collecte à faire des anciens textes de la législation canonique afin de préciser l'unité de l'autorité pour lancer la réforme grégorienne. Cela fait sortir de l'ombre des textes canoniques. C'est une époque de rénovation des textes canoniques[329].

---

[328] BERNALD ou BERNOLD de Constance est né en 1054. Il fut instruit à l'école du moine Bernhard. Son Maître, très attaché à la cause du pape et défenseur ardent de la liberté de l'Église, l'éleva dans les mêmes idées. Aussi, Bernold de Constance prit-il vigoureusement parti pour Grégoire VII, se faisant l'apologiste de ses décrets contre les clercs simoniaques et incontinents, et contre l'investiture des fonctions ecclésiastiques par les laïques. Il resta fidèle jusqu'à sa mort à la cause du pape. Cf. Raoul NAZ, « Bernald ou Bernold de Constance », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 770.

[329] Cf. Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *NRHDFE,* t. XLI, 1917, p. 130. Dans cet article, l'auteur montre clairement la polémique entre les partisans et les adversaires de l'œuvre réformatrice. Ces controverses sont centrées sur l'insuffisance des textes devant justifier le nouveau droit canonique. Les partisans, GRÉGOIRE VII en premier, s'efforcent donc d'éliminer les textes considérés comme apocryphes, véhiculant les fausses traditions de l'Église ancienne. Ils appliquent le principe selon lequel ne peuvent être retenues que les prescriptions qui procèdent de l'autorité du Pontife romain. Ce principe s'applique aussi bien aux canons des conciles qu'aux autres règles de la législation ecclésiastique. Les Papes, dans l'œuvre de cette réforme, sont la source d'où découle toute la législation ecclésiastique. D'où la tendance à écarter des recueils canoniques des décisions qui n'ont pas été confirmées expressément ou tacitement par le Saint-Siège et, du même coup, toutes celles qui se trouvent en contradiction avec les traditions de l'Église romaine. La tendance de retour à l'ancien droit est assez clairement exprimée chez les partisans de la réforme grégorienne : faire appel aux décrétales des anciens Papes, aux canons reçus par l'Église romaine et aux passages des Pères de l'Église.

L'intérêt pour la recherche d'une méthode critique de traitement de ces nombreux textes du passé sera constaté durant le pontificat d'Urbain II (1088-1099)[330]. Les canonistes ont été amenés, par les circonstances historiques liées à la réforme grégorienne, à rechercher des synthèses juridiques par la conciliation des textes existants. De fait, il ne s'agissait plus d'éliminer des textes douteux (apocryphes) ou gênants, mais d'interpréter les fragments canoniques d'après l'histoire et la dialectique, et d'arriver ainsi à les concilier en vue de construire des synthèses conformes aux principes de la doctrine et de la constitution de l'Église[331]. Cette perspective débouche sur une méthode médiévale de l'interprétation historique canonique.

Plus que d'autres auteurs de son époque[332], BERNOLD de Constance s'intéresse, de

---

Voir aussi Paul FOURNIER, Gabriel LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien. De la réforme grégorienne au Décret de Gratien,* t. II, *op. cit.*, p. 4-14.

330 Pour Paul FOURNIER, le pontificat de Grégoire VII n'avait fait que rendre des textes à la lumière ; les jurisconsultes ne connaissaient point encore l'art de les interpréter et de les concilier. C'est sous le pontificat d'URBAIN II qu'ils commencèrent à s'initier à l'interprétation. Aussi, est-ce de ce pontificat qu'il convient de dater la renaissance de la science du droit. Cf. Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *art. cit.*, p. 130, 154 et 156.

331 *Idem*, p. 158. Dans cet article, Paul FOURNIER, note que HINCMAR, deux siècles auparavant, avait un projet de ce genre. Mais, à la fin du IX^e^ siècle aussi bien qu'au X^e^ siècle, les temps étaient trop rudes et trop défavorables au développement intellectuel pour que cette semence fructifiât ; les canonistes n'étaient mûrs ni pour l'étude critique des textes, ni pour les constructions d'ensemble.

332 Nous faisons particulièrement allusion à ABBON de Fleury (vers 945-1004). Il est l'un de ceux qui ont joué un rôle de premier plan dans l'œuvre de la réforme. La doctrine qu'il propose se situe nettement dans la ligne des thèses des *Fausses Décrétales* et donc de la réforme grégorienne. Cf. A. AMANIEU, « ABBON de Fleury », dans *DDC*, t, I, 1935, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 71. Il soutient l'origine divine de l'autorité pontificale Cf. ABBON de Fleury, *Collectio Canonum*, c. 5, *PL.*, t. CXXXIX, col. 479. Il tente de promouvoir la réforme monastique et ecclésiastique en défendant obstinément la liberté religieuse et temporelle des monastères. Il revendique le droit des moines à percevoir et à garder les dîmes des chapelles ou églises qu'ils desservaient. Bref, il essaie de rendre à l'Église son autonomie, et de l'arracher à la féodalité qui l'absorbe. Voir Achille LUCHAIRE, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, t. I, Paris, A. Picard, 2^e^ éd., 1891, p. 249. On lira avec intérêt l'article de Franck ROUMY, « Remarque sur l'œuvre canonique d'Abbon de Fleury », dans *Abbon de Fleury, un abbé de l'an mil. Études réunies par Annie DUFOUR et Gillette LABORY,* Turnhout, Brepols, 2008, p. 311-341. Deux des collections d'ABBON peuvent retenir notre attention : l'*Apologétique* (*PL.*, t. CXXXIX, col. 461-472) et la *collectio Canonum* (*PL.*, t. CXXXIX, col. 473-508). Dans la première, ABBON de Fleury fait un exposé assez rapide sur quelques aspects du droit ecclésiastique. Sur le plan canonique, la *Collectio Canonum* peut être considérée comme la plus importante. Dans cette collection, ABBON de Fleury, donne la définition de la loi qui, à notre avis, guide et éclaire sa notion de la dispense ecclésiastique : une règle qui, ayant été ordonnée par les Pères de l'Église, contribue à la bonne gouvernance de la société ecclésiale. Cf. ABBON de Fleury, *Collectio Canonum*, c. 8, *PL*, t. CXXXIX, col. 481. Ces ordonnancements patristiques ne sont pas des normes immuables. L'interprétation des règles ecclésiastiques, eu égard aux exigences du temps, de l'infirmité de la personne et autres nécessités, ouvre la voie à l'application de la dispense. Cf. *Ibidem*. Cette dernière est, chez ABBON de Fleury, une mitigation de la loi pour des raisons d'utilité commune de l'Église Cf. *Ibidem*. L'exemple sur lequel s'appuie son argumentation se réfère aux canons 15 du Concile de Nicée I (325) et 10 du Chalcédoine (451) relatifs à l'interdiction faite aux évêques, aux prêtres et aux diacres de passer d'une ville à une autre. Il montre cependant que cette interdiction fut l'objet d'une modification au canon 16 du concile d'Antioche (341). Par conséquent, les lois ou les canons antérieurs qui ne

manière plus directe, à cette méthode de l'interprétation historique des textes canoniques[333]. Dans cette démarche, quelle est l'application du concept de dispense dans la résolution du problème de la recherche d'une interprétation cohérente, unifiée et centralisée des canons discordants tirés des divers textes ecclésiastiques ?

L'on regroupe habituellement les écrits de BERNOLD de Constance en trois catégories. Les unes sont des Chroniques, les autres sont des polémiques, et enfin la troisième catégorie forme des œuvres théologiques[334]. Dans ces collections [ou traités], il aborde des sujets souvent discutés en son temps : l'excommunication du souverain, la décision pontificale déliant les sujets du prince de leur serment de fidélité, les relations avec les excommuniés, le célibat ecclésiastique, la simonie, la validité des sacrements administrés par les prêtres mariés ou simoniaques, les investitures, les rapports de l'Église et de l'État[335]. Force est de croire, au regard de ces thèmes, que BERNOLD de Constance a été influencé par les préoccupations de son époque et de son milieu.[336] Instruit par BERNHARD de Constance[337], l'un des partisans de la réforme grégorienne, BERNOLD de Constance reste fidèle à ce mouvement, défendant le Pape et la liberté de l'Église[338].

En effet, l'essentiel de ses thèses, relatives à la notion de la loi et à sa méthode de l'interprétation des textes canoniques, est repris dans trois de ses traités : l'*Apologeticus*[339], le

---

sont plus applicables doivent être soumis aux règles d'interprétation canonique qui tiennent compte des nécessités des temps. ABBON de Fleury propose ainsi la voie de l'interprétation des textes de la loi ecclésiastique.

[333] Comme l'écrit Gabriel Le BRAS : « À la fin du XI^e^ siècle, des milliers de canons circulaient dans l'Église. La papauté avait tenté d'imposer partout les canons romains. Comme elle ne put faire l'unité par voie autoritaire, des moines entreprirent de la faire par la voie dialectique. Bernold de Constance, Abélard posèrent les règles de la méthode. », Gabriel LE BRAS, « La part du monachisme dans le droit et l'économie du Moyen Âge », *RHEF*., t. XLVII, n°144, 1961, p. 203.

[334] Cf. Raoul NAZ, « Bernald ou Bernold de Constance », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 770 ; F. VERNET, « Bernold de Constance », dans *DTC.*, t. II/1, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 791-792.

[335] Cf. *PL.*, t. CXLVIII, col. 1061-1453, 1453-1460.

[336] Cf. Jean PEYRET, *Bernold de Constance. La réforme de Saint Grégoire VII au point de vue théologique*, Saint-Étienne, 1904 ; Joseph de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, 2^e^ éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 8 et 24-25.

[337] Cf. F. VERNET, « Bernold de Constance », dans *DTC.*, t. II/1, col. 791.

[338] Michel THÉRIAULT, « L'interprétation des normes canoniques chez BERNOLD de Constance », *Revista Española de Derecho Canonico*, 47, 1990, p. 411.

[339] BERNOLD de Constance, *Apologeticus, MGH., libelli de lite, III. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII*, t. II, Hanovre, 1893, p.58-88.

*De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici*[340] et le *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis*[341]. À vrai dire, pour lire ces traités, il faut partir d'un préalable. Á l'époque de BERNOLD de Constance, la préoccupation première des canonistes n'était plus celle de découvrir des textes qui ont aidé à la réformation de l'Église par Grégoire VII. La nouvelle tâche est celle de reconstruire des synthèses des lois utilisées et de créer, pour ainsi dire, une certaine harmonie avec la doctrine défendue[342]. Relevons très brièvement certaines idées de ces traités en rapport avec la dispense.

L'*Apologeticus* est la première œuvre de cet auteur dans laquelle les bases de sa méthode sont définies. Ce traité est, dans une certaine mesure, la réponse aux contestations provoquées par les décrets du Concile romain de 1074 promulgué par Grégoire VII.[343] L'*Apologeticus* fait appel à la tradition ecclésiastique pour justifier la réforme. C'est ce que montre Augustin FLICHE en 1949, dans sa communication sur l'*Apologeticus* de BERNOLD de Constance [344]:

> « L'attaque appelait la riposte et Grégoire VII le tout premier a, en maintes circonstances, rappelé avec force que la réforme n'avait rien de révolutionnaire, qu'elle était au contraire une restauration de l'ancien droit tombé en désuétude, un retour à la discipline traditionnelle telle qu'elle avait été fixée par les conciles et par les décrétales. Mais il ne suffisait pas d'affirmer ; il fallait encore apporter les justifications textuelles de nature à confondre les adversaires. Aussi bien, dès que se précisent les tendances du pontificat, l'effort des grégoriens converge-t-il autour de la pensée du pape »[345].

---

[340] BERNOLD de Constance, *De excommunicatis vitandis, et statutis ecclesiasticis sobrie legendis, MGH., libelli de lite, X. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII*, t. II, Hanovre, 1893, p.112-142

[341] BERNOLD de Constance, *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis, MGH., libelli de lite, XV. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII*, t. II, Hanovre, 1893, p. 156-159.

[342] Cf. Raoul NAZ, « Bernald ou Bernold de Constance », *art. cit.*, col. 772.

[343] Au concile de Rome (1074), Grégoire VII excommunie les simoniaques, dépose les évêques qui avaient accepté l'investiture laïque, interdit l'entrée des églises aux prêtres vivant en concubinage. Le même concile condamne, comme simonie, toute investiture de bénéfice ou de dignité ecclésiastique, donnée par des laïcs, défend aux seigneurs de la donner, et aux évêques et aux abbés de la recevoir. Cf. Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. V/1, Paris, Letouzey et Ané, 1915, p. 89-91. Voir aussi Abbé GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers*, t. II, Paris, Victor Palmé, 1868, p. 3. En fait, la simonie désigne toute forme de trafic intéressé concernant un bien spirituel : l'achat ou la vente pour un prix temporel d'un bien spirituel (par exemple un sacrement) ou d'un office ecclésiastique. Le mot fait allusion à l'épisode cité par les *Actes des Apôtres* (Ac. 8, 18-24) selon lequel un certain Simon, dit le Magicien, offrit une somme à Pierre pour obtenir le pouvoir de donner le Saint-Esprit. La simonie est l'un des fléaux contre lesquels les réformateurs de l'Église eurent à lutter entre VIII$^{e}$ et le XII$^{e}$ siècle. Voir YVES de Chartres, *Prologue*, traduction, introduction et annotation par Jean WERCKMEISTER, Paris, Éd. Cerf, (coll. *Sources canoniques*, 1), 1997, p. 190.

[344] Augustin FLICHE, « L'Apologeticus de BERNOLD de Constance », dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1 (1949), p. 65-71

[345] *Idem*, p. 65. Le diocèse de Constance a été un foyer d'opposition anti-grégorienne. L'assaut a été dirigé, à la fin de 1074, par un clerc du nom d'Alboin avec lequel BERNOLD a entretenu, entre 1074 et 1076, sur la question

Dans le *Prologue* de l'*Apologeticus*, BERNOLD de Constance se fixe pour objectif de prouver la conformité de la pensée de la réforme avec la Tradition canonique[346]. Pour lui, cette Tradition se réduit à ce qu'on pourrait appeler les documents officiels, c'est-à-dire les lettres des papes, vicaires du Christ et successeurs de saint Pierre, les canons des conciles, synthèse de l'enseignement de l'Église à laquelle est confiée la mission de perpétuer et d'interpréter la doctrine, lit-on, tombée des lèvres du Maître et transmise par les apôtres[347].

En lieu et place d'un commentaire sur le contenu des textes, BERNOLD de Constance s'efforce de créer une hiérarchie entre les textes. Il s'attache à établir la garantie de l'authenticité des textes. La valeur d'un texte est corrélative à celle de l'auteur autorisé duquel il émane. Il se réfère au *Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris* de Gélase I[er] (492-496) qui compile une liste des auteurs autorisés[348].

Pour ce faire, BERNOLD de Constance s'accorde à n'utiliser que des textes dont l'authenticité apparaît, à son sens, incontestable. Les sources premières du droit canonique sont, selon notre auteur, les quatre grands conciles de Nicée (325), de Constantinople (381), d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). Il s'appuie ainsi sur l'affirmation de Grégoire I[er] (590-604),[349] parce qu'ayant été approuvés par le Siège apostolique, ces conciles ont la même autorité que les quatre Évangiles[350].

Bien plus que l'*Apologeticus*, le *De excommunicatis vitandis* et le *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis* sont, à notre avis, un condensé des règles d'interprétation et, par conséquent aussi, de la notion de la dispense ecclésiastique en tant que principe de conciliation des normes canoniques. Pour cette raison, nous nous proposons de traiter ces deux documents indistinctement. S'agissant du *De excommunicatis vitandis,* il est divisé en

---

du célibat ecclésiastique, une polémique qui l'a sans doute décidé à rédiger son « apologie » des décrets grégoriens. Cf. *Idem*, p. 66.

[346] BERNOLD de Constance, *Apologeticus*, *MGH., libelli de lite, III, p.60* : « *Quapropter mihi meisque similibus commodum fore censui, si eadem statuta canonicis scripturis conferrem et mutuam eorum concordiam qualiscunque stili officio breviter ac fideliter commendarem*. ». Cf. aussi Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. V/1, *op. cit.*, p. 89.

[347] Cf. Augustin FLICHE, « L'Apologeticus de BERNOLD de Constance », *art. cit.*, p.68.

[348] *DEV*, 25-51, p. 123-136. Gélase I[er], *De libris recipiendis et non recipiendis*, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. VIII, Paris, H. Welter, 1901, col. 153-186.

[349] Cf. *Apol.*, II, p. 61.

[350] *Ibidem*.

deux parties : la première, des chapitres 1 à 24, analyse la matière de la réforme ecclésiale. La deuxième, des chapitres 25 à 51 traite de la question des sources du droit. Quant aux chapitres 52 à 60, ils portent sur les règles de conciliation des canons discordants. Dans le *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis*, BERNOLD revient sur les sources du droit canonique, expose de nouveau sa méthode d'interprétation, et montre qu'il faut utiliser les textes avec discernement et modération, en distinguant ceux qui doivent être appliqués avec rigueur, et ceux dont l'application peut être suspendue par voie de dispense. Dans ces deux traités, les règles suivies pour l'interprétation des textes sont les mêmes.

**§.2. Règles de l'interprétation historique et dispense ecclésiastique.**

Nos analyses n'étant pas une recherche sur la réforme ecclésiale, moins encore sur la détermination des sources du droit, elles se centrent donc, pour le *De excommunicatis vitandis*, sur les chapitres ayant trait aux règles d'interprétation, c'est-à-dire les chapitres 52 à 60[351]. En effet, dès le chapitre 52, BERNOLD de Constance, renvoyant au Pape Célestin I[er] (422-432), insiste sur la nécessité pour les clercs de connaître les canons[352]. Les clercs doivent utiliser les canons pour eux-mêmes et pour le service du peuple[353]. Or, comme dit plus haut, les sens des termes dans les canons, à son époque, n'apparaissent pas toujours de façon évidente, rendant leur compréhension peu facile[354]. Ainsi, recommande-t-il donc, dans son *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis*, une lecture intelligente et prudente des canons[355]. Ce qui renvoie à la méthode d'interprétation des canons.

Le rétablissement des textes de la Tradition canonique est le premier moment de la méthode de l'interprétation de BERNOLD de Constance. La pertinence de cette démarche est

[351] *DEV*, 52-60, p. 136-140.
[352] *DEV*, 52, p. 136 : « *Nulli sacerdotum liceat suos ignorare canones nec quidquam facere, quod sanctorum ligibus possit obviare.* » D'après la note correspondante dans le *DVE*, ce texte est tiré d'un pseudo-célestin. Il a été repris dans Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, *op. cit.*, p. 561 « *Nulli sacerdoti liceat canones ignorare nec quidquam facere quod patrum possit regulis abviare*…. » Pour Pierre COUSTANT, ce texte est le chap. 1 de la lettre *Nulli sacerdotum* du 21 juillet 429 aux évêques d'Apulie et de Calabre. Cf. Pierre COUSTANT, *Epistola Romanorum Pontificum* I, Parisiis, 1721, col. 1072.
[353] *DEV*, 52, p. 136 : « *eorum speciale sit officium, ut sibi et aliis secundum canones providere et, si quid perperam committitur, secundum eosdem emendare conentur.*»
[354] *DEV*, 52, p. 136 : « *Nam quamvis sacri canones apertam videantur pretendere litteraturam, multa tamen in eis obscura reperiuntur, quae a neglegentioribus aliquando lectoribus quasi minus idonea deputantur, quae aptissima sunt, si competenter intelligantur...*»
[355] *SESL*, 1, p. 156.

compréhensible dès lors qu'à son époque (1054-1100), les sources des collectes des textes étaient de différents ordres et de différentes origines : lieux, époques et auteurs. Les chroniqueurs conviennent, surtout à partir du XX^e^ siècle, qu'au XI^e^ siècle, l'origine de beaucoup de textes reste encore douteuse. Plusieurs versions et recensions des canons des anciens conciles prêtaient à confusion. La comparaison de plusieurs recensions d'un même texte peut permettre de dégager le sens d'un mot obscur[356]. Il faut tenir compte de l'ensemble du document d'où est tiré le mot, et non seulement de la règle de droit qui s'y trouve, car le contexte est un moyen d'interpréter un texte obscur[357].

BERNOLD de Constance exige ensuite que chaque fragment de texte soit replacé dans son contexte. Ce dernier permet de les comparer en tenant compte des circonstances de temps, de lieu et des personnes desquelles ces différents textes émanent. Nous savons que l'argumentation de la méthode de l'interprétation historique se fondera sur ce principe déjà présent ici à la fin du XI^e^ siècle[358].

Observons, à la lecture attentive de *De excommunicatis vitandis* et de *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis*, que le style de rédaction n'est pas celui de nos Codes de droit actuels. De fait, l'on ne trouvera pas une structure selon la rigueur pratiquée aux temps modernes, ni à l'époque contemporaine dans l'exposé des règles d'interprétation. Le *De excommunicatis vitandis* cite quelques exemples pour lesquels BERNOLD applique sa méthode d'interprétation. Ces exemples consistent à mettre en présence différentes règles et à en expliquer les contradictions apparentes.

---

[356] *DEV*, 16, p. 118ss

[357] *DEV*, 57, p. 139 : « *Ipsa enim circumstantia lectionis multa nobis prescribere solet, quae unum singulare capitulum non habet, sine quibus tamen pleniter intelligi non valet, sed diversorum statutorum adinvicem collatio multum nos adiuvat, quia unum sepe aliud elucidat. Consideratio quoque temporum, locorum, sive personarum sepe nobis competentem subministrat intellectum, ut etiam diversitas statutorum nequaquam absurda vel contraria videatur, cum diversitati temporum, locorum, sive personarum apertissime distributa reperiatur. Hoc utique lectori multum intelligentiae subpeditabit, si huiusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit. Ex tali enim indagatione multa rationabiliter instituta patebunt, quae ignoratis eorum causis minus idonea videri potuerunt.* »

[358] *DEV*, 57, p. 139 : « *…diversorum statutorum adinvicem collatio multum nos adiuvat, quia unum sepe aliud elucidat.Consideratio quoque temporum, locorum, sive personarum sepe nobis competentem subministrat intellectum,ut etiam diversitas statutorum nequaquam absurda vel contraria videatur, cum diversitati temporum, locorum,sive personarum apertissime distributa reperiatur. Hoc utique lectori multum intelligentiae subpeditabit, si huiusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit. Ex tali enim indagatione multa rationabiliter instituta patebunt, quae ignoratis eorum causis minus idonea videri potuerunt.* »

Il y a d'abord la question du transfert des évêques. BERNOLD de Constance souligne très clairement les contradictions observées entre le can. 15 du premier Concile de Nicée (325) et certains textes des Pontifes romains. En effet, ce concile interdit formellement le transfert d'évêque d'une Église à une autre[359]. Et pourtant, ce transfert avait été précédemment jugé licite par les Papes Évariste (97-105), Calixte (217-222) et Anthère (235-236)[360].

Comment peut-on résoudre la contradiction apparente de ce cas en présence ? Deux observations sur ces exemples : BERNOLD de Constance fait d'abord remarquer que les lettres des Papes citées par lui sont antérieures au premier concile de Nicée. Il montre ensuite que, pour différentes raisons pastorales, ces Papes ont permis de déroger à un interdit qui était déjà considéré comme une coutume antique[361]. Le can. 15 de Nicée (325) doit être pris dans le sens d'une solennelle fidélité à la canonicité de ladite coutume. La contradiction est donc apparente : les lettres des Papes précitées sont des exceptions à la coutume et le can. 15 du Nicée représente la discipline générale[362].

Ensuite, citons la question qui interdit aux fidèles laïcs d'ester contre leurs évêques devant le tribunal ecclésiastique. Enfreindre cette prescription patristique est passible d'une

---

[359] Cf. Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique. Les canons des Conciles œcuméniques (II^e^ –IX^e^ siècles), op. cit.*, p. 36.

[360] Ces lettres des Papes ont été reprises dans les *Fausses Décrétales* : Évariste, *Epist.* II, c. 4 : « *…ita nec episcopus ecclesiam suam, id est, ut illam dimittat ad quam sacratus est, absque inevitabili necessitate aut apostolica vel regulari mutatione, et alteri ambitus causa coniungat.* » Voir Paulus HINSCHIUS dans ses *Décrétales Pseudo-Isidorianae, op. cit.*, p. 90; Calixte, *Epist.* II, c. 15: *« Si persecuti vos fuerint in unam civitatem, fugite in aliam. Si autem utilitatis causa fuerit mutandus non pro se hoc agat, sed fratribus invitantibus et auctoritate huius sanctæ sedis faciat, non ambitus causa, sed utilitatis », Idem*, p. 140 ; Anthère, *Epist.* I, c. 2, 4 : *«Non enim transit de civitate ad civitatem, qui non suo libitu aut ambitu hoc facit, sed utilitate quadam aut necessitate, aliorum hortatu et consilio potiorum transfertur. Nec transfertur de minori civitate ad maiorem qui non ambitu nec propria voluntate facit, sed aut vi a propria sed pulsus aut necessitate coactus aut utilitate loci aut populi, non superbe, sed cum humiliter ab aliis translatus et intronizatus est…Nam sicut episcopi habent potestatem ordinare regulariter episcopos et reliquos sacerdotes, sic quoties utilitas aut necessitas expoposcerit , supradicto modo et mutare et intronizare potestatem habent…*», *Idem*, p. 152.

[361] *DEV*, 53, p. 136 : « *…ante Nicenum concilium, quisque in suo tempore omnibus episcopis scribens, mutationem episcoporum licitam fore docuerunt*.»

[362] *DEV*, 54, p. 137 : « *Nam ante Nicenum concilium creberrimae persecutiones episcopos de loco in locum mutari sepissime compulerunt. Nec ibi locum ambitio habere poterat, ubi potissimum ille ad martyrium ducebatur, qui aliis preminere videbatur. Hoc utique sancti Romani pontifices verum esse testantur, qui pene omnes ante Necenum concilium martyrio coronati leguntur...Non ergo mirandum, si Niceni patres, non ut antiquiores, in sua prohibitione aliquid exceperint, cum iam non tam rationabilem exceptionis causam habuerint, presertim cum necessario iam ambitus notarentur, quicumque iam non necessario alienam sedem ambire viderentur*.»

peine d'excommunication[363]. Selon la même méthode que pour la question précédente, BERNOLD de Constance met en présence des sources, des lettres des Papes, en montrant ainsi que cette norme n'a pas toujours été observée. Il admet deux exceptions à la règle : l'accusation d'hérésie et un délit contre la partie demanderesse.

Enfin, bien que ne se trouvant pas dans le *De excommunicatis vitandis*, la question qui suit montre aussi l'importance de circonstances de temps dans l'interprétation des normes canoniques. Il s'agit de la discipline pénitentielle dans le *De statutis ecclesiasticis sobre legendis*[364]. L'on sait par ailleurs que les modalités de la pénitence sont débattues tout au long des siècles, et qu'il y eut le débat tournant autour de la pénitence publique et de la pénitence privée réitérable. Nous ne souhaitons pas aborder cette question qui doit, à notre avis faire l'objet d'une réflexion pour elle-même et plus ample[365]. Revenons à la question telle qu'elle est posée par BERNOLD de Constance : quelle pénitence infliger à une moniale qui a manqué à son vœu de chasteté ? Pour y répondre, notre auteur évoque certaines sources autorisées. La discipline observée autrefois se résume dans la position d'Innocent I$^{er}$ (401-417)[366]. Selon cette position, la moniale ayant commis un tel délit ne pouvait être admise à la pénitence tant que vivait encore l'homme avec qui elle avait péché[367]. Cette précaution était dictée par la pratique ancienne de la non-réitération de la pénitence[368]. Or, dans son analyse, BERNOLD de Constance met en avant le changement intervenu en son temps : le fait que la pénitence antique non réitérable n'était plus appliquée[369]. Ce qui revient à dire qu'il faut tenir compte des circonstances avant d'infliger une pénitence[370].

---

[363] *DEV*, 55, p. 137-138 : « *...sancti patres frequentissime prohibent, ne oves suum pastorem, nisi in fide erraverit, accusent, subditosque accusatores prelatorum excommunicandos et infamia notandos censuerunt.*»

[364] *DSESL, 4-9*, p. 157-159.

[365] Sur la pratique de la pénitence dans l'Église primitive et au Moyen Âge : Elphège VACANDARD, *Pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, Bloud, (Coll. *Science et Religion. Études pour le temps présent*, 223), 1903 ; Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1966 ; ID., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, (Coll. *Traditions chrétiennes*, 5), 1969.

[366] *DSESL, 4*, p. 157 : « *Illa vero sententia beati Innocentii pape, quæ lapsam sanctimonialem ad poenitentiam non admittendam esse dicit, quamdiu corruptor eius vixerit, nequaquam ita intelligenda videtur, eo quod virginitas eidem recuperanda desperetur.* » Cf. Innocent I$^{er}$, *Ep. Ad Victricium Episcopum,* c. 12, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. III, Paris, H. Welter, 1901, col. 1035.

[367] *DSESL, 6*, p. 158 : « *Est enim usitatissimum, ut homines facillime ad eos redeant, cum quibus ante peccaverant, multoque pronior est humana fragilitas ad usitatum volutabrum redire, quam aliquod novum scelus in primis presumere*.»

[368] *DSESL, 6*, p. 158 : « *...fructum poenitentiae perderet et deinceps iuxta antiquum morem poenitendi locum non obtineret.*»

[369] *DSESL, 6*, p. 158 : « *Apud modernos tamen locus poenitentiae quibuslibet lapsis non negatur, quia adeo usquequaque humana pravitas invaluit et iugum antiquae disciplinae abiecit, ut sancta aecclesia iam multum gauderet, si aliquo modo resipiscere vellent. Novit enim Dei misericordiam ad indulgendum promptissimam, nec*

De ce qui précède, l'on voit clairement que, dans l'*Apologeticus* comme dans le *De excommunicatis vitandis*, BERNOLD de Constance justifie les contradictions apparemment observées dans les textes canoniques au cours de l'histoire de l'Église en faisant appel au concept de la *dispensatio* qui, selon le temps, le lieu et les circonstances, permet de resituer les normes dans leur contexte et de distinguer celles qui sont temporaires et de celles qui sont immuables.

Ainsi, en cherchant à concilier les textes discordants, il initie une méthode d'interprétation originale qui prend en compte les sens des mots dans un texte et les contextes de leur rédaction. Pour ce faire, il faut rapprocher les passages des documents de la même espèce et de la même provenance. Ce qui permet, non seulement de mettre en évidence les éventuelles contradictions dans la compréhension des différentes lois, mais aussi d'en établir la hiérarchie selon l'autorité de laquelle ils émanent et selon leur caractère obligatoire. Cette hiérarchisation aide à distinguer les lois nécessaires et éternelles et celles qui sont contingentes.

De fait, la nature des textes permet de fixer les principes d'immutabilité, d'inflexibilité et de flexibilité dans leurs applications concrètes. En effet, si les lois nécessaires et éternelles ne peuvent être ni abrogées, ni dérogées, celles qui sont contingentes peuvent être tempérées, atténuées ou modifiées par suite des circonstances de temps ou de l'utilité de l'Église. De même, leur application peut être momentanément suspendue par le législateur si la rationalité de la cause alléguée n'est pas évidente[371]. L'assouplissement de la rigueur de la loi et la dispense de ses effets sont soumis aux impératifs du temps et de la nécessité présente. Parmi ces nécessités, il y a l'identité, la situation du sujet de la loi, du sujet de la sanction : les circonstances dues à la personne du pénitent peuvent justifier une dispense. L'attention est ici portée sur la douleur et le repentir sincère du pénitent[372]. C'est une autre dimension possible de la dispense canonique à la fin du XI$^{e}$ siècle.

---

*multum distare apud Deum, qua severitate vel lenitate iuxta diversitatem temporum peccata puniantur, si tantum peccator ex toto corde convertatur*.»

[370] Cette affirmation est celle que BERNOLD de Constance développe dans le *De excommunicatis vitandis* : « *Cum tamen necessitas temporis nunc mitius, nunc severius incedendum persuaderet.* » Cf. *DEV*, 59, p. 141.

[371] Cf. Raoul NAZ, «Bernald ou Bernold de Constance», *art. cit.*, col. 773.

[372] *DEV*, 59, p. 141: « …*In huiusmodi poenitentia non tam mensura temporis quam dolorisest attendenda*.»

Par ailleurs, la question de l'auteur de la dispense n'a pas échappé à BERNOLD de Constance. La dispense, pour notre auteur, est un moyen de concilier des normes apparemment contradictoires. Elle n'est pas encore clairement démarquée comme une institution juridique. Néanmoins, la dispense est, pour lui, soumise à l'autorité, auteur de la loi. Dans les chapitres 58-60 de *De excommunicatis vitandis*[373] et dans les chapitres 1-2 de *statutis ecclesiasticis sobrie legendis*[374], BERNOLD de Constance fait des exposés brefs sur la dispense.

Premièrement, pour BERNOLD de Constance, la dispense de la loi universelle relève du pouvoir législatif. Elle est fondée sur la primauté, selon l'esprit de la réforme grégorienne[375]. Par conséquent, le Pape, en sa qualité de législateur suprême, dispense de la loi universelle *ad ædificationem non ad destructionem Ecclesiæ*. On le voit, la dispense est accordée pour le bien de l'Église et pour des raisons qui doivent être sérieuses.[376] Deuxièmement, la tâche du pontife romain est de sauvegarder les canons promulgués par l'Église.[377] Il justifie son affirmation en citant une lettre du Pape Gélase I[er] (492-496). Pour ce dernier, il est important que l'autorité se conforme autant qu'il se peut à la règle. Il faut qu'elle exige l'observance des anciennes règles quand il n'y a aucune nécessité de s'en éloigner. Cependant, le Siège apostolique a l'obligation de tempérer la rigueur des canons par nécessité des temps et pour le rétabissement des Églises[378].

De ces points, il nous semble ressortir que, pour BERNOLD de Constance, le pouvoir de dispenser dévolu au Pape pour les lois pontificales ou universelles est, comme on dira en droit moderne, inné. Ce qui l'amène à déduire qu'elles ne sont pas du ressort du pouvoir

---

[373] *DEV*, 59-60, p. 140-142.
[374] *DSESL*, 1-2, p. 156-157.
[375] *DEV*, 58, p. 140 : « *Nec mireris, si Romani pontifices hanc semper peculiariter habuerint potestatem, ut canones pro tempore dispensarent. Ipsi enim sunt auctores canonum et illa sedes semper habuit hoc privilegium, ut ligatum vel solutum sit, quicquid ipsa ligaverit vel solverit*.»
[376] *DEV*, 60, p. 141 : « *Sciendum sane, quod Romani pontifices semper magis antiqua exequi et observare, quam nova instituere, nisi aliqua rationabilis causa perurgeret, consueverunt.* »
[377] Cf. *DEV*, 60, p. 142 : « *In hoc utique sancti Romani pontifices aliis pares esse voluerunt, quod non tam novae institutionis auctores, quam veteris executores existere studuerunt, quod non solum Romano, sed cuilibet episcopo idem Gelasius licere testatur.* »
[378] Cf. Lettre 14 du 11 mars 494, *Necessaria rerum dispositione*, c. 9, *PL.*, t. 59, col. 48 : « *Necessaria rerum dispensatione constringimur, et Apostolicæ sedis moderamine convenimur ; sic Canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium necessitas tempororum restaurandis Ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum potest fieri, temperemus, quo nec in totum formam veterum videamur excedere regularum, et reparandis miltiæ* ».

propre des évêques diocésains. Dans le langage du droit moderne, nous dirons que par rapport aux lois universelles, au Pape est reconnu un pouvoir ordinaire et aux évêques, un pouvoir délégué[379].

BERNOLD de Constance est probablement l'un des premiers théoriciens de la dispense canonique. Une interprétation historique sert donc de guide chez lui à l'interprétation rationnelle d'un texte. Les divergences entre des textes sont occasionnées par des variations complexes. Leur interprétation historique entre dans le discernement sur la spécificité et le degré de l'obligation qu'ils exercent sur les sujets.

Cette méthode d'interprétation historique peut être comprise dans une démarche à la fois diachronique et synchronique. Ce qui veut dire que les différentes solutions données jadis, dès les conciles et les Pontifes romains de l'antiquité chrétienne, aux questions canoniques de leurs temps peuvent être parfois en conformité avec la pratique ultérieure, pourtant d'un autre temps. En tout cas, il faut proposer, pour les mêmes problèmes, une interprétation qui tienne compte de la nécessité et de l'utilité du présent. Cette méthode, à la fin du XI$^{e}$ siècle, énonce certains principes fondamentaux de l'interprétation en droit canonique moderne[380].

Comme on l'aura noté, toute l'argumentation du principe de la méthode historique et dialectique est fondée, déjà au XI$^{e}$ siècle, sur la distinction entre les canons dont l'exécution intégrale doit être assurée et sur d'autres qui, à la discrétion des supérieurs, peuvent être tempérés, *pro temporum necessitate* ou *pro personarum qualitate*. C'est dire que la législation ecclésiastique se distingue en une part immuable et en une autre part variable. Celle-ci résulte soit de dispenses de la loi existante accordées par le pouvoir compétent, soit de modifications

[379] *DEV*, 59, p. 141: « *Sed et alii episcopi, etsi nullo modo, ut presul apostolicus, vel canones instituere vel iam institutos iudicare valeant, aliquando tamen pro modulo suo aliqua statuta temporant*.»

[380] La méthode de l'interprétation des textes que propose BERNOLD de Constance est appliquée, de nos jours, dans l'interprétation des canons ou des articles des codes législatifs, tant en droit canonique qu'en droit séculier. Elle constitue presque une activité centrale des prétoires aujourd'hui. Cette méthodologie est désormais codifiée ; le can. 17 du *CIC/ 1983* dispose ceci : « Les lois ecclésiastiques doivent être entendues selon la signification propre que revêtent les mots dans le texte et le contexte ; si elle demeure douteuse et obscure, on doit se reporter aux lieux parallèles du Code, s'il en est, au but et aux circonstances de la loi, et à l'intention du législateur. ». Correspond au Can. 18 du *CIC/*1917.

de cette loi réalisées à son initiative. Cette accommodation législative recourt déjà au XI^e^ siècle à l'histoire pour expliquer les apparentes contradictions des canons[381].

En outre, la méthode d'interprétation historique laisse entrevoir déjà fin XI^e^ siècle la théorie de la hiérarchie des textes canoniques dont il n'est pas lieu de rouvrir ici le dossier[382]. Cependant, comme on peut s'en douter, les dispositions des autorités inférieures ne peuvent prévaloir contre la règle promulguée par une autorité supérieure.[383] Les *décrétales pontificales* s'imposent à l'obéissance du clergé et des fidèles. Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, s'épanouira sur toute la chrétienté la *plenitudo potestatis* du Pape, successeur de Pierre.[384] Quant aux canons des conciles généraux, ils n'ont de valeur que par l'approbation formelle du Siège apostolique. S'agissant des décisions des conciles provinciaux, dans la mesure où elles sont conformes à la raison et en accord avec les décrétales pontificales et les décisions des conciles généraux, elles doivent être observées[385]. BERNOLD de Constance précise que le Pontife romain est *auctor canonum*[386]. Nous reviendrons sur cette expression dans la suite de nos analyses.

Cette méthode de l'interprétation historique sera très largement utilisée par d'autres canonistes, par ceux qui, déjà aux XI^e^ et XII^e^ siècles, collectionnent des textes canoniques. Du point de vue de l'orientation de cette étude, nous voudrions faire écho à des théories de l'un d'entre eux : YVES de Chartres. Le choix porté sur ce canoniste n'est pas neutre pour nous. D'une part, l'autorité reconnue à cet auteur n'est nullement mise en cause par les historiens du droit. D'autre part, pour notre sujet, YVES de Chartres, non seulement considère la dispense comme un moyen de résoudre ponctuellement les contradictions éventuelles des textes canoniques[387], mais encore donne déjà à cette dispense dans ses traités une relative signification d'institution juridique, de procédure stabilisée.

---

[381] Cf. Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *art. cit.*, p. 157.
[382] Richard PUZA, « La hiérarchie des normes en droit canonique », *RDC.*, t. XLVII/1, 1997, p. 127-142 ; Philippe TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin,* 2001 (Thèse dactylographiée) ; ID., « La hiérarchie des normes canoniques latines ou la rationabilité du droit canonique », *AC.*, t. XLIV, 2002, 113-128.
[383] Cf. *Idem*, p. 162.
[384] Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Plenitudo potestatis », *RETM. « Supplément ». L'Épreuve,* 227, décembre 2003, p.171-178.
[385] *DEV*, 44, 45, 46, 47, 48, 49, p. 132-135. Dans ces différents chapitres, BERNOLD de Constance cite les décisions de Conciles provinciaux connus en son temps.
[386] *Idem*, p. 140.
[387] Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *art. cit.*, p. 154.

## Article 2. YVES de Chartres[388].

YVES de Chartres est considéré par les historiens du droit comme l'un des artisans de l'élaboration ultérieure du droit canonique classique[389]. Aussi, d'aucuns pensent, à juste titre, qu'il est le premier auteur à avoir rédigé un traité des lois[390]. Son *prologue* est un vrai traité de la science canonique qui naît avec la réforme grégorienne[391]. Ce texte nous donne un aperçu général de la doctrine d'YVES de Chartres sur la conciliation des textes législatifs discordants dans la perspective de la méthode d'interprétation historique. Ses *correspondances* (*ses lettres*), non négligeables compte tenu de leur nombre, permettent de comprendre l'application de cette méthode dans des cas concrets[392]. C'est lorsque YVES de Chartres interprète les textes de la Tradition ecclésiastique pour résoudre les problèmes qui lui sont soumis que le concept de dispense devient un élément de conciliation des normes. Contrairement aux auteurs précédents, YVES de Chartres propose donc, au-delà de la méthode d'interprétation des textes, une théorie de la dispense.

En effet, les théories d'YVES de Chartres, tant pour l'interprétation des textes des lois que pour la dispense ecclésiastique, demandent d'être appréciées avec l'aide du contexte qui les ont vues naître. La pertinence de ses propos est en lien avec les nombreuses questions

---

[388] YVES de Chartres est né probablement vers 1040, dans la région de Beauvais. Il reçut les premiers rudiments d'instruction dans l'école d'une église de Beauvais, puis il se rendit à Paris où il étudia la philosophie. Sa formation intellectuelle et morale fut surtout marquée par son séjour à l'abbaye bénédictine du Bec, en Normandie, où il fut le disciple de LANFRANC. Abbé des chanoines réguliers de Saint-Quentin, de Beauvais, il acquiert, par sa piété et sa science canonique, une réputation telle que le pape URBAIN II attire sur lui l'attention du clergé de Chartres dont il venait de déposer l'évêque GEOFFROI accusé de simonie et d'autres infractions aux règles ecclésiastiques. Il fut élu évêque en 1090 par le clergé et le peuple de Chartres. YVES s'occupa assidument des affaires de son diocèse. Aussi, dans ces nombreuses lettres, YVES de Chartres n'hésite pas à donner son avis sur les principaux problèmes politico-religieux de son temps. Il mourut le 23 décembre probablement de l'année 1116. Cf. Cf. Laurent CHEVAILLER, « Yves de Chartres », dans *DDC*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 1641-1666 ; J. J. JUGLAS, « Yves de Chartres et la question des Investitures », dans *Mélanges Albert Dufourcq*, Paris, Plon, 1932, p. 61. Voir aussi Michel GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église : regard de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1994, 535 p (surtout les pages 293-393).

[389] Laurent CHEVAILLER, «Yves de Chartres», *art. cit.*, col. 1645. Il faut rappeler qu'au temps d'YVES de Chartres, ni la doctrine, ni la législation canonique n'étaient clairement fixées ou harmonisées. Cf. Jean WERCKMEISTER, « Le Premier ''anoniste'' : YVES de Chartres », *RDC.*, t. XLVII/1, 1997, p.53-70.

[390] *PL.*, t. CLXI, col. 47-60. Jean WERCKMEISTER propose une traduction du *Prologue.* Cependant, sa numérotation des textes ne correspond pas à celle de la *PL.*, Voir YVES de Chartres, *Prologue,* traduction, introduction et annotation par Jean WERCKMEISTER, Paris, éd. Cerf, (Coll. *Sources canoniques*, 1), 1997.

[391] *Pro.*, *PL.*, t. CLXI, col. 47-60.

[392] La *PL.* recense près de 288 lettres. Cf. *PL.*, t. CLXII, col. 11-290. Nous nous inspirons de la traduction de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, traduction et annotations, Chartres, Garnier, 1885. Nous trouvons une traduction partielle de ses lettres dans Dom Jean LECLERCQ, *Yves de Chartres : correspondance*, t. I (1090-1098), Paris, Les Belles-Lettres, 1949.

théologiques, canoniques et spirituelles de son temps, c'est-à-dire la fin du XI^e^ siècle. Il ne s'agit pas d'abord de questions techniques mais de problèmes d'actualité : comment se réconcilier avec l'Orient, notamment avec Constantinople dont le patriarche a été excommunié ? Faut-il exclure ou réintégrer les clercs qui vivent en concubinage (Le nicolaïsme) ? Peut-on admettre leurs enfants à l'ordination sacrée ? Peut-on déplacer les évêques ? Comment surmonter les schismes qui se multiplient ? Quelles relations établir entre les puissances spirituelles et temporelles (La querelle des Investitures) ?[393] Devant toutes ces préoccupations, YVES de Chartres se pose la question des sources des lois de l'Église : comment concilier des règles divergentes ? Doit-on appliquer la loi avec rigueur ou être indulgent ? Quelle est la finalité de la loi ecclésiastique ?

## §.1. Le concept de dispense selon YVES de Chartres.

L'œuvre d'YVES de Chartres, comme celle de BERNOLD de Constance, se rattache au grand mouvement de la réforme grégorienne du XI^e^ siècle. Montrer par une analyse détaillée ce rattachement n'est pas l'objet de notre étude[394]. YVES de Chartres rassemble certains textes de la Tradition ecclésiastique favorables à l'idée de la primauté romaine[395]. S'inspirant de *Dictatus papae* de Grégoire VII[396] et des collections dites grégoriennes[397], YVES de Chartres aborde plus en détail les questions relatives à la primauté romaine et à ses implications juridiques dans la cinquième partie de son *Décret*[398]. De même, dans la *Panormie*, il soutient

[393] Cf. Jean WERCKMEISTER, « Le premier 'canoniste' : Yves de Chartres », *RDC*, t. XLVII/1, 1997, p. 54. Lire aussi Paul FOURNIER et Gabriel LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien. De la réforme grégorienne au décret de Gratien*, t. II, *op. cit.*, p. 340 - 344.

[394] Cf. Jean GAUDEMET, « Collections canoniques et primauté pontificale », *RDC*., t. XVI, 1966, p. 108. Jean GAUDEMET recense dans cet article les canons du *Décret* et de la *Panormie* d'Yves de Chartres qui traite de la primauté pontificale, de la suprématie juridictionnelle du Saint-Siège, de l'autorité du Pape sur le concile,…voir p. 108-110. Cf. aussi Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p. 395.

[395] Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.,* p. 388 ; 391.

[396] Voir *infra*, p. 588 : Annexe I (*Dictatus Papae*) Cf. Olivier GUYOTJEANNIN, « *Dictatus papae* », dans *DHP*, Paris, Fayard, 1994, p. 563-564.

[397] Cf. Paul FOURNIER, Gabriel LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien. De la réforme grégorienne au décret de Gratien*, t. II, *op. cit.*, p. 14-54. Pour plus de cohérence sur le plan méthodologique, la question relative à la dispense dans le *Dictatus papæ* sera traitée plus loin. Voir le Chapitre troisième et quatrième, *infra*, p. 227, 230, 244, 308.

[398] Cf. *PL.*, CLXI, col. 321-438 : *De primatus Romanæ Ecclesiæ, et de jure primatum.* Nous nous référons en guise d'illustration à certains chapitres du *Décret,* V, *De primatu Romanæ Ecclesiae, et de jure primatus, PL.*, t. CLXI, col. 321D (cap. 2) ; col. 323BC (cap. 4) ; col. 323D-324A (cap. 6) ; col. 325C (ca. 9) ; col. 333AB (cap. 30 et 31) ; col. 335C (cap. 35) ; col. 336BCD (cap. 40) ; col. 338A (cap. 44) ; col. 340B (cap. 45) ; col. 341AB (cap. 46), Cf. aussi l'étude de Jean GAUDEMET, « La primauté romaine vue par Yves de Chartres », dans

que l'Église a reçu du Christ lui-même, la primauté qu'elle exerce[399]. L'on trouve les mêmes affirmations dans ses correspondances[400]. Une des conséquences de ses affirmations est que les canons des conciles n'ont de valeur qu'après l'assentiment et la confirmation du Siège apostolique[401].

Sa conception du rapport entre la royauté et le sacerdoce guidera, dans une certaine mesure, les grandes questions traitées dans ses collections et dans ses *Lettres*. Il nous semble que, pour YVES de Chartres, les lois des empereurs et des rois ne peuvent prévaloir contre les lois divines ou ecclésiastiques. En clair, en nous référant à quelques unes de ses *Lettres*, nous pouvons constater que, sur le plan théorique, l'État devait se soumettre à la décision de l'Église. Cependant, sur le plan pratique, il propose l'union des deux pouvoirs, spirituel et temporel[402]. Cette position intermédiaire ne met nullement en cause les acquis de la réforme grégorienne relatifs à la primauté et à la plénitude du pouvoir du pontife romain tels qu'ils sont décrits dans les *Dictatus papæ*. Bien que de manière laconique, nous évoquons cette

---

*Convergences, Études offertes à Marcel DAVID,* Quimper, éd. Calligrammes, 1991, repris in *La doctrine canonique médiévale*, Aldershot, Variorum, 1994, p. 173-189.

[399] Cf. YVES de Chartres, *Panormie*, IV, 2, 3, 5, 8, 10, 11, *PL.*, t. CLXI, col. 1182-1185. Dans le *Décret*, comme dans *La Panormie*, deux collections YVES de Chartres, l'on trouve un traité *de primatus romanae ecclesiae.* Jean GAUDEMET traite longuement cette question dans son article *collections canoniques et primauté pontificale* (Jean GAUDEMET, « Collections canoniques et primauté pontificale », *art. cit.*, p. 108-109). Il répertorie les canons du *Décret* et de la *Panormie* sur la primauté romaine. Il regroupe en 52 canons les textes du *Décret* relatifs à l'affirmation de la primauté, à la hiérarchie, à la suprématie juridictionnelle et aux appels du Saint-Siège, à l'autorité du Pape sur le concile, à l'ordination par le Pape, à l'autorité liturgique, à l'impossibilité de juger le Pape, à la communion avec le Pape, à l'obéissance au Pape, aux sentences susceptibles de non- recours.

[400] C'est le cas de l'*Epist.* VIII, *PL.*, t. CLXII, col. 18-21. Cette lettre est une réponse à celle de RICHER, archevêque de Sens qui militait pour le retour de Geoffroy I[er] (1077-1089), déposé, au siège de Chartres. YVES de Chartres évoque l'infaillibilité des décisions du Siège apostolique. Il affirme : « […] C'est cependant à la cour de Rome qu'il appartient toujours et partout de confirmer ou d'infirmer la consécration tant des métropolitains que des autres évêques, de réviser vos constitutions et vos jugements, tandis qu'elle maintient ses décisions sans appel et ne les soumet à l'appréciation d'aucune juridiction intérieure » (…*cum ad ipsam principaliter et generalissime pertineat, tam metropolitanorum, quam caeterorum episcoporum consecrationem confirmare vel infirmare, constitutiones vestras et judicia retractare, suas vero inconcussas retinere, et nullius inferioris judicio retractandas vel corrigendas concedere*.) Cf. *PL.*, t. CLXII, col. 19C. La traduction française est de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 14.

[401] Cf. YVES de Chartres, *Décret*, 4, 240, *PL.*, t. CLXI, col. 316B : « *Synodum episcoporum absque hujus sanctæ sedis auctoritate, quanquam quosdam episcopos possitis congregare, non potestis regulariter facere, neque illum episcopum qui hanc appellaverit sedem apostolicam damnare, anequam hinc sententia finitiva procedat.* » ; 4, 242, col. 316D : « *Legite insanissimi, aliquando, illis præter apostolici apicis sanctionem, aliquid constitutum, et non de majoribus negotiis ad consultationem si quid occurrit, præfatæ sedis arbitrio fuisse servatum.* »

[402] Cf. Auguste DUMAS, « Investitures », dans *DDC*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 39 ss. Cette solution de conciliation qui, pendant des nombreuses années, suscitera diverses critiques, est contraire à la prescription du canon 17 du Concile de Clermont de 1095. Voir Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. V/1, Paris, Letouzey et Ané, 1912, p. 398-424 : Aucun évêque ou prêtre ne doit jurer au roi ou à tout autre laïc le *ligium fidelatis (le serment de fidélité*). Voir Annexe I, *infra*, p. 588.

question de l'unité de pouvoir parce qu'elle est l'une de celles auxquelles il applique sa théorie de la dispense ecclésiastique.

Pour saisir la pertinence de sa position sur cette union des pouvoirs, nous nous limitons à la relecture de la lettre CVI[403]. L'on trouve dans celle-ci une affirmation qui ne peut être passée sous silence :

> « Il ne saurait y avoir de bonne administration sans concorde entre la royauté et le sacerdoce. Aussi nous conjurons Votre grandeur et nous lui conseillons de laisser la parole de Dieu courir librement dans le royaume qui vous est confié et de ne jamais oublier que le royaume terrestre doit être subordonné au royaume céleste qui a été confié à l'Église. Comme le sens animal doit être subordonné à la raison, de même la puissance terrestre doit être soumise au gouvernement ecclésiastique [….] Et de même que le règne du corps est paisible quand la chair ne résiste plus à l'esprit, de même les royaumes du monde sont en paix lorsqu'ils ne tentent pas de résister au royaume de Dieu. Dans cet ordre d'idées, comprenez que vous êtes le serviteur des serviteurs de Dieu et non leur maître, leur protecteur et non leur possesseur [...] »[404]

YVES de Chartres traite, peut être de manière plus complète que BERNOLD de Constance, la question des sources canoniques. Dans le *Prologue* de son *Décret*, YVES de Chartres commence par indiquer les sources du droit de l'Église : les lettres des pontifes romains, des actes des conciles des évêques catholiques, des commentaires des Pères orthodoxes et des ordonnances des rois catholiques[405] et la coutume[406]. Toutes ces sources

---

[403] Lettre adressée à HENRI I dit BEAUCLERC, roi d'Angleterre, fils de GUILLAUME le Conquérant qui succéda à son frère GUILLAUME Le Roux, le 5 août 1100 et mourut le 2 décembre 1135. Cf. Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 211.

[404] Cf. *Epist.* CVI, *PL.*, t. CLXII, col. 125AB : « *Et quia res omnes aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium, celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus verbum Dei in regno vobis commisso currere permittatis, et regnum terrenum cœlesti regno, quod Ecclesiæ commissum est, subditum esse debere semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclesiastico regimini…Et sicut pacatum est regnum corporis, cum jam non resistit caro spiritui, sic in pace possidetur regnum mundi, cum jam resistere non molitur regno Dei. Hoc cogitando, servum servorum Dei vos esse intelligite, non dominum ; protectorem, non possessorem...* » La traduction est de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 212. YVES de Chartres défend la même idée dans *Epist.* CCXIV, *PL.*, t. CLXII, col. 218A : « *Videmus enim scissum regnum et sacerdotium, quibus tanquam principalibus et fortioribus paxillis tabernaculi Dei status firmiter figebatur, ne ullo impetu procellarum et turbinum everteretur.* » (Car nous voyons la division entre le trône et l'autel, ces deux puissants piliers sur lesquels reposait principalement le tabernacle de Dieu et qui le défendaient contre le choc des tempêtes et des ouragans.) Cf. pour la traduction, Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 383. Paul FOURNIER, lorsqu'il analyse les collections attribuées à YVES de Chartres, soutient l'idée selon laquelle, pour ce dernier, la concorde entre les deux pouvoirs était d'une grande importance. Il souligne en même temps que cette idée varie selon les circonstances. Voir dans Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p. 393.

[405] *Pro.*, col. 47 B : « *Exceptiones ecclesiasticarum regularum partim ex epistolis Romanorum pontificum, partim ex gestis conciliorum catholicorum episcoporum, partim ex tractatibus orthodoxorum patrum, partim ex institutionibus catholicorum regum*. » Cf. aussi *Décret*, 4, 184-193, *PL.*, t. CLXI, col. 306D-307ABC.

n'ont cependant pas la même valeur. L'interprétation des lois tient compte de la valeur de chacune d'entre elles.

Il nous faut remarquer qu'YVES de Chartres, contrairement à ce qui était traditionnellement admis en son temps, cite en premier lieu les décrétales pontificales avant les décrets de conciles. Nous voyons par là l'influence de la réforme de Grégoire VII[407]. Quant aux textes patristiques, YVES de Chartres n'en retient que ceux des Pères orthodoxes. Il nous faut entendre par Pères orthodoxes les Pères non hérétiques[408].

La doctrine d'YVES de Chartres accorde une place importante à l'interprétation de la loi et à la conciliation des normes ecclésiastiques. Le concept de dispense ne pouvait être étranger ni à l'interprétation, ni à la conciliation. Le principe de cette méthode d'interprétation est déjà abordé dans son *Prologue* :

> « Si donc un docteur ecclésiastique interprète ou modère les règles ecclésiastiques en rapportant tout ce qu'il enseigne ou expose au règne de la charité, il ne peut ni pécher ni se tromper, car en se préoccupant du salut des prochains, il s'efforce de parvenir à la fin même que doivent poursuivre les institutions sacrées »[409].

Contrairement à ABBON de Fleury et à BERNOLD de Constance, YVES de Chartres met en avant la charité [l'amour] en vue du salut des âmes. Cette catégorie, morale et même spirituelle dans son apparence, fait partie pourtant de sa compréhension juridique de la loi ecclésiastique. Sa méthode d'interprétation est positive dans la mesure où elle place *la charité* au cœur du traitement de textes contradictoires. C'est dire que l'application de la loi dans sa rigueur comme son adoucissement, parfois, répond à ce principe.

---

[406] La coutume n'est pas citée dans le *Prologue* comme source du droit. YVES de Chartres révise sa position dans Le *Décret*, 4, 201-204, *PL.*, t. CLXI, col.309 et dans sa lettre CLXXXIV, *PL.*, t. CLXII, col. 184D.

[407] Pour Paul FOURNIER, les instruments essentiels de la réforme grégorienne sont les décisions et l'autorité du Siège apostolique ; c'est de Rome que partent les décisions qui condamnent l'incontinence des clercs, la simonie, l'investiture laïque, et qui prétendent ramener l'Église à sa pureté primitive ; ce sont les ordres de Rome, c'est l'action de ses envoyés, qui assurent dans les diverses régions de la chrétienté l'application des principes réformateurs. Les réformateurs s'imaginent faire une œuvre de restauration de l'antique discipline. Toutes les décisions ecclésiastiques qu'ils ne considèrent pas comme venant du Saint-Siège ou des conciles approuvés par l'Église romaine leur sont suspectes. Cf. Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p. 388-389.

[408] Cf. le commentaire de Jean WERCKMEISTER, Yves *de Chartres. Prologue*, *op. cit.*, p. 63, note 2 et 3.

[409] *Pro.*, col. 47 D : *« Quicunque ergo ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulasita interpretatur aut moderatur, ut ad regnum caritatis cuncta que docuerit vel exposuerit referat, nec peccat nec errat, cum saluti proximorum consulens ad finem sacris institutionibus debitum pervenire intendat. »*

Ce concept de la charité, chez YVES de Chartres, doit aussi être considéré comme un concept canonique. Pour lui donner un contenu, notre auteur se fonde sur les textes des écritures saintes et sur la Tradition ecclésiastique[410]. La *charité* confère à sa méthode d'interprétation et à sa notion de la dispense une spécificité déterminante que l'on ne trouve que dans l'Antiquité chrétienne, en particulier chez Augustin.

Pour illustrer ce qui vient d'être dit, au-delà du *Prologue*, nous nous arrêtons à l'une des *Lettres* d'YVES de Chartres. C'est la lettre XVI[411]. Celle-ci, à notre avis, renseigne mieux non seulement sur la méthode de l'interprétation mais aussi sur une éventuelle dispense à appliquer pour résoudre les questions en présence. Elle s'adresse à GAUTIER, évêque de Meaux[412], en réponse à la lettre de celui-ci : « Par votre lettre que m'a remise récemment le porteur des présentes, votre fraternité consulte mon humilité sur la question de savoir si quelqu'un peut prendre pour épouse la femme qu'il a eue d'abord pour concubine »[413].

Avant de proposer une réponse à cette requête, YVES de Chartres évoque différentes lois, contradictoires dans l'apparence :

> « Je vous répondrai à ce sujet que nous avons sur la matière diverses opinions, les unes approuvant ces unions, les autres les condamnant. Saint Grégoire dit dans son épître à Félix, évêque de Sicile : *Nul chrétien n'a le droit de prendre en mariage celle qu'il a préalablement souillée*. On lit aussi dans le concile de Châlon, chap. 24, que, suivant l'autorité des canons,

---

[410] YVES de Chartres fonde son argumentation sur certains textes de l'Ancien Testament, du Nouveau testament, des lettres des papes et des auteurs ecclésiastiques. Il suffit, dans le domaine de la dispense, de citer le cas de certaines lettres. Dans sa lettre XVI, YVES de Chartres renvoie au décret de Léon le Grand aux Évêques de Césarée de Mauritanie : « Alors que certaines choses ne peuvent être abrogées pour aucune raison, il convient d'en adapter beaucoup d'autres aux nécessités du temps ou aux circonstances de l'époque, sous réserve de prendre ceci en considération : en cas de doute ou d'obscurité, nous devrons suivre la solution qui n'apparaît pas contraire aux préceptes évangéliques ni opposée aux décrets des saints Pères. » Cf. Léon le Grand, *Épist.* XII, c. 5, *PL.*, t. LIV, col. 651-653. Voir le même texte le *Décret* d'YVES de Chartres, 5, 105, § 44C. De même, dans sa lettre CLXXXV, *PL.*, t. CLXII, col.186B, il évoque l'épitre d'Innocent I[er] à RUFUS, légat du pape en Macédoine et aux Évêques de cette région. Voir *Epist.* XVII, 4, 5, *PL.*, XX, col. 531. YVES de Chartres analyse quelques textes patristiques, notamment ceux d'Augustin : « Dans les affaires où de graves divisions mettent en péril non seulement tel ou tel individu, mais des peuples entiers, il faut apporter quelque adoucissement à la sévérité afin qu'une charité sincère aide à guérir de plus grands maux. ». Augustin, *Lettre à Marcellin*, dans *Œuvres complètes*, t. V, traduction de PERONNE, VINCENT, ÉCALLE, CHARPENTIER et BARREAU, Paris, Librairie de Louis VIVÈS, 1870, p. 190.

[411] Cf. *PL.*, t. CLXII, col. 28BCD et col. 29AB.

[412] Gautier II de Chambly, sacré évêque de Meaux le 2 novembre 1085, mourut le 26 juillet 1102. Cf. Augustin FLICHE, *Le règne de Philippe I[er], roi de France (1060-1108)*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, p. 49.

[413] Cf. *Epist.* XVI, *PL.*, t. CLXII, col. 28B. L'occasion de cette lettre est le désir de Philippe I[er] de prendre pour épouse Bertrade de Montfort qu'il avait enlevée à son mari le comte Foulques IV. Voir pour l'histoire : « Les mariages de Philippe I[er] », dans Augustin FLICHE, *Le règne de Philippe I[er], roi de France (1060-1108), op. cit.*, p. 35-77.

> les ravisseurs ne peuvent contracter des mariages légitimes avec celles qu'ils ont enlevées. Nous trouvons encore dans le décret du pape Hormisdas que les mariages clandestins ne sont pas légitimes. Le pape Evariste appelle cohabitation, et non mariage, l'état de ces femmes qui n'ont pas été livrées par leurs parents, et dotées par les lois, et bénies solennellement par le prêtre. Le concile d'Aix-la-Chapelle statue : *Celui qui aura ravi une femme, ou l'aura enlevée, ou l'aura séduite, jamais ne pourra se marier avec elle* »[414].

D'autre part :

> « Dans les décrets du pape Eusèbe, chap. 5 : Les vierges qui n'ont pas conservé leur virginité, si elles prennent pour maris ceux qui les ont violées, peuvent être réconciliées après avoir fait pénitence pendant une année, parce qu'elles n'ont violé que les noces seules. Saint Augustin dit aussi dans le livre sur le Bien conjugal : Il est manifeste qu'une union illicite peut se terminer par un mariage légitime lorsqu'un accord honnête intervient »[415].

L'interprétation d'YVES de Chartres est un bel exemple de la manière dont certaines questions trouvaient solution alors que le droit canonique balbutiant n'avait fixé aucune norme définitivement acceptable par tous :

> « Autant que je puis le comprendre, les Pères qui défendent de prendre des concubines pour épouses ont pour but de relever l'honneur du mariage et de réprimer la honteuse habitude du

---

[414] Cf. *Epist.* XVI, *PL.*, t. CLXII, col. 28BC : « *De qua re vobis respondemus quia super hoc diversas habemus sententias, alias prohibentes, alias remittentes. Dicit enim beatus Gregorius in epistola ad Felicem Siciliae episcopum: « Eam quam aliquis aliqua illicita pollutione maculavit, in conjugium ducere nulli Christianorum vel licet licebit. » Legitur quoque in concilio Cabilonensi capitulo 24, quia juxta canonicam auctoritatem raptores ad conjugia legitima raptas sibi jure vindicare non possunt. Habemus etiam in decreto Hormisdae papae, nuptias occulte factas non esse legitimas. Et papa Evaristus contubernia non conjugia dicit esse illarum mulierum, quae non sunt a parentibus traditae, et legibus dotatae, et a sacerdotibus solemniter benedictae. Habetur et in concilio Aquisgrani habito : 'Qui mulierem rapuerit, vel furatus fuerit, aut seduxerit, nunquam eam uxorem habeat'.* » Au sujet de cette lettre, notons ce qui suit : D'abord, pour Paulus HINSCHIUS, la lettre de Saint Grégoire I[er] à Félix, évêque de Sicile, évoquée par YVES de Chartres est une lettre apocryphe. Cf. Paulus HINSCHIUS, *Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angilramni*, *op. cit.*, p. 751. Nous laissons aux historiens le soin de porter un jugement sur cette affirmation. Ensuite, sur le concile de Châlon [Châlon-sur-Saône], Pierre Bardet BERROYER écrit : « […] Le concile de Chalcédoine et celui de Châlon sont formels pour cela : le père même de la fille ravie qui consentait à son mariage avec le ravisseur était banni. Depuis, cette sévérité a été un peu relâchée, à la prière des ecclésiastiques ; mais quelque modération qu'il y ait, il n'est point permis au ravisseur de contracter mariage avec celle qu'il a ravie. Il doit subir une peine de crime […] » Cf. Pierre Bardet, BERROYER, *Recueil d'arrêts du parlement de Paris sur les plus belles questions de droit : 1912-1942*, t. II, Paris, Chez Gérôme BOBIN, 1690, p. 411 : Pour les décrétales citées par YVES de Chartres, nous nous référons au *Decretum* de Gratien : Hormisdas (514-523) : *nuptias occultas celebrare non licet. Cf. Nullus fidelis*, C.33, q.5, c.2 et ÉVARISTE (101 [97 ?]-105 ?) : *Clandestina coniugia fieri non debeat.* Cf. *Aliter legitimum non fit coniugium*, C.30, q.5 c.1. Enfin, YVES de Chartres ne précise pas la date du concile d'Aix-la-Chapelle. D'après Adolphe-Charles PELTIER, plusieurs conciles ont été célébrés à Aix-la-Chapelle. Cf. Adolphe-Charles PELTIER, *Dictionnaire universel et complet des Conciles tant généraux que particuliers*, *op. cit.*, col. 40-64. Nous trouvons néanmoins chez Omer TALON une affirmation importante : « Le concile d'Aix-la-Chapelle, tenu sous Louis-le-Débonnaire (Louis le Pieux (778-840)), s'en est expliqué plus précisément : « *Placuit, ut hi rapiunt fœminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eis post modum conveniat, aut eas dotaverint vel nuptialiter, cum consensu parentum suorum, acceperint.* » Omer TALON, *Œuvres d'Omer et de Denis Talon, avocats-généraux au parlement*, t. VI, Paris, A. ÉGRON, 1821, p. 460.

[415] Cf. *Epist.* XVI, *PL.*, t. CLXII, col. 28CD : « […] *In decretis Eusebii papae capitulo 5: « Virgines quae virginitatem non custodierint, si eosdem, qui eas violaverint, maritos acceperint, eo quod solas nuptias violaverint, post poenitentiam unius anni reconcilientur. » Dicit quoque B. Augustinus in libro De bono conjugali : 'Posse sane fieri legitimas nuptias ex male conjunctis, honesto postea placito consequente, manifestum est'.* ». Voir la position d'Augustin, *De bono conjugali*, XIV, 17, dans *CSEL*, 41, p. 209.

> concubinage ; aussi veulent-ils qu'on applique la justice dans toute sa rigueur. Que si d'autres ont jugé autrement, c'est que, touchés de miséricorde pour la faiblesse humaine, ils ont préféré adoucir la rigueur des canons. Entre ces deux opinions je ne trouve d'autre différence que celle qui existe entre la justice et la miséricorde. Toutes les fois donc que la justice et la miséricorde se trouvent en présence, c'est à la discrétion des recteurs à décider si, en vue du salut des âmes, selon la qualité des personnes, l'opportunité des lieux et des temps, il faut appliquer la sévérité des canons ou employer l'indulgence »[416].

Nous notons ainsi que la dispense, en vue du salut des âmes, est un moyen terme entre la justice et la miséricorde, la sévérité et l'indulgence. YVES de Chartres conclut :

> « Ce mariage qu'avant son accomplissement, votre raison vous défendait d'approuver, maintenant qu'il est consommé, ne l'approuvez pas à la légère, ni de dit ni de fait ; mais demandez soigneusement et attendez avec patience l'avis général et le jugement des évêques de votre province, et si, pour l'amour de la justice quelque adversité vous survient, supportez-la d'un cœur ferme […] »[417]

Cette conclusion dénote-t-elle ce qu'était la pratique en matière de dispense au Moyen Âge, du moins au temps d'YVES de Chartres ? Rien ne nous permet de l'affirmer d'emblée. Néanmoins, elle nous donne un indice non négligeable. C'est dire qu'au Moyen Âge, l'évêque pouvait soit appliquer la loi, soit en dispenser ou solliciter l'avis des évêques de sa province ecclésiastique[418]. Cependant, ce qui attire notre attention dans cette lettre, c'est

---

[416] Cf. *Epist.* XVI, *PL.*, t. CLXII, col. 28D-29A : *« Quantum ergo mihi videtur quod quidam Patres concubinas uxores fieri vetuerunt, honestatem conjugii commendantes, et fedam concubinatus consuetudinem coercere cupientes, rigorem justitiae teneri decreverunt. Quod vero alii aliter scripserunt, hoc intelligo, quia intuitu misericordiae quorumdam imbecillitati occurrentes, rigorem canonum temperare maluerunt. In quibus sententiis non alia mihi videtur esse distantia, nisi ea quam inter se habent, judicium et misericordia, quae toties in unum negotium conveniunt, in discretione rectorum ita consistunt, ut habita consideratione salutis animarum pro qualitate personarum, pro opportunitate locorum et temporum, nunc severitas canonum possit exerceri, nunc indulgentiam, quibus oportebit, impendi. »*

[417] Cf. *Epist.* XVI, *PL.*, t. CLXII, col. 29A : *« ... ut conjugium ejus quod ante factum ratione resistente non laudastis, post factum nec dico nec facto inconsulte approbetis; sed commune consilium et judicium comprovincialium episcoporum et caeterorum studiose expetatis et longanimiter exspectetis, et si quid adversi pro amore justitiae vobis acciderit, aequanimiter supportetis,... »* Voir aussi *Epist.* XV, *PL.*, t. CLXII, col. 27B, Dans cette lettre YVES de Chartres explique les raisons de son refus de se rendre à la cérémonie du mariage à l'invitation de Philippe I er.

[418] Sur cette affaire précise, plusieurs conciles locaux seront convoqués. Voir notamment dans : Odette PONTAL, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris, Éd. du Cerf, 1995 : Autun (1094), excommunication du roi Philippe I[er] qui a épousé Bertrade du vivant de sa femme légitime Berthe, p. 223 (Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XX, Paris, H. Welter, 1902, col. 799). Clermont (1095), une sentence d'excommunication est lancée au roi de France et à son épouse adultère, p. 224. Tours (1096), confirme les décrets de Clermont et l'excommunication du roi Philippe I[er], p. 234 (Gian Domenico MANSI, *Idem*, col. 925). Nîmes (1096), rentrée en grâce du roi dont l'excommunication serait levée mais il reçut l'absolution définitive seulement deux ans plus tard, p. 235 (Gian Domenico MANSI, *Idem*, col. 932). Poitiers (1100), le roi et Bertrade son épouse adultère furent excommuniés, une fois de plus, par les légats, malgré les protestations d'un grand nombre d'Évêques, p. 245 (Gian Domenico MANSI, *Idem*, col ; 1118). Beaugency (1104), YVES de Chartres avait écrit au légat que Philippe était disposé à s'amender. Le concile fut donc réuni pour recevoir le serment de Philippe de ne plus avoir de relation avec sa concubine. Mais il n'osa absoudre le roi sans en référer au Pape, p. 247 (*PL.*, t. CLXII, col. 150) ; Paris (1104), après en avoir référé au Pape, à la suite des conciles de Troyes (1104) et de Beaugency, d'absoudre le roi Philippe I[er], p. 247 (*PL.*, t. CLXII, col. 454).

l'exercice du pouvoir discrétionnaire de l'autorité guidé par l'opportunité des lieux et des temps. Il ressort de ce cas précis de la lettre XVI que la dispense demeure une concession de faveur, une indulgence ou une miséricorde.

À la suite de BERNOLD de Constance, YVES de Chartres est le premier des auteurs latins du XI^e^ siècle à avoir proposé, dans son *Prologue*, une notion de la dispense[419] qui, comme dit précédemment, répond vraiment aux exigences de la théologie médiévale marquée par la réforme grégorienne. Ce texte est, comme dit d'ailleurs Jean WERCKMEISTER, un plaidoyer pour la flexibilité du droit[420].

Il nous semble que toute l'idée de la dispense ecclésiastique d'YVES de Chartres se résume dans cette analogie qu'il établit entre la médecine du corps et la médecine spirituelle. Cette analogie, sans être anachronique, fait ressortir les différents cas dans lesquels la dispense peut être nécessaire :

> « On ne considère pas que le médecin se contredit lui-même si, selon la nature et la gravité de la maladie ou l'état du malade, il prescrit des médicaments tantôt forts, tantôt légers, ou si dans tel autre il soulage par les calmants ce qu'il n'ose pas opérer. De même, les médecins spirituels, c'est-à-dire les docteurs de la sainte Église, ne se contredisent pas eux-mêmes ou entre eux lorsqu'ils prohibent ce qui est illicite, ordonnent ce qui est nécessaire, exhortent à ce qu'il y a de meilleur et tolèrent ce qui est véniel, ou lorsqu'ils imposent de sévères pénitences à la mesure de la dureté de cœur des délinquants, afin de les corriger ou de faire un exemple pour les autres, ou encore lorsque, sensibles au courage de ceux qui sont souffrants et veulent se relever, et tenant compte de la fragilité du vase qu'ils portent, ils leur appliquent les onguents de l'indulgence. En effet, quand ils sont indulgents, c'est pour éviter des maux plus grands ; quand ils imposent ce qui est nécessaire, c'est pour conserver la santé ; quand ils exhortent au meilleur, c'est pour la fortifier »[421].

Ce qui vient d'être dit nous met en présence de plusieurs cas de figure. Ils s'expriment à travers les concepts utilisés : prohiber, exhorter, ordonner, tolérer, imposer, corriger, appliquer l'indulgence. Ces différents concepts sont des modes possibles d'agir de

---

[419] Cf. Jan RIETMEIJER, « Essai de réflexion théologique et canonique sur le pouvoir de dispense de l'évêque », *Concilium*, 48, 1969, p. 96 ; Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Les origines : La dispense canonique », *art. cit.*, p.13.

[420] Cf. Jean WERCKMEISTER, « Le premier 'canoniste' : Yves de Chartres », *art. cit.*, p. 54.

[421] *Pro.*, col. 48C : « *...nec medicus contrarius sibi videtur esse, cum pro qualitate vel quantitate egritudinis vel egrotantis nunc mordentia, nunc mollientia egrotanti medicamina apponit, et nunc ferro secat cui fomento subvenire non poterat, et econverso ei nunc subvenit fomento quem ferro secare non audebat, ita spirituales medici, doctores videlicet sancte ecclesie, nec a se nec inter se dissentiunt cum illicita prohibent, necessaria iubent, summa suadent, venialia indulgent; cum secundum duriciam cordis delinquentium pro correctione eorum vel cautela ceterorum severas penitentie leges imponunt; vel cum secundum devotionem dolentium et resurgere volentium, considerata fragilitate vasis quod portant, indulgentie malagma superponunt. Nam qui indulgent maioribus morbis amoven dis provident, et qui illicita prohibent, a morte deterrent. Qui vero necessaria iubent, salutem cupiunt conservare; qui autem summa suadent, salutem student augere.* »

l'autorité à qui revient la charge de gouvernement. Relativement à l'observance qu'exige la loi, ces cas de figure créent, selon les époques, des discordances dans les règlements réservés aux questions précises.

Par ailleurs, pour YVES de Chartres, les concepts de conseil, prohibition et rémission, sont les moyens de dispenser. Chacun, à sa mesure, est un remède pour toutes les guérisons[422]. Il nous faut ainsi revenir au *Prologue* pour comprendre la signification de ces concepts chez YVES de Chartres. Nous pensons que les concepts de *conseil* et de *concession* n'ont de signification particulière que celle qu'on leur reconnaît d'ordinaire. Nous nous intéresserons donc aux concepts de *précepte* et de *prohibition*. Ces deux concepts forment la partie centrale de son *Prologue* où il traite des questions strictement juridiques.

Les *préceptes* et les *prohibitions* peuvent être immuables ou contingents. Sont immuables les préceptes prescrits par la loi éternelle : leur observance confère le salut et leur non-observance le fait perdre[423]. Force est de constater, de l'analyse du *Prologue*, que les exemples donnés par YVES de Chartres renvoient à un domaine restreint du Décalogue. De par sa compétence de théologien et de canoniste, il affirme que ce sont des lois éternelles[424]. Il semble n'établir aucune distinction entre le droit divin et le droit ecclésiastique. De toute façon, ces préceptes immuables ne sont susceptibles d'aucune dispense[425]. En revanche, les préceptes contingents sont ceux que la loi éternelle n'a pas prescrits, mais dont on a découvert l'utilité plus tard. En réalité, ces préceptes ne permettent pas d'obtenir directement le salut, mais aident à y parvenir[426].

YVES de Chartres distingue deux sortes de prohibitions. Celles qui ont été prononcées (soit contre les péchés : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère) et celles qui ont été établies par l'autorité de « Saints Pères » pour écarter dans l'immédiat tout obstacle et pour qu'une charité sincère empêche ou prévienne des maux plus grands. Les premières sont immuables et les secondes contingentes. La conclusion à laquelle aboutit

[422] Cf. *Pro.*, col. 48D
[423] *Pro.*, col. 50A : « *Preceptiones immobiles sunt quas lex eterna sanxit, que observate salutem conferunt, non observate eandem auferunt.*» YVES de Chartres cite, comme lois éternelles, les livres de : Dt. 5, 16 ; 6, 5 ; Lv. 19, 18 ; Mt. 22, 37-39, Ex. 20, 12.
[424] Cf. *Pro.*, col. 50A.
[425] Cf. *Pro.*, col. 50B.
[426] Cf. *Pro.*, col. 50A. C'est le cas de Tt. 3, 10.

YVES de Chartres est simple : il faut observer exactement tous les commandements et respecter tous les interdits, dans la mesure où la loi éternelle les a fixés. En revanche, si l'on peut y trouver un honnête ou utile avantage, des dispenses soigneusement pesées peuvent être accordées par l'autorité des présidents pour les règles qui ont été établies par souci de rigueur de la discipline[427].

Nous trouvons un exemple de la dispense soigneusement pesée dans sa lettre CLXXXV[428]. YVES de Chartres recommande à GUILLAUME, archevêque de Rouen, un clerc qui, sans avoir encore reçu la bénédiction cléricale, s'est fait ordonner sous-diacre, sautant ainsi les ordres mineurs :

> « …Si vous voulez vous en tenir à la rigueur de la justice, vous ne lui permettrez pas de remplir l'office de la dignité qu'il a reçue contre l'ordre établi, et vous ne l'élèverez point aux degrés supérieurs ; car on lit dans les décrets pontificaux : Ce qui a été usurpé contre la loi doit être cassé par les lois. Mais si sa conduite honnête ou si l'utilité ecclésiastique vous y engagent, vous pouvez, lui conférant par dispense la cléricature, après avoir obtenu une satisfaction légitime, user envers lui de miséricorde »[429].

À partir de cet extrait, nous pouvons affirmer que, pour YVES de Chartres, la dispense est un assouplissement apporté à la loi par miséricorde ou pour la nécessité de l'Église[430]. Or, à première vue, cette définition de la dispense n'introduit aucun élément nouveau[431]. Elle a néanmoins l'avantage d'être clairement annoncée, à une époque où la

---

[427] *Pro.*, col. 51A : « *In his vero que propter rigorem discipline vel muniendam salutem posteriorum sanxit diligentia, si honesta vel utilis sequatur compensatio, potest precedere auctoritate presidentium diligenter deliberata dispensatio.*» À propos de l'expression *autorité des présidents*, YVES de Chartres est très évasif. Tantôt il parle des chefs des Églises (*principes ecclesiarum*), *PL.*, t. CLXII, col. 51D, tantôt il reprend une citation d'Augustin, *« Soleo audire, in potestate esse mollire sententiam, et mitius vindicare quam leges »* (J'entends [Augustin] souvent dire qu'il est au pouvoir du juge d'adoucir la sentence et de juger moins sévèrement que les lois), *PL.*, t. CLXII, col. 53B tantôt il emprunte les mots de Léon le Grand : *qui potestatem habet ea dispenset* (que celui qui a le pouvoir d'accorder la dispense), *PL.*, t. CLXII, col. 57A. Tout porte à croire que, pour YVES de Chartres, toute personne qui détient un pouvoir dans l'Église, pape, patriarche, évêque ou juge, peut donc user de miséricorde en n'appliquant pas la loi dans toute sa rigueur.

[428] *Epist.* CLXXXV, *PL.*, t. CLXII, col.186

[429] *Epist.* CLXXXV, *PL.*, t. CLXII, col.185D-186AB. Il est bien intéressant de remarquer que cette lettre est un exemple concret de ce qu'on trouve dans le *Prologue* : « *Multa quoque principes ecclesiarum pro tenore canonum districtius iudicant. Multa pro temporum necessitate tolerant.* » (Tantôt les chefs des Églises jugent plus sévèrement, selon la lettre des canons. Tantôt ils usent de tolérance, s'adaptant aux nécessités du temps.), Cf. aussi *Pro.*, col. 51D-52A

[430] *Epist.* LVII, *PL.*, t. CLXII, col. 68B : «*...quia superexaltat misericordia judicium, ...* ». Voir Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 108.

[431] Le sens du terme *dispense* n'est pas encore nettement fixé au temps YVES de Chartres. Ainsi, il se comprend encore pour indiquer un assouplissement apporté à la loi par miséricorde ou pour la nécessité de l'Église. L'on rencontre aussi son sens traditionnel issu de l'administration financière, voire même l'administration tout court. Cf. Gabriel Le BRAS, (dir.), Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des*

confusion avec les autres notions[432] ne permet pas encore d'établir la spécificité du concept de *dispensatio* dans le droit ecclésiastique.

Il convient de noter que, traditionnellement, la dispense était toujours une concession de faveur en vue du bien commun, l'utilité de l'Église. Là où le salut est en jeu, on ne doit pas employer comme seul remède la loi dans sa rigueur, mais il faut aussi recourir à la dispense que les sages n'ont jamais méprisée, pour apaiser les tempêtes[433]. Ce qui suggère entre autres que la dispense doit toujours être considérée comme une mesure provisoire. C'est dire que les dispenses accordées après mûre délibération doivent cesser lorsque cesse la nécessité, et il ne faut pas prendre pour une loi ce qui a été suggéré par l'utilité ou imposé par la nécessité[434].

Par ailleurs, en matière de dispense, YVES de Chartres n'exclut pas des raisons d'intérêts privés dans des cas graves. Il l'admet dans les cas d'honneur et d'utilité des personnes : « Souvent, ils accordent des dispenses pour l'*utilité personnelle* ou pour éviter de mettre les foules en péril. Souvent aussi, les atténuations décidées par les saints Pères sont fondées sur le témoignage des Écritures »[435].

Ces dispenses justifiées par l'utilité personnelle sont souvent des dispenses *ad faciendum* (accordées après que les choses ont été faites). La dispense devient alors la voix de la sagesse qui tolère ce qu'on ne pouvait plus empêcher. Comme on peut le remarquer, les

---

*institutions de l'Église en Occident. L'âge classique : 1140 - 1378 : sources et théorie du droit*, t. VII, *op. cit.*, p. 515.

[432] *dissimulatio, indulgentia, interpretatio, temperamentum, misericordia, humanitas, libertatio, relaxatio,…*

[433] *Epist.* CCXIV, *PL.*, t. CLXII, col. 218B : «*...quæ medicinaliter ferro putredines ista resecarent, aut competenti dispensationis malagmate tantam scissuram procurarent solidare. Non enim in tanto salutis periculo solus medicinae rigor servandus est, sed et dispensationis modus, qui nulli sapient displicuit, ad sedandas tants perturbations in aliquibus admittendus est, …In dispensationibus ecclesiasticis, ubi non periclitatur fidei veritas et morum honestas, quædam instituta temperare debemus, ut tantis Ecclesiæ ruinis subvenire valeamus…*» (Il faut que, par le fer de la médecine, ils coupent ce qui est malade, ou que, par le salutaire remède de l'indulgence, ils rapprochent les parties ainsi divisées. Devant un si grand danger qui menace le salut, on ne doit pas en effet avoir seulement recours à la rigueur de la médecine, mais, pour apaiser de si grands troubles, on doit admettre en quelques points une certaine indulgence qui n'a jamais déplu à aucun sage,…de même dans les affaires ecclésiastiques, là où ne sont pas en péril la vérité de la foi et la pureté de la morale, on doit admettre quelques tempéraments dans l'application des préceptes pour éviter de si grandes ruines à l'Église.) C'est l'extrait de la lettre qu'YVES de Chartres envoie à BRUNO, Archevêque de Trèves, en conflit avec HENRI V, Empereur germanique (1106-1125).

[434] *Pro.*, col. 58B : «*Sic aliæ dispensationes salubri deliberatione admisse cessante necessitate debent et ipse cessare, nec est pro lege habendum quod aut utilitas suasit aut necessitas imperavit.* »

[435] Cf. *Pro.*, col. 52A : « *multa pro personarum utilitate vel strage populorum vitanda dispensant. Multa etiam a sanctis patribus imminuta scripturarum testimoniis comprobantur.* »

dispenses *ad faciendum* fondées sur l'utilité des personnes posent le problème de l'appréciation de la nécessité des temps et des lieux. Elles sont entièrement tournées soit vers le salut individuel (le cas des dispenses dans le domaine matrimonial) soit vers un seul individu pour éviter le péril de la foule (le cas de schisme ou d'hérésie). La dispense rétablit donc la communion ecclésiale. Ce qui exige une grande prudence de la part de l'autorité qui dispense. Pour YVES de Chartres, le droit de dispense ne s'exerce que si la raison qui motive cette dispense est grave ou pour une juste compensation. L'élément de l'appréciation des dispenses *ad faciendum* ne peut être que la condescendance salutaire, publique ou individuelle.

La prise en compte de l'intérêt personnel s'explique par l'importance de la notion de charité dans l'œuvre d'YVES de Chartres, spécialement dans le *Prologue*. La condescendance salutaire est donc l'expression de la charité, celle-ci étant la plénitude de la loi en vue du rétablissement de la paix de l'Église et de la concorde fraternelle. Nous ne pouvons que souligner ici l'influence des thèses augustiniennes qu'il cite à de nombreuses reprises dans son *Prologue*.

Comme nous l'avons noté plus haut, toute l'argumentation développée par YVES de Chartres repose très logiquement sur sa conception de la loi. Pour lui, la loi n'est pas un but en soi. Le droit n'est qu'un moyen ou un remède qui doit s'adapter à sa finalité première, la recherche du salut. Pour le bien des personnes et pour éviter de mettre des gens en péril, les dispenses doivent être accordées. L'amour transcende toujours la loi[436]. Ainsi, tout en remplissant l'office de la justice, la loi doit s'adapter aux temps et aux lieux. Cette finalité de la loi apparaît avec clarté dans cette exhortation que nous pouvons lire dans son *Prologue* :

> « Si quelqu'un rapporte ce qu'il a lu au sujet des sanctions et des dispenses ecclésiastiques à la charité qui est plénitude de la loi, il ne se trompera pas, il ne péchera pas Et s'il lui arrive, pour une raison acceptable, de s'écarter de la stricte rigueur, la charité l'excusera, à condition cependant qu'il n'ait rien osé faire contre l'Évangile ou contre les Apôtres »[437].

---

[436] *Epist.* CXC, *PL.*, t. CLXII, col. 196D : « *Cum enim plenitudo legis sit charitas, in hoc legibus obtemperatum esse credimus, in quo charitatis opus impletum esse cognovimus.* » (La plénitude de la loi est la charité, et nous croyons avoir obéi aux lois en remplissant le devoir de la charité.) Traduction libre.

[437] *Pro.*, col. 58D : «*…ut si quis quod legerit de sanctionibus sive dispensationibus ecclesiasticis ad caritatem, que est plenitudo legis, referat, non errabit, non peccabit, et quando aliqua probabili ratione a summo rigore declinabit, caritas excusabit, si tamen nichil contra evangelium, nichil contra apostolos usurpaverit.*.»

De toute évidence, l'amour, bien que considéré comme plénitude de la loi, ne peut pas remplacer la norme canonique. Cependant, l'amour ajoute à la notion de miséricorde un supplément de sens. Le premier explique la seconde.

**§. 2. La querelle des investitures et la dispense.**

L'un des problèmes d'intérêt public auquel YVES de Chartres appliquera sa théorie de la dispense ecclésiastique est sans doute celui de la *querelle des Investitures laïques*[438]. Celle-ci était à l'origine des plusieurs abus dans l'Église[439], en particulier : la *simonie*[440] *et le nicolaïsme*[441]. Ainsi, soustraire les évêques et les autres clercs à l'influence et de la

[438] La querelle des *Investitures*, question matérielle dans son apparence, revêt des aspects théologiques et canoniques dans la mesure où le problème de la juridiction ecclésiastique y était attaché. Pour comprendre la pertinence de la position d'YVES de Chartres, il nous apparaît important de dire, très succinctement, au sujet des *Investitures* médiévales, qu'à partir de la fin du IX^e^ siècle et durant tout le X^e^ siècle et profondément au XI^e^ siècle, l'image de l'Église sera celle de l'ensemble de la société médiévale marquée par le système féodal. L'Église, durant cette période, est, dans une large mesure, sous la domination des seigneurs laïques qui disposent non seulement des biens mais aussi des dignités ecclésiastiques. Les fondateurs ou les héritiers considéraient comme patrimoine les églises paroissiales. Ils en désignaient les titulaires pourvus par les souverains et les grands féodaux. De fait, toute nomination d'un clerc à la tête d'une chapelle, d'une paroisse, incluait des droits sur les biens, notamment des terres qui seules procuraient des revenus. Les évêques sont désignés directement par leurs suzerains, en violation des règles canoniques. Ils reçoivent l'investiture par la remise des symboles caractérisant leur juridiction spirituelle : l'anneau et la crosse. Ce qui nécessitait un accord entre les propriétaires laïques des biens et les détenteurs du pouvoir ecclésiastique. La mainmise des laïcs s'étendit à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Cf. Laurent CHEVAILLER, « Yves de Chartres », *art. cit.*, col. 1658. Comme on peut l'imaginer, la littérature sur cette question est très abondante. Cependant, pour avoir une idée de la question, l'on peut lire : Augustin FLICHE (dir.), *L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, Paris, Bloud et Gay, (Coll. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 7), 1940 ; Uta-Renate BLUMENTAL, « Querelle des investitures », dans *DHP*, Paris, Fayard, 1994, p. 1409-1411 ; Michel PARISSE, « Les pouvoirs chrétiens face à l'Église. La querelle des investitures et ses aboutissements », dans *Histoire du christianisme. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, t. V, Paris, Desclée, 2001, p. 101-138.

[439] Cf. Auguste DUMAS, « Investitures », *art. cit.*, col. 31 ss ; Pierre-Gabriel-Alphonse FOUCAULT, *Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance*, Chartres, Petrot-Garnier, 1883, p. 258-259 et 265.

[440] Voir *supra*, p. 99 (note 342).

[441] Le nicolaïsme, ce mot trouve son origine dans l'existenced'une secte des premiers temps du christianisme, dont les membres étaient accusés de manger des viandes immolées aux idoles (Ap. 2, 6 et 15). Or, l'Écriture traite de ''prostitution'' toute pratique idolâtrique. Appeler *nicolaïtes* les prêtres infidèles au célibat ecclésiastique était donc au Moyen Âge, une manière de souligner leur impureté. Voir *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie Catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p.374. En fait, le nicolaïsme est la doctrine défendue par ceux qui, aux X^e^ et XI^e^ siècles, n'admettent pas le célibat ecclésiastique. Cf. *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1994, p. 698. Voir aussi Patricia BRIEL, *Regards sur 2000 ans de christianisme*, Suisse, Saint-Maurice, 2000, 202 p. Ici, p. 81-83 ; Michel BALARD, *Le Moyen-âge en occident*, 5^e^ éd., Vanves, Hachette Éducation, 2011, 368 p. Ici, p. 104-105 ; Éric GASPARINI et Éric GOJOSSO, *Introduction historique au droit et histoire des institutions*, 6^e^ éd., Issy-les-Moulineaux, Gualino, Lextenso éditions, 2015, 405 p. Ici, n°124.

domination des seigneurs laïcs était dès lors une des tâches majeures entreprises par certains conciles avant, pendant et après Grégoire VII[442].

YVES de Chartres prend une part importante à cette querelle, principalement dans les Églises de France, d'Angleterre, d'Italie et d'Allemagne. Ses nombreuses lettres sur cette question témoignent de son engagement, tant sur le plan théologique que canonique. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur quelques-unes de ses lettres pour en mesurer la teneur. Nous renvoyons, dans le cadre de cette analyse, à certaines d'entre elles.[443] Il est utile de nous arrêter plus en détail sur les lettres LX[444] et CCXXXVI[445]. Celles-ci, estimons-nous, résument de manière relativement claire sa position sur *l'investiture laïque* et, par l'application de la dispense, la solution qu'il propose.

En effet, l'opinion d'YVES de Chartres sur l'*investiture laïque* apparaît dès la première lettre sur cette question. Elle se résume dans ce qui est dit dans la lettre LX. Après avoir justifié sa position sur la base des *auctoritas*, il écrit :

> « Quant à ce que vous écrivez qu'il a reçu de la main du Roi l'investiture épiscopale [parlant de RAIMBERT, Évêque de Sens], aucun témoin oculaire ne vous l'a dit ni ne nous l'a fait connaître. En admettant même que cela soit, comme cette investiture, qu'elle soit donnée ou non, n'apporte aucune force de sacrement à l'élection d'un évêque, nous ne voyons pas en quoi elle peut porter atteinte à la foi ou à la sainte religion… Que celle-ci [la concession due à l'investiture] se fasse par la main, ou par le signe, ou par la parole, ou par le bâton, qu'importe? Puisque les rois ne prétendent point donner aucun pouvoir spirituel »[446].

---

[442] Cette pratique et cette doctrine furent condamnées par plusieurs conciles tenus au Moyen Âge : conciles de Latran (1059) et pendant le pontificat de Grégoire VII, les conciles de Rome 1075, 1078 et 1080 et après, concile de Clermont 1095 (canon 17), concile romain de 1099. Voir Auguste DUMAS, « Investitures », *art. cit.*, col. 35ss

[443] Dans le t. CLXII de la *PL.* : *Epist.* LXVIII, col. 85B-87A ; *Epist.* CII, col. 120D-122A; *Epist.* CXXXI, col. 140CD; *Epist.* CXXXVI, col. 145BC ; *Epist.* CXXXVIII, col. 146CD ; *Epist.* CCXIX, col. 222D-225C ; *Epist.* CCXXXIII, col. 236D-237C .

[444] *Epist.* LX, *PL.*, t. CLXII, col. 70D -75B. Cette lettre s'adresse à HUGUES, Archevêque de Lyon et primat des Gaules et légat du Pape qui contestait l'élection de RAIMBERT, Évêque de Sens.

[445] *Epist.* CCCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 238A-242D. Cette lettre est attribuée à YVES de Chartres. Cf. Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 218. L'occasion de cette Lettre est historiquement connue. C'est la réponse d'YVES de Chartres, Évêque de Chartres, GALON, Évêque de Paris, JEAN, Évêque d'Orléans et les autres Évêques de la province de Sens à JEAN, Archevêque de l'Église primatiale de Lyon. En effet, la France, comme toutes les nations catholiques, s'était indignée des concessions du Pape PASCAL II (1099-1118) relative aux *investitures*, à Henri V, Empereur germanique (1106-1125) dans le différend qui les oppose. JEAN, archevêque de Lyon, en sa qualité de primat, avait cru pouvoir rassembler en concile à Asne, les métropolitains de chaque province et leurs suffragants. Malgré la rétractation de PASCAL II, en arrière plan de la convocation de ce concile figurait l'objectif de statuer sur le choix entre le Pontife et l'empereur. Cf. Pierre-Gabriel-Alphonse FOUCAULT, *Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance*, *op. cit.*, p. 266-267.

[446] *Epist.* LX, *PL.*, t. CLXII, col. 73 : « *Quod autem scripsisti praedictum electum investituram episcopatus de manu regis accepisse, nec relatum nobis ab aliquo qui viderit, nec cognitum. Quod tamen si factum esset, cum hoc nullam vim sacramenti gerat in constituendo episcopo vel admissum vel omissum, quid fidei, quid sacrae religioni officiat,…*»

Nous voyons se dessiner déjà la solution à laquelle il va aboutir. Pour YVES de Chartres, l'investiture est une mesure disciplinaire née des circonstances et qui pourra ainsi disparaître avec le changement des circonstances. Elle n'est pas une loi éternelle :

> « Si les investitures étaient défendues par la loi éternelle, les souverains pontifes ne pourraient à leur gré, tantôt les interdire rigoureusement, tantôt les tolérer miséricordieusement, en permettant à ceux qui les reçoivent de conserver leurs honneurs. Mais comme ce qui rend les investitures illicites, c'est surtout la défense des souverains pontifes, tandis que ce qui les rend licites, c'est la permission de ceux-ci, nous voyons que jamais ou presque jamais on n'a été condamné pour avoir enfreint en cela les ordres apostoliques »[447].

D'autre part, la lettre CCXXXVI est la confirmation de ce qui est écrit dans la précédente. Ses premiers mots laissent à penser qu'elle est une réponse à la convocation du concile à Anse (vers 1111) par JEAN, archevêque de l'Église primatiale de Lyon[448]. Le refus de participer à ce concile local est justifié par la nécessité impérieuse de garder intacte la pratique observée depuis l'Antiquité chrétienne[449].

La question des *investitures* posait un double problème. D'abord, un problème doctrinal : l'investiture est-elle un sacrement ? Ensuite un problème politique : dans quelle mesure les seigneurs laïques pouvaient-ils intervenir dans le choix des évêques ? YVES de Chartres, sur le plan doctrinal, commence par démontrer que cette question n'est pas une hérésie :

> « Certains docteurs font une hérésie de cette question des investitures : mais il n'y a pas d'hérésie sans erreur contre la foi. De même que la foi intérieure nous justifie nous-mêmes,

---

[447] *Epist.* LX, *PL.*, t. CLXII, col. 73D-74 : « *Quod si haec aeterna lege sancita essent, non esset in manu praesidentium, ut ea in quibusdam districte judicarent in quibusdam misericorditer relaxarent, ipsis in honore accepto permanentibus contra quos ista loquuntur. Nunc vero quia ea illicita maxime facit praesidentium prohibitio, licita quoque eorumdem pro sua aestimatione remissio, videmus nullos aut pene nullos pro hujusmodi transgressione damnatos,…* »

[448] *Epist.* CCCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 238B : « Par le droit de votre primatie, vous nous avez invités à un concile qui doit se célébrer à Anse, où vous vous proposez de traiter certaines questions relatives à la foi et aux investitures laïques. Nous ne dédaignons point de nous rendre à ce concile, mais nous craignons d'enfreindre les antiques limites que nous ont assignées nos pères. » ( *Jure primatus vestri invitastis nos ad concilium apud Ansam celebrandum, in quo tractare disposuistis de fide et investituris laicorum, ad quod venire minime contemnimus, sed terminos quos posuerunt patres nostri, terminos antiquos transgredi formidamus.*), Lire, au sujet de JEAN, Archevêque de Lyon, la note (1) faite par Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres, op. cit.*, p. 421.

[449] *Epist.* CCCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col.col. 240D-241A : « Car nous ne voulons pas priver de leur pouvoir les clefs principales de l'Église, quel que soit le chef qui occupe le trône de Pierre, à moins qu'il ne s'éloigne manifestement de la vérité évangélique. Nous n'enlevons pas non plus aux métropolitains le droit, qui leur appartient de toute antiquité, de convoquer les Évêques à un synode provincial et de le célébrer, sauf le respect dû à l'Église Romaine ». La traduction est reprise de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres, op. cit.*, p. 427.

> tandis que la profession de la foi sanctifie les autres ; de même l'erreur de l'hérésie est une impiété personnelle, tandis que la profession de cette erreur devient un scandale général. La foi et l'erreur procèdent du cœur ; mais cette investiture, dont on fait tant de bruit, ne réside que dans les mains de celui qui la donne et celui qui la reçoit : or tes mains peuvent faire le bien et le mal, mais elles ne peuvent croire ou nier ce que la foi enseigne. En outre, si cette investiture était une hérésie, celui qui s'y renoncerait ne pourrait la recevoir de nouveau sans avoir reçu quelque blessure. Or nous voyons, dans les Germanises et dans les Gaules, beaucoup de prélats honorables qui, après s'être purifiés de cette souillure et avoir rendu le bâton pastoral, reçoivent de nouveau de la main apostolique l'investiture dont ils s'étaient dépouillés : ce que les souverains pontifes n'auraient toléré si l'hérésie, le péché contre le Saint-Esprit, se cachait au fond d'une telle investiture »[450].

A n'en pas douter, YVES de Chartres ne déroge pas à ce qui, en son temps, était déjà une notion acquise, à savoir la distinction entre la loi éternelle et la loi dite contingente. La suite de la *lettre* le montre :

> « Quand une mesure n'est pas sanctionnée par la loi éternelle, qu'elle n'a été instituée ou prohibée que pour l'honneur ou l'intérêt de l'Église, si l'on en suspend momentanément l'exécution pour les mêmes motifs qui l'ont fait adopter, ce n'est pas là une violation condamnable des institutions ecclésiastiques, mais une sage et salutaire prudence… Mais si des laïcs poussaient la démence jusqu'à s'imaginer qu'en donnant et en faisant accepter la crosse, ils confèrent un sacrement ou quelque chose de sacramentel, nous estimons que ceux–là tomberaient absolument dans l'hérésie, non à cause de l'investiture manuelle, mais à cause de leur présomption diabolique… Nous pouvons dire que cette investiture manuelle faite par les laïcs est une odieuse ingérence dans les droits d'autrui et une usurpation sacrilège, qui, dans l'intérêt de la liberté et de l'honneur de l'Église doit être complètement déracinée, si on peut le faire en sauvegardant les liens de la paix… Car cette usurpation n'enlève rien à la sainteté des sacrements de l'Église : quels que soient ceux qui les possèdent, que ceux-ci appartiennent à l'Église ou qu'ils soient hors de l'Église, les sacrements sont toujours les mêmes »[451].

---

[450] Cette traduction est celle de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 429. Voir le texte latin dans *Epist.* CCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 242AB : « *Postremo quod quidam investituram hæresim vocant, cum hæresis non sit nisi error in fide, sicut enim fides cordis est ad justitiam, oris autem confessio ad salutem, ita hæresis error est ad impietatem, professio vero ejusdem erroris est ad perniciem. Et fides et error ex corde procedunt, investutura vero illa de qua tantus est motus, in solis est manibus dantis et accipientis, quæ bona et mala agere possunt, credere vel errare in fide non possunt. Ad hæc si investitura hæc hæresis esset, ei renuntians sine vulnere ad eam redire non posset. Videmus autem, in partibus Germaniarum et Galiarum, multas honestas personas purgato isto nævo per quamlibet satisfactionem, pastorales virgas reddidisse, et per manum apostolicam refutatas investituras recepisse. Quod summi pontifices minime fecissent, si in tali investitura hæresim et peccatum in Spiritum Sanctum latere cognovissent.* »

[451] *Idem*, p. 429-430. *Epist.* CCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 242BCD : « *Cum ergo ea quæ æterna lege sancita non sunt sed honestate et utilitate Ecclesiæ instituta vel prohibita, pro eadem occasione ad tempus remittuntur pro qua inventa sunt, non est institutorum damnosa prævaricatio, sed laudabilis et saluberrima dispensatio… Si quis vero laicus ad hanc prorumpit insaniam, ut in datione et acceptione virgæ putet se tribuere posse sacramentum vel rem sacramenti ecclesiastici, illum prorsus judicamus hæreticum, non propter manualem investituram, sed propter præsumptionem diabolicam…possumus dicere quod manualis illa investitura per laicos facta, alieni juris est pervasio et sacrilega præsumptio ; quæ pro libertate Ecclesiæ et honestate, salvo pacis vinculo, si fieri potest, funditus abscindenda est… Nihil enim tali pervasione demitur sacramentis ecclesiasticis, quominus sancta sint, quia apud quoscumque sint, sive apud eos qui intus, sive apud eos qui foris sunt, eadem ipsa sunt.* »

Pour YVES de Chartres, l'investiture laïque n'a aucune valeur sacramentelle à l'établissement d'un évêque et aucune incidence sur la foi chrétienne. Ainsi, en posant le principe de la non-sacramentalité de l'investiture, YVES de Chartres semble apporter une solution à la question disputée. Il place le problème dans le domaine politico-religieux. L'investiture doit être considérée comme une ingérence, une sacrilège usurpation du droit de l'Église, une simple concession.

Sur le plan canonique, dans la mesure où elle ne touche pas à ce qui constitue l'essence même de la foi chrétienne, toute législation canonique relative à l'*investiture laïque* pouvait être abrogée par une nouvelle loi, par une dispense salutaire, ou par une salutaire indulgence.[452] L'investiture laïque n'est donc pas un droit imprescriptible, un droit inaliénable ou irrévocable. Elle n'est pas non plus une loi immuable. Par conséquent, elle est susceptible de changement[453].

Il va sans dire que, pour YVES de Chartres, après qu'il ait établi la distinction entre l'immuable et le temporaire, la conduite de l'Église doit être dictée par les circonstances : « Faute de prendre garde à ces nécessités, écrit-il, des esprits trop légers portent un jugement trop prompt, sans comprendre la différence qui existe entre les lois immuables et celles qui peuvent être modifiées »[454]. C'est dans ce sens qu'il nous faut comprendre ses affirmations dans sa *Lettre* CXC[455] :

---

[452] Voir Adhémar ESMEIN, *La question des Investitures dans les lettres d'Yves de Chartres*, Paris, Ernest Leroux, 1989 (repris dans *Bibliothèque de l'école des Hautes Études, Sciences religieuses,* 1 (1889), p. 139-178) ; J. J. JUGLAS, « Yves de Chartres et la question des Investitures », *op. cit*., p. 57-72

[453] J. J. JUGLAS, « Yves de Chartres et la question des Investitures », *op. cit*., p. 66.

[454] Cf. *Epist.* CCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 242C : « *Quod cum multi minus studiosi minime attendant, ante tempus judicant spiritus mobilis et spiritus immobilis [stabilis] non intelligentes differentiam*.» Se fondant sur la circonstance et la nécessité de temps, YVES de Chartres justifie les concessions de PASCAL II (1099-1118) dont allusion a été faite à la note (138) : « *Unde hunc excessum ejus non tantum non accusamus, sed dictante ratione approbamus, si, imminente strage populi, paterna charitate cum nonnullo vulnere suo se tantis periculis volrit objicere, ut majoribus morbis posset sincera charitate subvenire.* », *Epist.* CCXXXVI, *PL.*, t. CLXII, col. 241C (Aussi non seulement nous ne blâmons pas sa conduite, mais la raison nous engage à l'approuver ; car, voyant les dangers qui menaçaient son peuple, avec une affection paternelle, sans craindre de s'exposer lui-même aux blessures, il a voulu faire face à de si grands périls afin de pouvoir par une vraie charité porter remède à des maux plus grands encore.).

[455] *Epist.* CXC, *PL.*, t. CLXII, col. 196B-197B. Cette lettre est un intéressant exemple de ce qu'on doit comprendre par *primauté de l'amour [la charité]*. Elle est destinée au Pape PASCAL II (1099-1118). YVES de Chartres explique à ce dernier les raisons pour lesquelles RAOUL le Verd, Archevêque de Reims qui, contre la rigueur des décrets, prêta serment de fidélité au roi. Cf. Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres, op. cit.*, p. 342 (note 2). YVES de Chartres écrit : « Devant les instances et les prières de tous les grands de la Cour, bien que sachant la rigueur des décrets opposés à ce serment, nous consentîmes à ce qu'il fut prêté,

> « Il faut parfois céder à la nécessité des temps ; c'est ce qu'enseignent les sublimes préceptes apostoliques et l'autorité de tous les vrais croyants : Lorsque le salut des peuples est en jeu, disent-ils, on doit faire céder quelque peu la sévérité des canons et apporter une vraie charité à la guérison des maladies mortelles »[456].

Certes, il est difficile, en son temps, d'exiger quelque chose de plus précis et de plus net. Dans sa lettre CCXXXIII, YVES de Chartres semble avoir une position assez sévère sur la question de l'*investiture* :

> « Au sujet des investitures des Églises faites par les laïcs, je loue et approuve, autant qu'il est en moi, les décisions des Pères qui nous ont précédés, Grégoire et Urbain. De quelque nom qu'on appelle cette usurpation, je juge schismatique l'opinion de ceux qui veulent défendre les investitures données par les laïcs »[457].

---

cela en effet nous semblait utile pour rétablir la paix ecclésiastique et la concorde fraternelle. » Traduction de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 343, voir *PL.*, t. CLXII, col. 197A.

[456] *Epist.* CXC, *PL.*, t. CLXII, col. 197AB : *«Unde necessitati temporum cedendum esse apostolica docet subblimitas, et orthodoxorum consulit auctoritas dicens : quia ubi populorum strages jacent, detrahendum est aliquid canonum severitati, ut majoribus morbis sanandis charitas sincera subveniat. »*

[457] *Epist.* CCXXXIII, *PL.*, t. CLXII, col. 236A : *« De investituris Ecclesiarum quas laici faciunt sententiam præcedentium Patrum Gregorii et Urbani, quantum in me est laudo atque confirmo. Quocunque autem nomine talis pervasio proprie vocetur, eorum sententiam qui investituras laicorum defendere volunt, schismaticam judico. »* YVES de Chartres renvoie ici à Grégoire VII, c. *Si quis* : **«** *Si quis deinceps episcopatum vel abbatiam de manu alicuius laycae personae susceperit, nullatenus inter episcopos vel abbates habeatur, nec ulla ei ut episcopo vel abbati audientia concedatur. Insuper ei gratiam beati Petri et introitum ecclesiae interdicimus, quoadusque locum, quem sub crimine tam ambitionis quam inobedientiae, quod est scelus idolatriae, cepit, non deserit. Similiter etiam de inferioribus aecclesiasticis dignitatibus constituimus. Item: Si quis imperatorum, ducum, marchionum, comitum, vel quilibet secularium potestatum aut personarum investituram episcopatus vel alicuius aecclesiasticae dignitatis dare praesumpserit, eiusdem sententiae vinculo se astrictum sciat. »* Cf. Can. 1 et 2 du concile de Rome du 20 novembre 1078 sous Grégoire VII. Cf. Adolphe-Charles PELTIER, *Dictionnaire universel et complet des Conciles tant généraux que particuliers, des principaux synodes diocésains, des autres assemblées ecclésiastiques les plus remaarquables*, t. II, Paris, Chez l'Éditeur, 1847, 665. Pour les historiens, les décrets de ce concile furent la plus importante défense du Pape Grégoire VII contre les investitures données par les laïcs. Il condamna les investitures, les déclara nulles comme contraires à la discipline et à la liberté ecclésiastique et soumit à la peine d'excommunication tant les Évêques et les Abbés qui les recevraient que les princes laïcs qui les donnaient. Cf. Johannes VOIGT, *Histoire du Pape Grégoire VII et de son siècle d'après les monuments originaux*, t. II, Paris, A. VATON, 1838, p. 6 ; Charles-Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. V/1, Paris, Letouzey et Ané, 1912, p. 128 ; Adolphe-Charles PELTIER, *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, t. II, Paris, Gaume Frères et J. Duprey, 1865, p. 352. Il faut aussi signaler une autre décrétale qui, pour Gratien, serait de Grégoire VII : *Quoniam investitura* que l'on trouve chez Gratien à la C. 16 q. 7 c.13 : *« Quoniam investituras ecclesiarum contra statuta sanctorum Patrum a laicis personis in multis pertibus cognovimus fieri, et ex eo multas perturbationes in Ecclesia oriri, ex quibus christiana religio conculcatur, decernimus ut nullus clericorum investituram episcopatus, vel abbatiæ, vel Ecclesiæ de manu imperatoris, vel regis, vel alicujus laicæ personæ viri, vel fœminæ suscipiat. Quod si præsumpserit, recognoscat investituram illam apostolica auctoritate irritam esse, et se usque ad condignam satisfactionem excommunicationi subjacere. »* Quant à Urbain II (1088-1099), entièrement en accord avec les thèses de Grégoire VII, il poursuivit la réforme grégorienne. Il renouvela les décrets contre la simonie, le concubinage des clercs et l'investiture laïque, interdit aux clercs de rendre hommage à un laïc, même au roi. C'est ce qui fut décidé tour à tour au concile de Plaisance (1094) et celui de Clermont (1095). Cf. Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents généraux*, t. V, 1863, p. 388-395. De même, selon Adolphe-Charles PELTIER, au concile de 1099, le pape Urbain II excommunia tous les ennemis de l'Église, et nommément les laïcs qui donnent les investitures des dignités ecclésiastiques, et les clercs qui les reçoivent des laïcs. Cf. Adolphe-Charles PELTIER, *Dictionnaire universel et complet des Conciles tant généraux que particuliers*, *op. cit.*, col. 668. Voir aussi Adolphe-Charles PELTIER, *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, *op. cit.*, Col. 620.

Cette lettre ne peut être prise dans le sens d'un démenti de ce qui est affirmé récemment dans la lettre CCXXXVI. La doctrine d'YVES de Chartres garde sa cohérence. Nous venons de le voir, contrairement aux condamnations radicales du système des investitures des autorités ecclésiastiques, des pontifes romains et de leurs partisans, il préconise une solution conciliante. Ce qui ne l'empêche pas de désavouer la pratique des investitures.

Toutefois, cette solution conciliante montre clairement l'importance qu'il accorde à la notion de *juste mesure* entre la rigueur de la loi et la dispense salutaire. Il le dit d'ailleurs dans sa lettre CCXXXI :

> « […] Mais de même que les chefs ont été armés de la rigueur de la justice pour l'appliquer suivant la nécessité des lieux et des temps, ou pour gagner certains avantages, ou pour éviter certains inconvénients, de même ils ont reçu le pouvoir de l'indulgence pour s'en servir selon l'honorabilité des personnes ou l'utilité publique, en tout ce qui ne peut causer aucun scandale à l'Église de Dieu. En tout, c'est donc aux chefs à prendre garde de ne point accorder ce qui peut nuire, de ne pas défendre ce qui peut être utile. De même en effet que certains malades, en suivant trop strictement les ordonnances de la médecine, ne trouvent pas la guérison, tandis que d'autres l'obtiennent quand ils savent à propos s'écarter de ces ordonnances, de même quand il s'agit de guérir les maladies de l'âme, il faut considérer les cas où il est utile d'appliquer la rigueur de la discipline, et ceux où la modération de l'indulgence est préférable » [458].

Sur le fond doctrinal, les thèses d'YVES de Chartres ne sont pas différentes de celles de BERNOLD de Constance. La dispense est un élément de la méthode d'interprétation historique en vue de l'adaptation de la loi générale aux situations et circonstances concrètes des temps et des lieux. Elle tend à réaliser, comme le note d'ailleurs L. CHEVAILLER, un harmonieux équilibre entre le respect des principes fondamentaux du christianisme et la prise

---

[458] *Epist.* CCXXXI, *PL.*, t. CLXII, col. 235A : « *Verum quia sicut rigor commissus est rectoribus ad servandum pro necessitate locorum et temporum, aut pro consideratione appetendorum commodorum, aut vitandorum incommodorum, sic dispensationes eisdem permissæ sunt, quæ Ecclesiæ Dei non generent scandalum pro honestate personarum, aut pro utilitate rerum publicarum. In quibus omnibus adhibenda est rectorum diligentia, ut nec nocitum concedant, nec profutura prohibeant. Sicut enim ægroti aliquando servatis legibus medicinæ minime curantur, qui remissis competenter legibus sanarentur, ita in curandis morbis animarum considerandum est quibus prosit rigor disciplinæ, et quibus moderatio indulgentiæ.* » C'est la lettre envoyée par YVES de Chartres à PONS, Abbé de Cluny. En effet, ce dernier lui pose trois questions : sur l'élévation du calice et sa déposition sur l'autel, sur un moine qui, involontairement, a causé la chute d'un jeune homme dans le feu et sur un moine qui s'est mutilé pour se guérir de l'épilepsie. Ces questions, loin d'être anodines, sont des vraies préoccupations au temps d'YVES de Chartres. Si la première est théologique, les deux dernières sont canoniques. La chute d'un homme dans le feu, si la mort s'en suit, peut être assimilée à l'homicide. L'on sait par ailleurs la prescription du canon 1 du Concile de Nicée (Si quelqu'un s'est fait mutiler, par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbares, qu'il reste dans le clergé ; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, qu'on l'exclue du clergé dont il fait partie, et à l'avenir on ne devra pas admettre celui qui aura agi ainsi.) L'on comprend ainsi que, dans ce genre de cas, une dispense peut être utile pour adoucir la rigueur de la loi.

en considération d'impérieuses nécessités pratiques ou du simple bon sens[459]. Cependant, s'appuyant sur la doctrine augustinienne, les thèses d'YVES de Chartres sur la dispense ecclésiastique ne sont pas dissociées des catégories morales et théologiques.

En guise de conclusion, nous retenons de cette analyse que la *dispensatio* dans l'œuvre d'YVES de Chartres est une mesure provisoire pour des raisons ecclésiales ou pastorales. Comme on peut s'en apercevoir, la théorie de la dispense chez YVES de Chartres a un caractère fondamentalement théologique. Il paraît s'inspirer de l'économie orthodoxe. L'on se rappellera que le terme grec *οίκονομία* signifie d'abord la dispensation ou mieux le partage, le don et ensuite seulement, l'exonération d'une obligation. L'on trouve chez cet auteur ces deux sens. Il considère par exemple le conseil, la concession, les préceptes, les prohibitions, et toute forme de rémission, comme des moyens de guérison spirituelle. C'est ce sens, théologique et pastoral, qui est mis en avant[460]. Ce qui nous renvoie à la conception orthodoxe de l'économie. Elle est l'œuvre du salut. La *dispensatio* est donc la « distribution » de la grâce divine aux hommes en vue du salut. Cette grâce est aussi faite de la miséricorde. La *dispensatio* ici n'est pas une simple *relaxatio legis*. C'est plus qu'une action simplement administrative. Elle est la mise en œuvre de la miséricorde de Dieu. La rigueur de la loi et la miséricorde font référence à l'*akrivie* et à l' *οίκονομία* de la théologie salutaire orthodoxe.[461] D'ailleurs, les nombreuses citations de Pères grecs auxquelles YVES de Chartres renvoie, principalement dans son *Prologue,* constituent peut-être la preuve de la reprise de certaines thèses de la théologie et du droit canonique orthodoxes.

La place centrale du concept de *caritas* et sa conception de la loi dans le *Prologue* ne font pas seulement de la *dispensatio* une exception à la loi ou, dans un sens négatif, une non-application de la loi dans sa rigueur mais aussi une application de la miséricorde de Dieu, de la *caritas*. La *dispensatio* est donc l'expression de la *caritas* qui est la *plenitudo legis*. C'est dire que, pour YVES de Chartres, la loi n'atteint son objectif que lorsque, par charité, elle n'est pas appliquée.

---

[459] Cf. Laurent CHEVAILLER, « YVES de Chartres », *art. cit.*, col. 1650.
[460] Cet aspect est fortement souligné par Cyril VOGEL, « Application du principe de l'économie en matière de divorce dans le droit canonique oriental », *RDC.*, t. XXXII, 1982, p. 81.
[461] Voir *supra*, p. 58 (note 177) et p. 89 (note 321).

Au regard de ces indications, l'on peut penser que le *Prologue* et les lettres citées continuent à lier la théologie latine à celle de l'Orient orthodoxe. Le schisme à éviter, la paix de l'Église à chercher dans la concordance entre la royauté et le sacerdoce, l'intégration des excommuniés et des hérétiques dans la communion ecclésiale, sont autant d'idées qui guident la plupart de ses thèses sur la *dispensatio*. Ces idées sont de nature à répondre aux questions de la synthèse des normes, pour leur cohérence, exigée par la réforme juridique de la fin du XI$^{e}$ siècle.

Il nous reste à évoquer les références éventuelles, explicites et implicites, à Yves de Chartres dans les collections postérieures. Nous nous limiterons aux traités de BERNARD de Clairvaux[462]. Dans un autre cadre, monastique, la dispense ecclésiastique sera l'objet d'études théologique et canonique.

[462] La carrière de BERNARD de Clairvaux se déroule pendant la période de la querelle des investitures, consécutive au Concordat de Worms (1122) et marquée par l'influence d'YVES de Chartres. Cf. Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Sainte-Marguerite-D'Elle, 1975, p. 29 ; *Id., YVES de Chartres et Saint BERNARD,* dans *Étude d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel LE BRAS*, t. I, Paris, Sirey, 1965, p. 179-184.

## Section deuxième
## Rapports entre la doctrine chartraine et BERNARD de Clairvaux[463].

Comme ceux d'YVES de Chartres, les écrits de BERNARD de Clairvaux (1090 -1153) se rattachent au courant de la pensée grégorienne[464]. Parmi les nombreuses œuvres de ce célèbre moine, notre intérêt portera surtout sur le *De consideratione ad Eugenium papam* (1145-1153)[465] et sur le *Liber de praecepto et dispensatione* (avant 1143-1144)[466]. Outre ces deux traités, quelques lettres et sermons, rédigés pour des circonstances diverses et déterminées, peuvent aider à saisir sa compréhension sur le binôme *pouvoir* et *dispense ecclésiastiques*. Il est évident qu'un exposé complet de ces textes, même dans le seul domaine du droit canonique, dépasse les limites de la présente étude[467]. Néanmoins, nous tentons

---

[463] Né en 1090 à Fontaines, près de Dijon. Troisième d'une famille de sept enfants, BERNARD est issu de l'aristocratie bourguignonne : son père est un modeste chevalier et sa mère, Aleth de Montbard, qu'il perdra à l'âge de 17 ans, était de haute lignée. Il reçoit une solide formation littéraire chez les chanoines séculiers de Châtillon-sur-Seine. Vers 1112, entraînant avec lui une trentaine de compagnons, il entre à l'abbaye de Cîteaux, fondée en 1098 par Robert de Molesme dans le désir d'un retour à la stricte observance de la règle de Saint Benoît. En 1115, il est chargé de fonder l'abbaye de Clairvaux, en Champagne, dans le Val d'Absinthe. Il en restera abbé jusqu'à sa mort. Grâce à sa personnalité hors du commun et à son charisme, et malgré une santé très fragile, BERNARD va exercer une influence considérable sur la vie de son temps, intervenant dans toutes les affaires de l'Église. Il soutient Innocent II contre Anaclet dans la lutte pour la papauté (1130-1138). Cf. Elphège VACANDARD, « Bernard (Saint), abbé de Clairvaux », dans *DTC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 746-749.

[464] BERNARD de Clairvaux écrit à un moment où les luttes de la période grégorienne sont terminées et où le principe de la direction de l'Église par le pape est fermement établi. Il prolonge la réflexion sur des concepts connus (*Plenitudo potestatis* et *In patrem sollicitudini*) qui ont déjà leur histoire, et qui indiquent le changement intervenu dans le rapport entre la primauté et d'autres fonctions dans l'Église. Voir Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux, op. cit.,* Préface, IV.

[465] BERNARD de Clairvaux, *De Csi*., *PL,* t. CLXXXII, col. 727C-808A. Nous nous inspirons, pour la traduction de la *De Consideratione*, texte établi par Pierre DALLOZ (éd.), *De la Considération*, Paris, Éd. du Cerf, 1986. Les textes latins sont cités d'après la *Patrologie Latine*, t. CLXXXII.

[466] BERNARD de Clairvaux, *LPD*, *PL*., t. CLXXXII, col. 859D-894C. Plusieurs hypothèses sont émises quant à la date de sa rédaction. D'après les analyses de Dom Jean LECLERCQ, Henri ROCHAIS et Charles Hugh TALBOT, traducteurs en français du *De praecepto*, il a été, probablement, écrit avant le printemps ou l'été 1142. Pour Bernard JACQUELINE, sa rédaction daterait d'avant 1143-1144. Cf. Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté. op. cit.*, p. VIII. Le *Liber de praecepto et dispensatione* est considéré par Johannis MABILLON comme un vrai traité regroupant des matières rélatives à la morale, à la doctrine et des réponses aux questions polémiques. Cf. Johannis MABILLON, *Tractatus morales, doctrinales et polemicos, PL.,* CLXXXII, col. 171-722. Nous reprenons, avec prudence, la traduction de BERNARD de Clairvaux, *Le précepte et la dispense. La conversion*, texte latin des *S. Bernardi Opera* par Dom Jean LECLERCQ, Henri ROCHAIS et Charles Hugh TALBOT, introduction et notes par Françoise CALLEROT, Jürgen MIETHKE et Christiane JACQUINOD, Paris, Éd. du Cerf, 2000. Les textes latins sont une reprise de la *Patrologie latine*, t. CLXXXII.

[467] Pour situer la pensée de BERNARD de Clairveaux dans l'esprit de son temps, nous nous référons à certains auteurs qui ont approfondi l'un ou l'autre aspect de sa doctrine : Jean CHÂTILLON, « L'influence de saint Bernard sur la pensée scholastique au XII^e^ siècle et au XIII^e^ siècle », dans *Saint Bernard le théologien*. *Actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Rome, 1953, p. 268-288 ; Dom Jacques DUBOIS, « Ce qu'étaient pour saint Bernard la *Regula* et l'*Institutio* dans les monastères de son temps », *BSNAF*, 1977, p. 162-165 ; ID., « La vie des moines dans les prieurés du Moyen Âge », *Lettre de Ligugé*, 133/1, 1969, p. 10-33 ; ID., « Du nombre de moines dans les monastères », *Lettre de Ligugé*, 134/2, 1969, p. 24-36 ; Dom Jean LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux*,

d'identifier quelques points de repère de sa doctrine. L'axe de nos réflexions sera, comme on peut bien le comprendre, en rapport avec le concept de *dispensatio*.

**Article 1. Du De Consideratione.**

Composé vers 1145, le *De Consideratione* est destiné à son frère de l'ordre cistercien, devenu pape sous le nom d'Eugène III (15 février 1145- 8 juillet 1153). Il le dit très clairement dans le *prologue* de ce traité, le *De Consideratione* est, du point de vue général, un traité sur l'épiscopat et sur la papauté[468]. Il ne traite donc pas directement la question de la dispense. Cependant, parlant de l'épiscopat et de la papauté, BERNARD de Clairvaux est amené à y faire allusion.

**§. 1. Notes sur la notion du pouvoir du Pontife romain chez BERNARD de Clairvaux.**

Sur le pouvoir du Pontife romain, les affirmations de BERNARD de Clairvaux sont celles de son époque. Il met en évidence l'*excellence de la dignité et de l'autorité pontificales*. À plusieurs reprises et dans des situations diverses, BERNARD de Clairvaux évoque le pouvoir du Pape. Dans ses correspondances, il met très souvent l'accent sur la primauté du Pontife romain. La suprématie de l'autorité et la plénitude du pouvoir pontifical revêtent une forme doctrinale et judicaire : le siège de Rome est « le siège même de la souveraine justice »[469]. BERNARD reprend les affirmations théologiques de son temps et notamment

---

Paris, Desclée, (Coll. *BHC*., 19), 1989. ID., « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits » dans *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Roma, p. 148-149 ; ID., *Saint Bernard et l'esprit cistercien,* Paris, éd. du Seuil, 1975, surtout les p. 109-188 ; Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté. op. cit***.** Sur son rôle dans la vie ecclésiastique et politique de son époque, l'on peut lire: Dom Jean LECLERCQ, « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits », *RHEF*, 41/136, 1955, p. 96-99 ; Marie Léandre BADICLE, *De l'influence de saint Bernard sur son siècle*, Paris, De Soye et Bouchet, 1859 ; Jean HOULMANN, *Bernard de Clairveaux, son rôle dans l'Église et dans le monde du XII^e^ siècle, étudié au travers de sa correspondance*, Genève, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 1955 ; Jean RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, E. Champion-Louvain, (Coll. *Spicilegium sacrum lovaniense*), 1926 (voir l'appendice III, Place de saint Bernard dans la controverse, p. 405-424) ; ID., « Place de saint Bernard dans la première controverse sur le droit pontifical », *BLE*., 25, 1924, p. 104-126.

468 Cf. Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairveaux*, *op. cit.,* p. VIII. Le *De Consideratione* ne se prête pas à une lecture facile, tant dans sa construction littéraire latine que dans la compréhension des matières traitées. La rédaction des livres qui composent ce traité s'étale sur plusieurs années successives (Livre I : sur les qualités du Pontife romain ; Livre II : sur sa fonction du Pontife romain ; Livre III : sur ses subordonnés ; Livre IV : sur son entourage ; Livre V : sur la cour céleste).

469 Cf. *Ep. CXCVIII*, *PL.*, t. CLXXXII, col. 316 A: « *...summae æquitatis sedem ...* ». Lettre au pape Innocent II (1130-1143), au sujet du meurtre de Thomas, prieur de Saint-Victor de Paris assassiné à Gournay en 1133.

celle-ci : le Pape, gardien du droit, peut citer à son tribunal, des extrémités de la terre, toute personne ecclésiastique élevée en dignité, pas une fois ou deux, mais autant de fois qu'il jugera bon[470] ; ses décisions sont définitives[471]. Évoquer ces aspects doctrinaux permet de mieux cerner la question de la dispense dans ces écrits de BERNARD de Clairvaux.

Dans le deuxième livre de *De consideratione*[472], BERNARD de Clairvaux y écrit directement à Eugène III, non pour défendre une cause, mais pour parler de l'excellence de sa charge pontificale et de son rôle dans l'Église. Il nous faut partir de la réponse à la question qu'il se pose : Qui donc es-tu ?

> « […] Tu es le grand-prêtre, le souverain Pontife. Tu es le prince des évêques et l'héritier des apôtres. Tu es l'ancêtre comme Abel, le pilote comme Noé, le patriarche comme Abraham. Tu représentes l'ordre de Melchisédech, la dignité d'Aaron, l'autorité, Moïse, la juridiction de Samuel, la puissance de Pierre et l'onction de Jésus Christ. Tu es celui qui a reçu les clés, tu es celui qui a reçu les brebis »[473].

Pour comprendre la portée de l'*universalité* du pouvoir pontifical dans la doctrine de BERNARD de Clairvaux, rappelons les images qu'il utilise dans ses illustrations :

> « Les disciples naviguaient sur la mer de Tibériade, le Seigneur apparut sur le rivagen […] Sachant que c'est le Seigneur, Pierre se jeta à l'eau et vint vers lui, les autres arrivant à la rame […] La mer, c'est le monde ; les barques, les églises…Ainsi, tandis que chacun des autres (apôtres) n'a qu'une barque à manier, on t'a donné à toi la direction du plus grand de tous les navires, formé de tous les autres, l'Église universelle répandue dans tout l'univers »[474].

---

[470] Cf. *Ep. CXXI, PL.,* t. CLXXXII, col. 287 A : « *...potest a finibus terrae sublimes quascumque personas ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam praesntiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbit …* ».

[471] Cf. *Ep. CCCXXXVII, PL.,* t. CLXXXII, col. 540 : « *Nulli dubium est quod ea quae apostolica firmantur auctoritae rata semper exsistunt, nec alicujus possunt deinceps mutilari cavillatione, vel invidia depravari.* » (Il n'y a aucun doute pour personne, ce qui a été confirmé par l'autorité apostolique reste à jamais ratifié et aucune chicane ne peut y apporter atteinte). Les évêques de France exposent au souverain Pontife ce qui s'est passé sur l'affaire concernant Pierre ABÉLARD qui, après avoir provoqué saint BERNARD à se rendre au synode de Sens, a refusé de répondre au reproche d'hérésie qui lui était adressé et a interjeté appel au Saint-Siège. Par Évêques de France, il faut sous entendre, selon L'ABBÉ CHARPENTIER, la province métropolitaine de Sens. Cf. *Œuvres complètes de saint Bernard*, traduction nouvelle par M. L'ABBÉ CHARPENTIER**,** Paris, Librairie Louis de Vivès, 1866, p. 45.

[472] Voir *PL.*, t. CLXXXII, col. 741C-758A.

[473] *De Csi.*, II, 8, 15, col. 751C : « *Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex. Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus. Tu es cui claves traditae, cui oves creditae sunt.*»

[474] *De Csi.*, II, 8, 16, col. 752BC : « *Discipuli navigabant, et Dominus apparebat in littore… Sciens Petrus quia Dominus est, in mare se misit, et sic venit ad ipsum, aliis navigio pervenientibus... Nempe signum singularis pontificii Petri, per quod non navem unam, ut caeteri quique suam, sed saeculum ipsum susceperit gubernandum. Mare enim saeculum est ; naves, Ecclesiae... Ita cum quisque caeterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis ; facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.* »

De cette description imagée, BERNARD de Clairvaux tire quelques conséquences sur la plénitude et l'universalité du pouvoir pontifical et sur son caractère missionnaire :

> « Quelles Brebis ? Faut-il entendre par ce mot les habitants de telle cité, de telle contrée, de tel royaume défini ? N'est-il pas clair qu'en employant ce terme général ‘‘mes brebis’’ Notre Seigneur a entendu spécifier qu'il chargeait Pierre de toutes ses brebis et non de quelques-unes d'entre elles ? Il n'y a rien à distinguer lorsque n'est faite aucune exception »[475].

Il faut reconnaître, une fois de plus, que cette conception de BERNARD de Clairvaux est celle de son époque. Comme nous l'avions souligné précédemment, les auteurs latins reprennent, en grande partie, les conclusions de la réforme grégorienne, celles que l'on trouve dans les *Dictatus Papae* de Grégoire VII[476]. Nous n'en tirerons cependant pas un argument pour dire que la *Plenitudo potestatis*, telle qu'elle vient d'être décrite, contribue à limiter la juridiction épiscopale et, par là, le pouvoir de dispense des évêques. En historiographie, il faudrait le démontrer ; ce qui est hors de portée du sujet de cette thèse. Et pourtant, certains passages laissent entrevoir cette hypothèse interprétative :

> « Il y a certes d'autres portiers du ciel, il y a certes d'autres bergers ; mais les deux tiers sont d'autant plus glorieux chez toi que tu les as hérités avec plus de distinction. Les autres n'ont que les troupeaux qui leur ont été assignés : chacun d'eux n'a que le sien ; toi, au contraire, tu les as tous reçus : tu es le berger-clef. Non seulement les moutons, mais tous les autres bergers sont sous ta garde… Pareillement, les autres apôtres, qui avaient compris le sens du pacte (pour BERNARD, il s'agit de "Si tu m'aimes, Pierre, pais mes brebis" [Jn. 21, 15]), ne reçurent chacun qu'une nation particulière »[477].

C'est ce qui ressort aussi du rapport qu'il établit entre les évêques, les autres responsables et le Pape. BERNARD de Clairvaux considère le Pontife romain comme ayant la plénitude du pouvoir (*in plenitudine potestatis*), d'autres ne le sont que *in partem sollicitudinis*[478] (à la participation à la responsabilité) :

---

[475] *De Csi*., II, 8, 15, col. 751D : *« Quas? Illius vel illius populos civitatis, aut regionis, aut certi [al. certe] regni ? Oves meas, inquit. Cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes ? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil. »*

[476] Cf. *Infra*, Annexe I.

[477] *De Csi*., II, 8, 15, col. 751C-752A : « *Sunt quidem et alii coeli janitores, et gregum pastores : sed tu tanto gloriosius, quanto et differentius utrumque prae caeteris nomen haereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos : tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor… Inde est quod alii singuli singulas sortiti sunt plebes… »*

[478] *In partem sollicitudinis* n'est pas de BERNARD. Formule de l'ecclésiologie catholique latine, *in patrem sollicitudine* a eu une évolution lente et mouvementée. Jean RIVIÈRE dans son article : « *In patrem sollicitudinis*, évolution d'une formule pontificale », *RSR.*, 48, 1925, p. 210-231, retrace l'historique de cette expression. Pour cet auteur, la première trace de cette expression se trouve dans une des lettres de Léon le Grand (440-461) à Anastase (vers 446). Voir *Epist.* XIV, 1, *PL.*, t. LIV, col. 671B : « *Vices enim nostra ita tuæ credidimus charitati, ut in patrem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestis. »* Son emploi est ici occasionnel. C'est un simple rappel à Anastase, qui doit agir dans les limites du pouvoir reçu du Pontife romain, comme son

> « Ainsi, d'après vos propres canons, les autres n'ont reçu en partage qu'une portion de la sollicitude [Les autres n'ont reçu en partage qu'une portion de la sollicitude ou de la puissance, mais d'une puissance subordonnée à la vôtre] tandis que vous, vous avez été appelé à la plénitude de la puissance : leur pouvoir est resserré dans des bornes précises, et le vôtre s'étend sur ceux mêmes qui ont reçu le droit de commander aux autres. Ne pouvez-vous pas, lorsque le cas l'exige, fermer le ciel à un évêque, le déposer de son siège et même le livrer à Satan ? » [479]

Dans la suite de son argumentation, BERNARD de Clairvaux donne quelques explications pour justifier la subordination et la participation des évêques au pouvoir plénier du Pontife romain. L'expression *in patrem sollicidinis* est mise clairement en parallèle avec *plenitudine potestatis*. Or, *in patrem sollicidinis*, fréquent en latin de l'Église médiévale, signifie non seulement le zèle pastoral mais aussi la juridiction[480]. C'est dire que le Siège de l'Église de Rome aurait appelé d'autres Églises à la représenter. Elles seraient appelées à participer au souci pastoral, mais non à la plénitude du pouvoir[481].

---

vicaire dans l'Illyrie (pays situé au Nord-Ouest de la mer Adriatique). Il est question d'une juridiction extraordinaire, d'une délégation spéciale. C'est aussi le cas dans une autre lettre postérieure adressée à Anastase où *in patrem vacatus sollicitudinis* exprime le cadre de l'organisation entre le Siège apostolique et les métropolitains. Cf. *Epist.*, XIV, 11, *PL.*, t LIV, col. 675A (Chap. XI). On la retrouve ensuite dans une *Bulle* apocryphe (833) de Grégoire IV (827-844) dans l'affaire Aldric. Voir *Epist.*, I, *PL.*, t. CVI, col. 853C : « …*Quæ sic vices suas aliis impertivit Ecclesiis, ut in patrem sint vocatæ sollicitudinis, non plenitudinem potestatis.* ». Le ton change. Cette décrétale, *Ad universos episcopos*, a pour but d'affirmer la suprême magistrature et de soustraire à la juridiction de leurs collègues les Évêques accusés qui se mettent sous sa protection. « *In patrem sollicitudine* » prendre résolument un sens doctrinal dans l'une des décrétales de Vigile (537-555), *Epist.* I, 7, *PL.*, t. LXIX, col. 19C : « *Ipsa namque Ecclesia quæ prima est, ita reliquis Ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in patrem sint vocataæ sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis* ». Selon Jean RIVIÈRE, ce sens doctrinal a été réalisé à partir du moment où le *Pseudo-Isidore* l'intègre dans la décrétale originale de VIGILE, un supplément apocryphe. Nous savons par ailleurs l'importance de ces *Fausses Décrétales* dans l'histoire de l'affirmation du pouvoir plénier du Pontife romain. Voir Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, *op. cit.*, col. 712. Même dans cette décrétale, la formule ne dépasse pas encore l'ordre canonique. Cependant, le rappel de la primauté pontificale et du rôle de l'*Ecclesia pincipalis* dévolu à Rome lui donne déjà une dimension plus théologique. C'est plus tard que *In patrem vacatus sollicitudinis* sera employé chez les théologiens et les canonistes : YVES de Chartres, *Décret*, V, 11, *PL.*, t. CLXI, col. 326B ; Innocent III, *Sermons* II et III, *PL.*, t. CCXVII, col. 658 et 665 ; THOMAS d'Aquin, *IV sententiarum*, D. 20, q.1 art. 4, sol. III). C'est dans la controverse entre Boniface VIII et le roi Philippe le Bel que *In patrem vacatus sollicitudinis* sera utilisé dans un sens comme dans l'autre selon qu'on est ultramontain ou partisan de la théologie régalienne. Nous reviendrons sur cette controverse relative à la dispense dans le chapitre suivant.

[479] *De Csi*., II, 8, 16, col. 752B : « *Ergo, juxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus : tua extenditur et in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt. Nonne, si causa exstiterit, tu episcopo coelum claudere, tu ipsum ab episcopatu deponere etiam et tradere satanae potes? »*

[480] Cf. à ce sujet : Jean RIVIÈRE, « In patrem sollicitudinis », *art. cit.*, p. 210ss ; Pierre BATIFOL, *Le siège apostolique*, *op. cit*., p. 125-149, 39, n°2.

[481] *De Csi*., II, 8, 16, col. 752C : « *Ita cum quisque caeterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis ; facta ex omnibus ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.* » (Ainsi, tandis que chacun des autres n'a qu'une barque à manier, on t'a donné à toi la direction du plus grand de tous les navires. Constituée par l'union de toutes les Églises, cette nef est l'Église universelle. Elle illumine de ses feux toute la terre.)

Cette notion de subordination des autres Églises au Siège de Rome découle corrélativement de l'importante place que BERNARD de Clairvaux fait à l'expression *universitas*. Celle-ci désigne le monde entier, l'ensemble des hommes d'une collectivité[482], ce qui justifie l'extension du pouvoir pontifical à toutes les Églises de l'univers (*super orbis ecclesias*)[483]. Il a la charge de toutes ses brebis (*tibi universi credit*)[484], il est chargé de veiller sur tout (*speculator super omnia*)[485], sa mission s'étend aux fidèles, aux Juifs, aux Grecs et aux Gentils et un *orbis episcopus*[486].

Si BERNARD de Clairvaux exalte la plénitude et l'universalité du pouvoir pontifical, il n'oublie pas de rappeler que cette autorité est un service et non une domination. Il les compare à la fonction du *villicus*. Ce dernier, au Moyen Âge, était choisi parmi les serfs de confiance et exerçait la tâche de l'économe chargé de l'administration. Ainsi, comme le dit Bernard JACQUELINE : « Ce rôle est un service (*ministerium*), et une charge (*officium*) pour lesquels le titulaire doit hommage à son seigneur. Mais cette fonction ne comporte pas de *dominium* »[487] BERNARD s'inspire de cette conception dite ''ministérielle'' du pouvoir pour définir le rôle du Pontife romain :

> « Va, donc, te dis-je, dans le monde, car le monde est le champ qu'on t'a confié. Vas-y, non comme un maître, mais plutôt comme un fermier qui donne surveillance et soins aux biens

[482] Cf. *De Csi*., III, 1, 1, col. 757B : *« Quaenam sint illa, non est quod a me quaerendum putes, sacerdotum optime Eugeni ; rectius fortasse quae non sint quaeras. Orbe exeundum ei qui forte volet explorare quae non ad tuam pertinent curam. Parentes tui destinati sunt non aliquas regiones, sed ipsum debellaturi orbem... constituti sunt principes super omnem terram. Eis tu successisti in haereditatem. Ita tu haeres et orbis haereditas. »* (De quoi s'agit-il donc ? Non, ce n'est point là une question que je puisse attendre de toi, Eugène, de toi le meilleur des prêtres ; et mieux vaudrait, je crois, me demander ce qui échappe à ton pouvoir. Il devrait sortir des limites de cette terre, celui qui se mettrait en tête de découvrir ce qui ne relève pas de ta sollicitude. Car c'est la terre toute entière, et non quelques-unes de ses provinces, que tes prédécesseurs ont reçu mission de conquérir….Ils ont été placés au premier rang ; pouvoir leur a été donné sur toute la terre. C'est de ces hommes-là que tu es successeur et hériter : ton héritage, c'est le monde.)

[483] Cf. *Ep. CXXXI* (1135), *PL.*, t. CLXXXII, col. 286C. BERNARD, malgré la *condescendance* de Rome en faveur des habitants de Milan, rappelle que le Saint-Siège n'a rien perdu de son pouvoir et autorité : « *Romana Ecclesia valde clemens est, sed nihilominus potens. Fidele consilium, et omni acceptione dignum : Noli abulti clementia, ne potentia opprimaris. »* (Pour s'être montrée pleine de condescendance, Rome n'a rien perdu de son pouvoir; croyez-moi donc et suivez le conseil que je vous donne, n'abusez pas de ses bontés si vous ne voulez ressentir bientôt le poids de sa puissance.). La traduction de cette lettre est tirée de : *Œuvres complètes de saint Bernard*, traduction nouvelle par M. l'ABBÉ CHARPENTIER, *op. cit.*

[484] Cf. *De Csi*., II, 8, 15, col. 751C.

[485] Cf. *De Csi*., II, 6, 10, col. 748A

[486] Cf. *De Csi*., III, 1, 2, col. 759C : « *Ergo et infidelibus debitor es, Judaeis, Graecis et Gentibus*.»

[487] Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté. op. cit*., p. 215. Voir aussi Léopold GÉNICOT, « Nobiles, milites et villici au XII[ème] siècle : le cas de Francon de Liroux », *Namurcum*, 31, 1957, p. 25-28.

> dont il devra rendre compte. Vas-y et conduis-y les pas, si je puis dire, de ton zèle très appliqué et de ton application pleine de zèle »[488].

Ainsi, il semble qu'il faille nuancer ce qui vient d'être dit sur la *plenitudo potestatis* du pontife romain et sur sa juridiction universelle. Tout en soulignant l'universalité du pouvoir pontifical par rapport à toute juridiction locale, BERNARD de Clairvaux ne néglige nullement le rôle des évêques dans le gouvernement des Églises locales (la juridiction locale). De toutes les façons, ces affirmations sur la *plenitudine potestatis* et sur *in patrem sollicidinis* influencent largement sa conception de la dispense ecclésiastique.

**§. 2. De la dispense ecclésiastique.**

Comme chez YVES de Chartres, la dispense, pour BERNARD de Clairvaux, est réglée par la charité et non par la stricte observance des canons. La même souveraine loi de la charité, qui a formé les canons selon les besoins de l'Église, peut les suspendre ou les changer pour l'utilité de la même Église. Ainsi, écrit-il :

> « Eh quoi ! Me direz-vous, me défendez-vous d'agir en dispensateur ? Non pas d'agir en dispensateur, mais d'agir en dissipateur. Car je sais trop bien que vous avez reçu le pouvoir d'accorder des dispenses, mais c'est pour édifier et non pour détruire (I Co. 4, 2). Quand il y a nécessité urgente de dispenser, la dispense est excusable ; quand il y a utilité, je dis utilité publique, et non privée, de le faire, la dispense est louable ; mais si elle n'est ni nécessaire ni utile, ce n'est plus une dispense consciencieuse, c'est une dissipation coupable des biens de l'Église »[489].

Comme chez YVES de Chartres, BERNARD de Clairvaux est guidé par la recherche de la mesure. Celle-ci ne peut être que le fruit de la tempérance. Ainsi, lorsqu'il aborde la question des qualités du Pontife romain dans le premier livre de *De consideratione*, il écrit : « Il n'est nullement faux de définir la tempérance comme ne devant ni refuser, ni excéder le nécessaire et de reprendre ici le mot du philosophe : Rien de trop »[490]. Cet adage de la

---

[488] *De Csi*., II, 6, 12, col. 749A : « *Exi, inquam, in mundum : ager est enim mundus, isque creditus tibi. Exi in illum, non tanquam dominus, sed tanquam villicus, videre et procurare unde exigendus es rationem*. »

[489] *De Csi*., III, 4, 18, col. 769B « *Quid, inquis, prohibeo dispensare ? Non, sed dissipare. Non sum tam rudis, ut ignorem positos vos dispensatores, sed in ædificationem, non in destructionem. Denique quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur. Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas dico commis, non propria. Nam cum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est. : Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, communis, non propria. Nam cum nil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.* »

[490] *De Csi*., I, 8, 9 in fine, col. 737D : « *Unde mihi videtur non omnino absurde definire temperantiam, qui hanc nec praecidere necessitatem, nec excedere dicat, juxta illud philosophi, "Ne quid nimis"*.»

philosophie antique exprime mieux ‘la mesure’ dans le jugement. Insistant sur *l'harmonie des quatre vertus principales*[491], il note que :

> « Justice, tempérance, force, consistent donc, toutes les trois, à tenir la mesure […] la prudence n’est pas exclue de la communauté. N’est-ce pas elle qui, la première distingue et signale à l’attention cette mesure ? Bref, c’est à la justice qu’il appartient de chercher la mesure, à la prudence de la trouver, à la force de la défendre, à la tempérance d’en user »[492].

La discrétion règle le bon usage entre le juste milieu à observer et les excès à éviter. C’est ce que souligne BERNARD de Clairvaux lorsqu’il invite Eugène III à faire une *considération*[493] sur lui-même. Citons le passage de BERNARD de Clairvaux sur la discrétion :

> « Il faut que ton esprit distingue clairement ce qui relève de ton zèle, de ta clémence, et de ce pouvoir d’appréciation qui tempère l’emploi de ces vertus. Je m’explique : dans quels cas dois-tu pardonner, dans quels autres dois-tu châtier, dans quels autres enfin, attentif à conserver la mesure entre l’indulgence et le châtiment, dois-tu peser les circonstances de temps et de lieu ? [...] Il arrive souvent, quand le discernement s’obscurcit, qu’ils empiètent l’un sur l’autre, voire même qu’ils se supplantent. Colère et sentimentalité sont les deux causes de ce trouble. L’une amollit le jugement, l’autre l’emporte […] L’œil égaré par la colère ne regarde plus rien avec clémence : noyé par la sensiblerie larmoyante d’un cœur efféminé, il ne distingue plus ce qui est droit. Garde-toi donc, soit de punir celui qu’il paraîtrait possible de gracier, soit de gracier celui qu’il est indispensable de punir. Dans l’un et l’autre cas, tu t’éloignerais de la vertu »[494].

Le discernement est donc capital dans le jugement. Ce dernier reste, à son tour, tributaire des circonstances de temps et de lieux. On le voit, sans être sa préoccupation première, la *dispensatio* dans le *De Consideratione* s’impose à l’esprit et aux conclusions de BERNARD de Clairvaux. Ainsi, attirant l’attention du Pape sur sa personne et sur sa charge pontificale, il met en évidence les vertus de justice, tempérance et prudence. La mise en évidence de ces vertus aide à comprendre la notion de la dispense dans le *De Consideratione*.

---

[491] Cf. *De Csi*., I, 8, 9, 10, 11, col. 737B-742B.

[492] *De Csi*., I, 8, 11, col. 738D : « *Ergo modum tenere justitia est, temperantia est, fortitudo est... Restat ut doceamus ab hac communione prudentiam non excludi… Itaque justitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet.* »

[493] Il définit la *considération* en la distinguant de la *contemplation* : « Je ne veux pas, en effet, que tu confondes entièrement considération et contemplation. L’une s’attache à la certitude des choses ; l’autre s’applique plutôt à la recherche opiniâtre du vrai. De fait, on peut définir assez exactement la contemplation : une aptitude de l’âme à une intuition juste et infaillible des choses ; ou encore, une aptitude de l’âme à s’emparer sans hésitation de la vérité.. La considération, par contre, consiste à réfléchir intensément pour découvrir cette vérité ; on peut aussi bien dire qu’elle est une application de l’esprit à sa recherche. » Voir *De Csi*., II, 2, 5, col. 745B. La suite est une description de la *considération*. Cf. *De Csi*., II, 3, 6, col. 745D-746A ; II, 4, 7, col. 746B et II, 5, 8, col. 746D

[494] *De Csi*., II, 11, 20, col. 755A: « *Oportet innotescat tibi zelus tuus, clementia tua, discretio quoque moderatrix earumdem virtutum, qualis videlicet in donandis injuriis, qualis sis in ulciscendis, quam in utroque providus modi, loci, temporis observator… Solent discretionis oculo caligante alterutrum sibi praeripere loca, terminos occupare. Porro caliginis duae sunt causae, ira et mollior affectus. Is judicii censuram enervat, illa praecipitat... Turbatus prae ira oculus clementer nil intuetur ; suffusus fluxa quadam et muliebri mollitie animi rectum non videt. Non eris innocens, si aut punias eum cui forte parcendum esset, aut parcas ei qui fuerat puniendus.*»

Ces vertus sont constitutives de la dispense. Il est d'ailleurs très révélateur que ces vertus aient été retenues pour la révision du Code de droit canonique de 1917. Nous y reviendrons[495].

Bien qu'il soit classé par Elphège VACANDARD et Bernard JACQUÉLINE comme l'un des derniers traités de BERNARD de Clairvaux, le *De consideratione* (vers 1145)[496] a la caractéristique de n'être pas un traité à caractère typiquement canonique mais une forme de lettre personnelle adressée au pontife romain, Eugène III[497]. De fait, il ne rappelle pas seulement les normes de la Tradition canonique mais évoque la grande *humanité* qui doit caractériser toute autorité ecclésiastique[498].

Eu égard à ce qui précède, nous savons que BERNARD de Clairvaux traite de la dispense comme objet principal dans son *Liber de praecepto et dispensatione*. Celui-ci est un complément nécessaire au *Liber De consideratione* pour comprendre la *dispensatio* dans l'œuvre de BERNARD.

**Article 2. Du *Liber de praecepto et dispensatione*.**

Pour Jean LECLERCQ, le *Liber de praecepto et dispensatione* est antérieur au *Liber De consideratione*[499]. Composé avant 1143-1144, le *Liber de praecepto et dispensatione* est l'un des écrits de BERNARD de Clairvaux le plus diffusé au Moyen Âge, surtout dans les milieux des réguliers et du monachisme[500]. BERNARD de Clairvaux ne se fixe pas l'objectif de composer un manuel de droit, c'est-à-dire un corps de lois monastiques soumises aux

[495] Voir *Infra*, p. 463.
[496] Selon Elphège VACANDARD, *le Liber de Consideratione ad Eugenium III*, est le plus important des traités de BERNARD de Clairvaux. Ce dernier laisse paraître ses préoccupations, selon les dates. La composition de ce traité s'étend donc sur plusieurs années. Le livre I fut composé en 1149 ; le deuxième en 1150 ; le troisième en 1152 et enfin le quatrième et le cinquième peu après. Cf. Elphège VACANDARD, « Bernard (Saint), abbé de Clairvaux », dans *DTC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 756. Voir aussi Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux, op. cit.*, p. 196.
[497] *De Csi*., *Prologue* : « L'idée me vient, Très Saint Père Eugène, de dicter quelque ouvrage qui puisse t'édifier, te plaire ou t'assister dans tes peines. »
[498] Ce thème d'*humanité* du Pape en général et d'Eugène III en particulier, et à qui il s'adresse, apparaît très clairement dans le premier et le deuxième livres. Nous pouvons nous référer à quelques passages de la *De Consideratione : De Csi*., I, 5, 6 ; I. 7, 8 ; I, 8, 9 et 10, 11 ; II, 3, 6 ; II, 5, 8 ; II, 6, 10 ; II, 6, 13 ; II, 10, 19.
[499] Cf. BERNARD de Clairvaux, *Tractatus et opuscula*, Dom Jean LECLERCQ, et Henri ROCHAIS (éd.), Rome, Éd. des Cisterciens, 1963, p. 244.
[500] *Ibidem.*

éventuelles dispenses, moins encore une collection des *décrets*. Nous pouvons néanmoins dire que, en raison de son titre et de son ton d'allure canonique, le *Liber de praecepto et dispensatione* est souvent considéré comme un traité juridique. Limitons-nous d'abord à une présentation sommaire de cette œeuvre.

**§. 1. Notes sur le *Liber de praecepto et dispensatione*.**

Le *Liber de praecepto et dispensatione* a été rédigé par BERNARD à la demande de deux moines bénédictins chartrains à l'insu de leur Abbé. Ces moines sollicitent son avis sur diverses questions concernant la Règle de Saint Benoît[501]. Nous ne pouvons nous interdire de noter que, vu sous cet angle, le moine de Clairvaux se présente en théologien spirituel du droit. On peut dire que BERNARD n'est pas un canoniste. Cependant, en s'appuyant sur ses analyses à caractère théologique, on peut discerner les principes de la norme relative à la *dispensatio*.

Disons-le déjà, pour notre concept de recherche, la pertinence de la doctrine que propose BERNARD de Clairvaux dans ce traité ne fait pas l'ombre d'un doute. Le Moyen Âge est fortement marqué par la vie monastique qui se structure autour des règles des maîtres spirituels de stricte observance. La désobéissance (*crimen*) est une lourde faute qui affecte la conscience. Entre le XII$^{e}$ et le XIII$^{e}$ siècle, sont bien connues les tensions entre courants néo-augustiniens, l'importance d'institutions monastiques en son sein, et courants scolastiques ouverts au droit romain résurgent et au dialogue avec des œuvres d'ARISTOTE, quant aux distinctions entre morale et droit. Dans ce contexte le droit canonique va devenir une discipline comme telle, en dialogue avec la mystique, la théologie scolastique et la morale. Quant aux catégories de la désobéissance et de la conscience, elles sont pour BERNARD à la fois morales, théologiques et canoniques. Au temps de BERNARD, au milieu du XII$^{e}$ siècle, les disciplines ne sont pas nettement distinctes.

[501] Sur ce point, Marie-Bernard SAÏD parle de BERNARD de Clairvaux comme l'interprète de la règle de Saint Benoit. Cf. son article : « Saint Bernard interprète de la Règle de saint Benoît », *Regulae Benedicti Studia* 24 et 25, 1985-1986, p. 145-163 ; BERNARD de Clairvaux, *Tractatus et opuscula*, Dom Jean LECLERCQ, et Henri ROCHAIS (éd.), *op. cit.*, p. 244.

Les quinze premiers chapitres du *Liber de praecepto et dispensatione* nous intéressent de manière centrale. De façon globale, ces chapitres peuvent porter l'unique titre de *Dispenses et hiérarchie des normes*[502]. BERNARD de Clairvaux précise les règles qui nécessitent une observance stricte et celles qui, dans certaines circonstances, peuvent en être dispensées. L'intérêt de ces chapitres est le fait que BERNARD introduit dans la théologie de l'obligation des préceptes monastiques la notion de dispense ecclésiastique. Pour cela, BERNARD de Clairvaux reste dans la même problématique que ses prédécesseurs[503] : ABBON de Fleury, BERNOLD de Constance, YVES de Chartres et ALGER de Liège[504].

BERNARD formule les principes d'un discernement spirituel pour juger les transgressions ou les gravités de la désobéissance[505]. Ce discernement trouve son fondement dans une hiérarchie des valeurs et des normes.[506] Et c'est dans celle-ci que s'inscrit la notion

---

[502] Nous reprenons le titre donné aux quinze premiers chapitres dans BERNARD de Clairvaux, *Le précepte et la dispense. La conversion*, texte latin des *S. Bernardi opera* par Dom Jean LECLERCQ, Charles Hugh TALBOT et Henri ROCHAIS, introduction, traduction et notes par Françoise CALLEROT, Jürgen MIETHKE et Christiane JOQUINOD, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 457), 2000, p. 149.

[503] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 43-44.

[504] ALGER de Liège, théologien et canoniste est né vers 1074 à Liège. Nous n'avons pas jugé utile de réserver un traitement particulier aux traités d'ALGER de Liège. Nous pensons que ses thèses, dans une certaine mesure, ressemblent à celles de BERNOLD de Constance. Nous savons néanmoins qu'il est parmi ceux qui interviennent en conciliateur dans la querelle des Investitures. Il est mêlé de près aux affaires ecclésiastiques et exerce une influence personnelle qui dépasse rapidement les limites de son diocèse. Il est l'auteur de plusieurs traités dont l'un est le *De misercordia et justitia*, où il défend énergiquement les préceptes canoniques de Grégoire VII, attaque le schisme, poursuit les simoniaques et fixe en des règles sûres les relations de l'Église et de l'Empire. Cf. Ursmer BERLIÈRE, « ALGER », dans Alfred VACANT, Joseph-Eugène MANGENOT (dir.), *DTC*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 827-828. Le *Liber de misericordia et justitia* est, du point de vue canonique, une œuvre importante dans laquelle ALGER de Liège expose sa pensée sur la *dispense ecclésiastique*. Cf. *PL.*, t. CLXXX, col. 859-968 Cf. Ursmer BERLIÈRE, « ALGER », dans Alfred VACANT, Joseph-Eugène MANGENOT (dir.), *DTC., op. cit.*, col. 828. Le but de ce traité est de réaliser une concordance entre les contradictions apparentes des lois ecclésiastiques. Il met en évidence les contingences de la nécessité ou de l'utilité (C. 12, 14-16), de temps, de lieu, de circonstances qui peuvent tempérer ou même supprimer la loi (C. 6-11, 13, 24). Dans le *De justitia* (La deuxième partie), ALGER de Liège expose les principes sur l'exercice de la justice (C. 1, 5-8, 10, 11) et sur la miséricorde (C. 2, 3, 4, 9, 12).

[505] Cette notion de la désobéissance chez BERNARD de Clairvaux se comprend mieux lorsqu'on analyse celle de l'obéissance dans sa lettre à Henri de Boisrogues, Archevêque de Sens. C'est la lettre XLII, que d'aucuns considèrent comme un Traité pouvant avoir ce titre : *De moribus et officio episcoporum*. Cf. BERNARD de Clairvaux, *Lettres*, t. II, *Lettres 42-91*, texte latin des *S. Bernardi Opera* par Dom Jean LECLERCQ, introduction et notes par Monique DUCHET-SUCHAUX et traduction par Henri ROHAIS, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p.35. BERNARD de Clairvaux fait l'éloge de l'obéissance. Cf. *Idem*, p. 121-122.

[506] « Vous demandez, écrit BERNARD, de quelle manière et dans quelle mesure l'institution régulière doit s'imposer aux profès. Si ces points doivent être regardés comme des préceptes et par conséquent comme dommageables pour le transgresseur, ou seulement comme des conseils ou des avis ; dès lors, en faire profession n'aurait pas ou peu d'importance, s'en écarter ne comporterait pas de faute ou du moins pas de faute grave ; ou bien, si certains points doivent être pris pour des impératifs et certains autres comme des conseils, il serait donc permis d'omettre les uns, mais absolument pas les autres. » *LPD.*, 1, 1, Col. 861D. Il revient sur cette idée dans 8, 18, Col. 871BC.

de la dispense. La doctrine est de pouvoir ne pas appliquer strictement des décisions du législateur.

Pour BERNARD de Clairvaux, ce que quelqu'un a volontairement admis une fois, en promettant de l'observer ensuite, devient nécessaire. Cette position n'est-elle pas une conséquence de la distinction qu'il tient à faire entre les non-profès et les profès ? Ainsi qu'il l'affirme :

> « Exception faite de quelques-unes (des règles) qui sont spirituelles, comme la charité, l'humilité et la douceur ; elles ne sont évidemment pas tant de lui que de Dieu (qui viennent de Dieu plutôt que de saint Benoît) et, de ce fait, elles sont absolument immuables. Toutes les autres, les non-profès ne doivent les regarder que comme des avis ou des conseils ; ne pas les observer ne change pas la conscience. Par contre, elles deviennent des préceptes pour les profès, et ceux qui sont en rébellion font de lourdes fautes »[507].

De toute façon, le discernement spirituel doit permettre de distinguer d'une part, les lois immuables, c'est-à-dire celles qui ne peuvent pas être modifiées et auxquelles aucune dispense n'est admise et d'autre part, les lois pour lesquelles, en raison d'une nécessité évidente et d'une utilité avérée, peuvent faire l'objet d'une dispense. Il établit pour ainsi dire une certaine hiérarchie entre les lois. C'est dans cette hiérarchie des normes qu'il faut chercher des éventuelles applications de la dispense ecclésiastique.

### §. 2. Dispenses et hiérarchie des normes.

La notion de la *dispensatio* chez BERNARD de Clairvaux se fonde sur ce qu'il nomme : ce qui est *nécessaire*. Cette catégorie de ce qui est nécessaire se subdivise en *nécessaire stable, inviolable* et *immuable*.[508] Cette subdivision, peut-être trop pédagogique, a l'avantage de schématiser, de manière significative, la pensée de BERNARD de Clairvaux en matière de dispense ecclésiastique. On pourrait déjà croire que les adjectifs *stable, inviolable* et *immuable* qui déterminent le *nécessaire* fixent d'emblée les esprits sur la matière susceptible d'être *dispensée* ou non. Regardons de plus près son argumentation sur ce point.

---

[507] *Ibidem*, « *Exceptis sane nonnullis de spiritualibus, verbi causa, charitate, humilitate, mansuetudine, qua non tam ipsum constat instituisse quam Deum, et ob hoc penitus non esse mutanda; de caetero reliqua universa non profitentibus quidem monita tantum, seu consilia censenda sunt, nec gravant non observata: cum tamen profitentibus in praecepta, praevaricantibus in crimina fiant.* ».

[508] *LPD.*,2, 4, Col. 863B : *« … Quam ob rem fortassis tunc potissimum congrua et luculenta magis eadem divisio apparebit, si ejus membrum quod dictum est necessarium, rursus in tria haec subdividatur : Stabile, Inviolabile, Incommutabile.* »

D'abord, le *nécessaire stable* est une obligation telle que personne, à l'exception des dispensateurs des mystères de Dieu, c'est-à-dire des supérieurs, ne peut en dispenser.[509] Il n'est donc concédé à aucun subordonné de les modifier ou de les changer en quelque manière. Cependant, parce qu'ils ont été établis par des hommes, d'autres hommes, qui leur succèdent et prennent leur place et leur fonction en vertu d'une élection canonique, en dispensent parfois licitement et sans faute, selon les causes, les personnes, les lieux et les temps.[510]

Prolongeant sa réflexion, BERNARD de Clairvaux s'appuie sur des autorités de l'Antiquité chrétienne, notamment Léon le Grand (440-461) et Gélase I$^{er}$ (492-492). Il cite pour le premier la lettre CLXVII selon laquelle, à moins de nécessité, on ne peut enfreindre les constitutions des saints Pères. Mais s'il y a nécessité de le faire pour le bien de l'Église, que celui qui a le pouvoir en dispense ; la nécessité alors change la loi.[511] Pour le second, il renvoie à la lettre IX : « Excepté le cas de nécessité, les décrets des saints Pères ne souffrent d'aucune altération »[512]. Il est difficile d'établir un lien entre ces citations et le thème de la charité que BERNARD de Clairvaux met en avant. Une hypothèse cependant reste probable. La *nécessité* dont il est question serait peut-être une *nécessité* due à la charité. Et il reste cependant évident, pour BERNARD de Clairvaux, que les préceptes d'origine humaine doivent être subordonnés à la charité[513].

---

[509] Cf. *LPD.*, 2, 4, Col. 863B: « *Quam ob rem fortassis tunc potissimum congrua et luculenta magis eadem divisio apparebit, si ejus membrum quod dictum est necessarium, rursus in tria haec subdividatur: Stabile, Inviolabile, Incommutabile. Et quidem Stabile dixerim, quod ita est necessarium, ut non cuilibet hominum illud mutare fas sit, nisi solis dispensatoribus mysteriorum Dei, id est praepositis*[...] » (C'est pourquoi la même division apparaîtra peut-être beaucoup plus adaptée et plus claire si nous subdivisons ce que nous avons appelé le nécessaire en trois catégories : le stable, l'inviolable, l'immuable. J'appellerais nécessaire stable ce qui est à ce point nécessaire,que n'importe qui n'a pas le droit de le changer, sinon les seuls dispensateurs des mystères de Dieu, c'est-à-dire les supérieurs […] ) Lorsqu'il traite des supérieurs, BERNARD n'hésite pas à revenir à la signification étymologique de *dispensatio*, dans le sens de saint Paul : « […] *nisi his duntaxat qui cum apostolis dicere possunt : Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei* [...] », 1 Cor. 4, 7 (…Ceux qui peuvent dire avec les apôtres : ''Qu'on nous considère comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu'' […] ) Cf. *LPD.*, 2, 3, Col. 862D.

[510] Cf. *LPD.*, 2, 4 ; *PL.*, t. CLXXXII, Col. 863C: « *Quia tamen ab hominibus, etiam per homines, loco et officio illis canonica electione succedentes, licite interdum innoxieque pro causis, personis, locis et temporibus dispensantur. »*

[511] Léon le Grand, *Epist.* 167, *PL.*, t. LIV, col. 1202 : « *Quia sicut quædam sunt quæ nulla possunt ratione convelli, ita multa sunt quæ aut pro consideratione ætatum, aut pro necessitate rerum oporteat temperari: illa semper conditione servata, ut in his quæ vel dubia fuerint aut obscura, id noverimus sequendum, quod nec præceptis evangelicis contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inveniatur adversum. »*

[512] Gélase, *Epist.* 9, 2, *PL.*, t. LIX, col. 47: « *Ut ubi nulla perurget necessitas, constituta Patrum inviolata serventur; vel cum defuerint clerici, de monachis eligantur. »*

[513] Cf. *LPD.*, 2, 4, Col. 863C.

De ce point de vue, les adoucissements de la rigueur de la loi que pourraient faire les supérieurs religieux (ou d'une manière générale, les autorités ecclésiastiques compétentes), doivent répondre à une double exigence : la fidélité à la charité chrétienne et les circonstances de la cause conforme au jugement de la raison[514].

Le *primat de la charité*, comme chez YVES de Chartres, est très déterminant dans le jugement prudent du supérieur que propose BERNARD de Clairvaux. Ainsi, écrit-il :

> « De plus, les règles (ou les institutions ecclésiastiques) n'ont pas été conçues et établies parce qu'il ne serait pas permis de vivre autrement, mais pour l'avantage qu'elles présentent (mais parce qu'il est mieux de vivre avec ces règles) : elles n'ont pas d'autre but que l'acquisition de la charité ou sa sauvegarde. Donc, aussi longtemps qu'elles militent pour la charité (favorisent la charité), elles restent stables et inviolables et les supérieurs eux-mêmes ne peuvent absolument pas les changer sans inconvénient. Au contraire deviennent-elles nuisibles à la charité, c'est à ceux qui doivent en juger qu'il appartient d'y pourvoir : ne nous semble-t-il pas en effet de toute justice que ce qui a été établi pour la charité soit omis, interrompu ou changé en quelque chose de meilleur dès que la charité le réclame et de toute injustice, au contraire, de maintenir contre la charité ce qui n'a été établi qu'en sa faveur ? Ainsi, toute obligation est stable, et immuable pour les supérieurs eux-mêmes toutes les fois qu'il en résulte un bien pour la charité »[515].

La dispense, pour BERNARD de Clairvaux, est une vertu théologale au même titre que la charité. Il en résulte donc que la loi ecclésiastique non seulement a pour but la recherche de la justice, mais aussi oriente vers la charité *ad utilitatem Ecclesae*. Cette perspective met donc en garde contre toute tentation au formalisme, au juridisme et à l'autoritarisme du chef de l'autorité compétente. Cela peut résulter de la mauvaise interprétation de la règle[516]. L'ordre juridique est un ordre utile pour la société fût-elle ecclésiale soit-elle. Il est une réponse à la charité et en accord avec elle, il s'interprète de façon humaine. Les termes sont clairs : « Ce qui appartient au *nécessaire stable* garde l'immobilité, la fixité et la fermeté, même pour les supérieurs, mais dans la mesure où c'est au service de la charité»[517].

Ensuite, le *nécessaire inviolable* est ce qui n'a pas été enseigné par un homme, mais a été promulgué divinement et ne peut absolument pas subir de changement, sinon par Dieu

---

[514] Cf. Cf. *LPD.*, 2, 3, Col. 862C.
[515] Cf. *LPD.*, 2, 4, Col. 863D.
[516] Bernard JACQUELINE, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux, op. cit.,* p. 56.
[517] Cf. *LPD.*, 2, 5, Col. 864A : « *Tenent ergo fixam firmamque immobilitatem, etiam apud praelatos, quae ex stabili necessario sunt : sed quatenus charitati deserviunt.*»

qui l'a enseigné.[518] Évidemment, pour BERNARD de Clairvaux, ces precepts, qu'on qualifierait de *naturels,* ne peuvent être dispensés par l'homme. Il justifie les offenses des lois divines dans l'Ancien Testament par la volonté même de Dieu : Cela « ne sera permis à aucun homme d'en lever d'une manière quelconque l'obligation, Dieu cependant l'a levée pour ce qu'il a voulu, quand il l'a voulu »[519].

Enfin, le *nécessaire immuable* est ce qui est fondé sur la raison divine et éternelle et que, pour aucun motif, Dieu lui-même ne saurait changer[520]. C'est dans cette catégorie que BERNARD de Clairvaux classe toutes les vertus tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament. C'est la doctrine spirituelle du sermon sur la montagne de Jésus, les percepts sur la charité, l'humilité, la douceur et les autres vertus spirituelles à pratiquer[521]. Ces vertus sont bonnes par nature et par conséquent immuables. Elles conduisent au *salut*[522].

Il nous faut à présent revenir *au principe de discernement* qui est au cœur de *De praecepto et dispensatione*. Le discernement du dispensateur s'applique plus spécialement dans le cas du *nécessaire stable*. En effet, dans les règles établies par les hommes, la hiérarchie doit être observée. Ainsi, plus élevée est l'autorité de chaque supérieur, et plus grande l'utilité de chaque commandement, plus empressée doit être l'obéissance, et plus grave la faute qu'on encourt par la négligence[523]. L'on doit donc dire que le *nécessaire stable* est soumis au pouvoir discrétionnaire du supérieur, c'est-à-dire à la prudence et à la fidélité des normes. Il n'est pas assujetti à la seule volonté du supérieur. C'est encore le jugement de la raison qui est ici mis en valeur et non l'attrait de la volonté[524]. Ce qui est dit s'exprime très clairement dans les cas de conflits entre l'ordonnancement des précepts et la volonté de

---

[518] *LPD.*, 3, 6, Col. 864B : « *...quod inviolabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur...*»

[519] Cf. *Ibidem*.

[520] *LPD.*, 3, 7, Col. 865A : « *Equidem nil congruentius, quam quod divina ita constat et aeterna ratione firmatum, ut nulla ex causa possit, vel ab ipso Deo, aliquatenus immutari.*»

[521] Cf. *Ibidem* : « *Sub hoc genere est omnis illa Sermonis dominici in monte habiti spiritualis traditio, et quidquid de dilectione, humilitate, mansuetudine, caeterisque virtutibus, tam in Novo, quam in Veteri Testamento spiritualiter observandum contraditur*.»

[522] Cf. *Ibidem* : « *Haec quippe talia sunt, quae nec liceat, nec expediat aliquando non haberi. Eo siquidem immobiliter, quo et naturaliter bona, nunquam nisi innocenter, nunquam nisi salubriter aut imperantur, aut observantur*.»

[523] *LPD.*, 7, 15, Col. 869D-870A.

[524] *LPD.*, 4, 9, Col. 866D ; *LPD.*, 4, 10, Col. 866CD. Ainsi, bien que dans un cadre restreint de profession religieuse, BERNARD, parlant de l'obéissance, écrit : « Que les supérieurs établissent donc la borne de l'obéissance des subordonnés à partir des vœux que ceux-ci ont prononcés, non de leurs propres désirs. » Voir aussi *LPD.*, 5, 10, Col. 867C.

l'autorité. Il faut alors juger la nature des précepts et l'autorité du législateur. En clair, le jugement prudent de la raison, en cas de transgression de la loi, s'interroge pour savoir : quel en est le motif, avec quel sentiment, quelle intention, envers quel supérieur, à l'égard de quel précepte ce mal a été commis. L'exemple que BERNARD de Clairvaux donne à ce sujet semble judicieux :

> « Voici en effet un commandement de Dieu : *Tu ne tueras pas* suppose deux homicides dont l'un a commis ce forfait pour dépouiller quelqu'un par cupidité, mais l'autre dans la nécessité où il était de se défendre. N'est-il pas très évident que ce motif permet de discerner entre lèpre et lèpre, et rend la faute complètement différente pour la transgression d'un unique et même précepte ? »[525]

Judicieux, cet exemple nous plonge au cœur de l'acte du jugement. En somme, la nécessité du temps et l'utilité de l'Église pour lesquelles la dispense devient indispensable doivent en réalité être soumises au jugement du supérieur sans qu'il soit confronté à sa seule volonté. Le jugement discrétionnaire du supérieur dépend non seulement de la hiérarchie des normes mais aussi de celle des fautes à dispenser : « Assurément, parce qu'il y a des différences entre les commandements et en conséquence, également, entre les fautes : ainsi, [comme je l'ai dit], qu'on tienne pour plus grave la transgression des plus grands, et pour plus légère celle des plus petits »[526].

---

[525] *LPD.*, 7, 13, Col. 869A : « *Enimvero mandatum Dei est : Non occides (Exod. XX, 13). Fac ergo duos homicidas, et unum quidem spoliandi cupiditate, alterum vero necessitate sese defendendi facinus perpetrasse. An non hic satis evidenter inter lepram et lepram causa separat, faciens utique disparem valde culpam unius ejusdemque transgressionis?*»

[526] *LPD.*, 8, 18, Col. 871C : « *Videlicet quia discretio est in mandatis, consequenter et in culpis : ut (sicut dixeram) majorum gravior, leviorque minorum censeatur transgressio mandatorum.* »

**Conclusion du deuxième chapitre.**

L'intérêt des collections analysées est d'une grande importance pour notre réflexion. Ces collections sont de la période de la réforme grégorienne. Pendant cette dernière, le droit canonique, se structurant, est ce lieu d'objectivation. C'est dire que toute décision, toute entreprise, toute condamnation doivent s'appuyer sur des autorités canoniques sans cesse invoquées et citées au besoin. Les réformateurs grégoriens ont conscience, à les lire, qu'il faut démontrer que ces changements dans la pratique n'étaient qu'un retour à la doctrine de l'Église[527]. C'est ce qui justifie les nombreux appels aux *auctoritates* cités chez BERNOLD de Constance, YVES de Chartres, BERNARD de Clairvaux, ainsi que chez les autres auteurs comme HINCMAR de Reims, ABBON de Fleury, ALGER de Liège, et chez tant d'autres qui n'ont pas été explicitement cités dans ce chapitre. Dans les limites de notre sujet, nous sommes revenus sur certaines autorités pour expliquer les positions des uns et des autres sur la dispense et les notions connexes (*In plenitudine potestatis*, *In patrem sollicitudinis*, la querelle des investitures laïques, le mariage clandestin…)

Dans notre argumentation, il nous a semblé utile de resituer, dans un premier temps, la problématique de la dispense ecclésiastique dans l'Église avant la réforme de Grégoire VII. Nous avons ainsi évoqué, en marge de la première section, les thèses d' HINCMAR de Reims et des *Fausses décrétales*. Ce qui nous a permis de constater que, malgré le rayonnement puis la puissance du Siège de Rome dans le monde latin, l'unanimité dans la doctrine ecclésiastique latine relative à la dispense ecclésiastique régulée par Rome peine encore à s'imposer. L'affirmation des thèses soutenues depuis l'Antiquité chrétienne, quant à l'autorité du métropolitain en matière de dispense ecclésiastique, sont encore d'actualité à l'aube de la réforme grégorienne. La collection d'HINCMAR de Reims et celle des *Fausses Décrétales* sont, à notre avis, importantes pour apprécier la lente évolution du concept de *dispensatio*.

Dans la suite des analyses, le concept de *dispensatio*, chez les auteurs latins médiévaux, est utilisé par la méthode de l'interprétation des textes dans le but de montrer que les normes canoniques étaient d'application absolue ou relative. Pour ce faire, nous nous

[527] Gérard GIORDANENGO, « *Auctoritates* et *Auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », *art. cit.*, p. 99.

sommes référés aux collections de BERNOLD de Constance. Dans une note, nous avons signalé l'apport d'ABBON de Fleury dans la découverte de la méthode de l'interprétation historique. Or, ces collections précitées ne traitent pas directement de la dispense comme de leur objet central. Néanmoins, le rôle de ce concept n'est-il pas prisé dans l'interprétation des textes compilés ? Dans une Église du XI[e] qui accentue fortement son caractère *juridico-administratif* aux dépens d'attitudes plus souples[528], le concept de dispense ne pouvait qu'être d'une grande importance.

Ce concept ne s'arrête pas uniquement à ce rôle de moyen terme entre les lois d'observance stricte et celles dont l'adoucissement de la rigueur peut être proposé selon les circonstances de temps et des lieux. C'est pour cette raison que l'œuvre d'YVES de Chartres nous a paru éclairante pour la suite de nos analyses. Elle concilie les deux manières de comprendre la dispense, à la fois comme concept d'interprétation des normes de la tradition ecclésiale et comme institution procédurale à part entière et naissante pour appliquer la législation canonique. Son *prologue* et quelques unes de ses lettres, ne sont-ils pas un témoignage du lien entre le passé, c'est-à-dire la Tradition canonique, et le présent de son époque grégorienne ?

Les historiens soulignent que la doctrine d'YVES de Chartres a eu une influence certaine dans les écrits de ses contemporains et dans les collections ultérieures. Notre recherche nous a amenés, dans les limites de notre objet d'étude, à analyser deux collections de BERNARD de Clairvaux. Il était question de comprendre les conditions théologiques, canoniques et morales de l'application du concept de *dispensatio* dans un milieu autre que celui d'une Église locale diocésaine, les communautés monastiques. Tout en soulignant l'importance des formules telles que *in patrem sollicitudini* et *plenitudo potestatis* dans le *De Consideratione*, l'accent était mis sur le concept d'*humanité* de l'autorité du pontife romain. Nous nous sommes efforcés de relire cette collection à la lumière de ce concept. La notion d'*humanité* ne peut être étrangère à la dispense ecclésiastique. Les analyses faites récemment sur le *De consideratione* doivent être comprises donc sous cet angle. Car, tant pour les théologiens, les moralistes, que pour les canonistes, la *dispensatio* s'inscrit dans cette

[528] *Idem*, p. 100. Voir aussi Gérard FRANSEN, « L'aspect religieux du droit », dans *Chiesa, diritto e ordinamento della societas christiana nei secoli XI e XII: atti della nona settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983*, Milano, Vita e pensiero, 1986, p. 159-170.

*humanité* qui doit animer toute action de l'autorité qui dispense. Dans ce sens, il reste un acte s'inspirant de la miséricorde et de l'indulgence. En ce sens, sans être des notions clés de *De consideratione*, les vertus qui découlent de *l'humanité* (la justice, la tempérance, la prudence), permettent de tenir une certaine mesure dans l'application rigoureuse des lois et dans leur relâchement ou adoucissement.

La deuxième collection, le *De praecepto et dispensatione*, traite plus clairement et plus directement de la question relative à la dispense et à la hiérarchie des normes ; celle-ci étant son corollaire. De même, les difficultés dans la compréhension des notions d'obéissance et de désobéissance tiennent une part non négligeable dans cette collection.

Il convient ici de faire remarquer que les collections analysées dans ce deuxième chapitre ne doivent pas être considérées comme les seules à avoir traité de la méthode d'interprétation de textes ou de la nature de la dispense ecclésiastique. Cette réflexion, qui devrait se poursuivre auprès d'autres auteurs, n'est qu'une évocation de ceux les plus réputés parmi des opinions diverses dans les milieux ecclésiastiques, tant diocésains que monastiques.

Le *statut canonique de la dispense* renvoie donc à sa spécificité canonique et à l'autorité compétente en la matière. Spécificité et autorité sont deux problèmes étroitement liés. La solution à ces deux préoccupations n'est nullement l'œuvre d'une seule époque historique ou d'un seul auteur. Néanmoins, comme l'attestent les pages précédentes, au Moyen Âge, les fondements des réflexions ultérieures sont déjà posés.

En outre, la notion de *plenititudo potestatis* qui, à notre avis, structure historiquement toutes les questions liées à l'autorité au Moyen Âge, a été abordée de façon très laconique. Nous réservons un traitement plus structuré à cette notion lorsqu'il sera question de la dispense dans le *Ius novum*, tel qu'il ressort dans le *Liber Extra* de Grégoire IX au quatrième chapitre[529].

[529] Voir *infra*, p. 236.

**Conclusion de la première partie.**

Les matières de cette première partie constituent, dans le cadre de nos analyses, les premières ébauches de la recherche sur le *statut canonique* du concept de *dispensatio* et donc de la Tradition canonique de la dispense ecclésiastique. Elle a eu pour but de fixer quelques éléments du système d'adoucissement ou de la relaxation de la rigueur de la loi, *l'οἰκονομία*, chez les Orthodoxes et la *dispensatio*, chez les Latins.

Les sens étymologiques de ces concepts, de même que leurs significations, grecque et biblique, ont guidé, dans un premier temps, le fil de notre pensée. En sus, dans un environnement marqué par une législation déjà constituée, celle des Romains, le système d'adoucissement ou de la relaxation de la loi de l'Église, encore en ses débuts, devait s'établir en tenant compte de la spécificité de la communauté ecclésiale. Cette originalité de la praxis ecclésiale à rechercher nous a finalement conduit à analyser d'une part, son fondement, en nous appuyant sur la doctrine patristique et d'autre part, le cadre juridictionnel dans lequel *l'οἰκονομία* et la *dispensatio* devaient s'exprimer, du moins jusqu'au schisme de 1054. Pour ce faire, nous avons limité nos propos en ne fixant que les grandes lignes de cette juridiction ecclésiale naissante.

Nous observons par ailleurs qu'après 1054, sous l'impulsion de la réforme grégorienne, les Latins, sans que cela soit leur préoccupation première, donneront quelques éléments relatifs à la doctrine de la dispense. Nous avons donc relu, dans un second temps, les œuvres des auteurs latins. Cette relecture s'est centrée sur les collections qui ont un intérêt évident pour notre recherche. Ainsi, à travers ces textes, la dispense canonique s'est révélée d'abord comme un concept utilisé dans l'interprétation des textes de lois qui semblaient se contredire dans leur apparence.

La méthode de l'interprétation de la loi était celle employée fréquemment par BERNOLD de Constance et YVES de Chartres. Elle a consisté à rétablir les textes recueillis en déterminant leur nature et leur contexte. La méthode d'interprétation des textes canoniques a permis alors de proposer quelques règles de la *dispensatio.*

Parlant de l'interprétation, notre intérêt n'était pas celui d'étudier systématiquement ses modes de réalisation dans les collections des auteurs précités. Nous avions estimé que cette démarche, si importante soit-elle, nous éloignerait de nos réflexions. En effet, l'analyse de la méthode de l'interprétation canonique n'était pas notre premier objet de recherche. Il était question, pour nous, d'attirer l'attention sur cet emploi du concept de dispense dans la résolution des problèmes posés par des lois d'apparence contradictoire.

Cette perspective ne pouvait pas satisfaire pleinement notre curiosité. En relisant les auteurs latins, nous nous sommes rendu compte qu'en dehors du cadre de l'interprétation au sens strict, la dispense était aussi évoquée dans son sens canonique, c'est-à-dire un relâchement des peines plus sévères ou un adoucissement apporté à la rigueur de la loi. La dispense ne s'était donc pas limitée au rôle du concept utilisé en vue de résoudre la question des lois contradictoires, distinguant celles qui sont immuables de celles qui sont contingentes, celles-ci pouvant alors être dispensées.

Nous trouvons déjà dans les œuvres des auteurs latins des éléments qui seront, par la suite, structurés en doctrine de la dispense de l'Église catholique latine. Cette structuration sera l'œuvre des théologiens, des canonistes et des moralistes. Parmi ces éléments nous en avons retenu quelques uns : la *plenitudo potestatis*, la juridiction universelle du Pontife romain, l'antique tradition du pouvoirs des évêques en matière de dispenses, le recours à l'Évêque de Rome, le primat de la charité, les nécessaires stable, inviolable et immuable, la condescendance divine ou salutaire, l'utilité et la nécessité de l'Église, la juste mesure, la miséricorde, le discernement, la hiérarchie des normes… Ces éléments définissent la nature, l'objet de la *dispensatio*, déterminent ses autorités canoniques et enfin la distinguent, non seulement de l'économie du droit orthodoxe, mais aussi des concepts qui lui sont très proches. Ces éléments forment, pour ainsi dire, la matière de la canonicité de la *dispensatio* dans l'Église catholique latine. Bref, ces éléments constitueront l'essentiel de la Tradition relative à la dispense : son statut canonique et la légitimité de sa pratique dans l'Église catholique latine.

Dans cette recherche, l'apport de GRATIEN sera déterminant. Nous avons découvert à travers son œuvre, *Concordia discordantium canonum* (1140), qu'il a la même préoccupation que ses prédécesseurs. Il traite dans plusieurs *Causes* et ses *Distinctions* de sa collection les

questions relatives à la conciliation des textes discordants et par conséquent à la dispense canonique.

Cependant, bien que se situant dans la perspective de cette recherche, la collection de GRATIEN n'a pas été, à dessein, intégrée dans cette partie. Compte tenu de son influence, très étudiée déjà, dans l'histoire de la pensée canonique, nous avons cru nécessaire de réserver son étude dans la partie suivante, d'abord comme une collection privée ayant ensuite acquis un caractère semi-officiel et comme ayant acquis la réputation en histoire du droit canonique d'être un moment charnière entre l'avant et l'après. Avec GRATIEN, nous commençons ce qu'il convient d'appeler le temps de la fixation de la canonicité de la dispense. Cet effort sera poursuivi par le droit dit officiel, celui du *Ius novum* inauguré par Grégoire IX.

# Deuxième Partie

## Pour un statut canonique de la dispense ecclésiastique.

Le mot *dispensatio* est d'abord un concept ; un concept est une représentation abstraite d'un objet, d'une idée. Sa formation s'inscrit dans un processus de conception constitué de différentes étapes intellectuelles. Un concept est donc un produit de l'esprit humain qui, à partir d'une situation déterminée ou d'un problème théorique, conçoit une idée qui l'exprime. Cette idée peut être plus ou moins générale. Bref, un concept est une élaboration abstraite de l'esprit décrivant un objet, un acte ou un fait social réel.

Partant d'une description générale du concept, il est possible de dire d'un concept juridique qu'il est une mise en forme des réalités juridiques et des solutions qui doivent y être apportées.[530] Il est un instrument par lequel le droit a prise sur la réalité sociale ou sur la pensée. Un concept juridique détermine la nature, la spécificité d'un acte ou d'un fait dans sa relation avec le droit, c'est-à-dire sa perception juridique. Pour un législateur ou pour celui qui détient le pouvoir exécutif ou encore pour un juge, le concept juridique objective des engagements d'autorité, des degrés de capacité, des obligations et servitudes, des sanctions légales. Il indique une procédure à suivre dans une affaire juridique. Il délimite légalement son cadre contraignant et suggère d'éventuelles solutions à des problèmes juridiques.

Certains concepts juridiques ne sont pas des productions à partir des réalités sociales déjà existantes. Ils peuvent en effet dériver d'une anticipation d'un comportement, d'une situation ou d'un acte qui pourrait se produire à l'avenir. Ils relèvent de l'ordre prévisionnel, conditionnel ou encore optionnel. C'est le cas, par exemple, des concepts qui définissent les types d'incapacité ou de nullité juridique. En outre, des concepts juridiques peuvent accompagner la pensée, des théories, des principes et des valeurs ; ils n'accompagnent pas seulement des modalités d'organisation et de changements de la vie en société dans l'espace et le temps.

Pour nos analyses ultérieures, retenons qu'un concept juridique, aussi bien dans le cas de la détermination d'une réalité sociale que dans celui de l'anticipation d'une situation ou dans la théorie, demeure une représentation abstraite de la volonté du législateur ou de celui

---

[530] Cf. Émile LAMY, *Le droit privé zaïrois*, vol. I. *Introduction à l'étude du droit écrit et du droit coutumier zaïrois*, Kinshasa, PUZ., 1975, p. 73. Voir aussi Jean-François PERRIN, *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Genève, Librairie Droz, 1979, 177p. Ici, p. 11-18 ; Muriel PARQUET, *Introduction générale au droit*, Paris, Editions Bréal, 2007, 159 p. Ici, p. 7-17.

qui a la charge d'une communauté civile ou ecclésiastique. Il est lié soit à un objet, soit, directement ou indirectement, à un fait social.

La formation du concept de *dispensatio* répond-elle à ces conditions juridiques générales? Nous avons cherché à démontrer que la *dispensatio* n'a pas été sans contacts avec des traditions philosophiques de la Grèce antique, ainsi qu'avec des milieux vétérotestamentaires et néotestamentaires. Or, en droit canonique latin, spécialement dans le *CIC* de 1983, actuellement en vigueur, la *dispensatio* revêt une nature et une spécificité juridiques. Dans ces conditions, cette spécificité juridique se réfère à un objet déterminé. Pour sa validité, l'acte de dispense doit être posé par une personne qui détient la capacité nécessaire et suffisante pour ce faire[531]. Il doit réunir des éléments essentiels qui caractérisent une institution qui soit canonique. Il doit respecter les procédures et les conditions prévues par ce droit de l'Église[532]. Toutes ces exigences formelles constituent ce que nous appelons un régime, voire un statut canonique de la dispense. Nous ne sommes pas sans prendre conscience que cette qualification fait entrer dans une démarche épistémologique en science canonique. Notre deuxième partie tente de s'y consacrer.

> Comme l'a écrit le Professeur Gabriel LE BRAS :
>
> « Au cours du premier millénaire, beaucoup d'institutions [canoniques] avaient reçu leur forme et leur statut. La hiérarchie s'était fortement constituée […] d'abondantes décisions pontificales ont, avec des fortunes diverses, dicté des lois générales ; des conciles régionaux, où brillèrent successivement l'Orient, l'Afrique, la Gaule, l'Espagne, les Francs, la Germanie ont légiféré pour un pays ; des évêques ont publié des *capitula* ; la coutume remplit les vides laissés par la loi, elle supplémente et parfois elle contredit la loi […] »[533]

Au sein de cet ordre juridictionnel et de ce foisonnement de textes législatifs, plusieurs concepts du droit ecclésiastique qui intéressent notre étude continuent leur gestation au Moyen Âge, ou jusqu'au XII[e] siècle au moins. Pendant cette période, théologie et droit

---

[531] La capacité ici renvoie à l'aptitude juridique à jouir d'un droit, à agir (ou *ester*) en justice, à poser validement un acte, à exercer un pouvoir, à remplir un office, à recevoir un sacrement, à gérer un patrimoine,… Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p. 46. La capacité veut dire simplement l'aptitude à poser validement un acte.

[532] Entendons par acte juridique, la manifestation de la volonté destinée à produire des effets de droit. Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p. 24. Cf. le can. 124 du *CIC*/1983.

[533] Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit, op. cit.*, p. 2-3.

canonique sont très intimement mêlés[534]. Cette deuxième partie de la présente thèse n'a pas à redémontrer les conditions, ni l'amplitude de ces évolutions, déjà fort étudiées. Cependant, notre réflexion se nourrit nécessairement de cette évolution des rapports entre doctrine théologique, morale et catégories juridico-canoniques. En tout cas, il nous faut prendre acte que le Moyen Âge a connu d'abord une longue période de conjonction plutôt mêlée entre prescriptions théologiques, morales, spirituelles et outils conceptuels juridiques, ecclésiastiques ou conjoints eux-mêmes aux préoccupations séculières. Cette tendance est évidement réelle pour le concept de *dispensatio*[535].

L'Église s'est très progressivement dotée d'un corps de normes qui, tout en étant une *species generis iuris*, devait tenir compte des règles de la méthode de la science juridique de chaque époque, adoptant une terminologie propre ou du moins une signification religieuse propre. La méthode et la terminologie du droit canonique sont au contact des spécificités ecclésiales que ce droit déjà originel et original règlemente, une réalité sociale et théologique, surnaturelle et spirituelle. A la fin du XII^e^ siècle, les concepts du droit canonique devaient plus que jamais être à la fois des concepts pleinement juridiques, c'est-à-dire des concepts qui tiennent compte des données nouvelles fournies par la renaissance du droit romain[536], et pleinement spécifiques, c'est-à-dire, comme l'on vient de le noter, répondant à la spécificité de la vocation ecclésiale.[537]

---

[534] Pier Giovanni CARON, « Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel LE BRAS », *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, octobre-décembre 1969, p. 399 [compte-rendu des mélanges dédiés à Gabriel Le BRAS].

[535] Voir à ce sujet : Albert STIEGLER, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtlich dargestellt*, Mainz, 1901 ; Pierre COLLET, *Traité de la dispense en général et en particulier*, Paris, chez J. B. GARNIER, 1752-1758 (Plusieurs tomes) [2 vol. dans l'éd. de 1827, Paris, Méquignon junior] ; Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, Bruges, 1925.

[536] Cf. Gabriel LE BRAS, « La formation du droit romano-canonique », dans *Actes du congrès de droit canonique. Cinquantenaire de la faculté de droit canonique. Paris, 22-26 avril 1947*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 335-338 ; Albert GAUTHIER, *Le droit romain et son apport à l'édification de droit canonique*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1996, p. 22-25 ; Jean GAUDEMET, « Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI^e^ et XII^e^ siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, 8, 1965, p. 149-206 ; Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *RQH.*, t. XIX, 1898, p. 390.

[537] On lira avec intérêt l'article de Robert KAMANGALA, « Une approche épistémologique du Droit et du Droit canonique », dans *Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélange en l'honneur de S. Exc. Mgr T. Tshibangu T. pour ses 70 ans d'âge et 35 ans d'épiscopat, op. cit.*, p. 625-666. Cet article donne un bel aperçu d'une approche épistémologique du droit et du droit canonique, avec des synthèses intéressantes de positions des grandes écoles de la théorie générale du droit.

Par ailleurs, la première partie a évoqué les concepts d'*οἰκονομία* et de *dispensatio*, notamment dans la Tradition orthodoxe[538]. Nous nous apercevons que *οἰκονομία* garde, encore aujourd'hui, sa signification d'un *acte de miséricorde* accordé pour une utilité publique ou pour une nécessité de l'Église et de la vie de l'Église. Ce sont donc leurs significations plus théologiques et pastorales que canoniques qui sont ici mises en valeur.

L'économie orthodoxe, note GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, est une pratique de *discernement spirituel* selon laquelle, en raison des circonstances et des raisons exclusivement personnelles et d'opportunité pastorale, une Église agit avec une certaine souplesse et tolère un comportement parce qu'elle a autorité pour en décider selon Mt. 18, 18 ; 16, 19.[539] La doctrine et la discipline canoniques en droit orthodoxe découlent d'une signification biblique et de son interprétation théologique :

> « […] par voie canonique, l'économie constitue la *transcendance* de l'acribie et peut donc désigner tout aussi bien l'application de sanctions plus austères que celles qui sont prévues par les canons eux-mêmes. C'est une économie de philanthropie, de miséricorde et d'indulgence qui permet, d'un côté, non pas d'admettre mais de pardonner et, de l'autre, de sanctionner plus fortement que prévu, dans certains cas »[540].

Pour sa part, l'Église catholique latine n'a jamais renoncé à cette idée de l'économie théologique. Celle-ci est étroitement liée à la théologie trinitaire. Dans un ouvrage relativement récent, Bernard SESBOÜÉ la définit en ces termes :

> «L'économie du salut, c'est la *gestion* du salut de la famille humaine … Elle s'est réalisée dans l'histoire et coïncide donc avec l'histoire du salut […] Cette économie du salut passe par l'envoi du Fils et le don de l'Esprit Saint. Elle tient religieusement à cœur à tout chrétien, parce qu'elle est au cœur de notre credo, dans lequel nous confessons successivement le Père, le Fils et l'Esprit sous la forme d'une histoire »[541].

Précisons ce qui a été dit plus haut. La *dispensatio* a cherché à se forger déjà un statut canonique avec le vaste programme de la réforme grégorienne, peut-être dans l'esprit

---

[538] Voir *supra*, p. 58, 89.

[539] «En vérité je vous le dis: tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié.» et «Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux: quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié.» Cf. Archim. GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, *Cours de Droit Canon. Introduction aux sources de la tradition canonique de l'Église –Aide-mémoire*, Paris 1995, p. 219 (texte dactylographié).

[540] *Idem*, p. 219-220.

[541] Bernard SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc LEBOUCHER*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 56.

d'harmonisation des normes canoniques.[542] Sur le plan canonique, la mise en œuvre de la réforme avait d'abord consisté en l'assemblage des textes de normes concernant la mission de l'Église : dispositions patristiques, conciliaires, synodales. C'est ce que note le professeur Paul FOURNIER :

> « Le rôle des canonistes, comme d'ailleurs celui des juristes, se bornait alors à réunir les textes, parfois à les classer, à expliquer ceux auxquels ils avaient recours et à s'efforcer de les appliquer aux hypothèses concrètes qui leur étaient soumises »[543].

Il s'est révélé ensuite que ces textes, pour la plupart contradictoires, étaient d'une application difficile. Cela ne pouvait pas rendre facile l'œuvre centralisatrice de la réforme grégorienne. Devant de nombreuses lois et prescriptions, héritage de siècles de discussions, il était d'une grande importance d'entreprendre l'élaboration d'un même et unique corps de normes reconnu et accepté[544], engageant l'Église catholique romaine latine, que ce soit dans son administration quotidienne ou dans sa structure hiérarchique. Le travail de conciliation des anciennes normes avec les nouvelles lois devenait donc une entreprise nécessaire, pour dégager les principes juridiques et, de ceux-ci, déduire des solutions qui s'imposent dans la pratique. Cette recherche de l'harmonisation normative est motivée par le besoin de consolider l'œuvre de la réforme grégorienne et la cohérence de son propos.[545] Canoniste de la tendance grégorienne, GRATIEN par sa démarche s'inscrit dans cette recherche de conciliation de lois diverses apparemment contradictoires. C'est d'ailleurs, de manière générale, la particularité des collections aux XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siècles. C'est dans ce cadre qu'il faut situer aussi la recherche du statut canonique de la dispense.

En effet, l'étude du statut canonique de la dispense, que d'aucuns considèrent comme l'aboutissement d'un vrai projet scientifique[546], fut d'abord réalisée par GRATIEN. Il est l'auteur supposé[547] de la plus importante compilation canonique médiévale, le *Decretum*

---

[542] Cf. Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *art. cit.*, p. 9.
[543] *Idem*, p. 129 ; Voir aussi Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p. 384.
[544] Cf. Joseph Brys, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 52; Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, *op. cit.*, p. 22.
[545] Cf. Paul FOURNIER, « YVES de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p. 3388-90.
[546] Comme par exemple : Loyens HUBERT, *Traité des dispenses, divisé en deux parties. Dont la première comprend : les règles et les principes généraux des dispenses. Et l'autre : est une application de ces règles & de ces principes aux dispenses de mariage*, *op. cit.*, p. 1 **;** Paul FOURNIER, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *art. cit.*, p. 149; Noel COX, « Dispensation, Privileges, and the Conferment of Graduate Status: With Special Reference to Lambeth Degrees », *JLR*, 18/1, 2002-2003, p. 249-274 (voir p. 262).
[547] Pierre TORQUEBIAU, « Corpus juris canonici », dans *DDC.*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 611-612.

*Concordia discordantium canonum*, communément nommé *Decretum gratiani* ou *Décret de Gratien*[548].

Au milieu du XII^e^ siècle, ce *Décret* devient la collection canonique la plus répandue du monde chrétien. Il prend très tôt un caractère et une valeur *semi-officiels*. Il n'est pas seulement considéré comme un répertoire de textes, mais comme le traité classique de la législation ecclésiastique, à partir duquel se développent écrits, gloses, sommes et commentaires.[549] Il est enseigné dans les universités[550] et reste, jusqu'à l'époque moderne, un important monument du droit de l'Église médiévale[551], devenant la première partie du *Corpus iuris canonici*.[552] Pourtant, il ne saurait être question d'analyser systématiquement le *Corpus iuris canonici* et notamment le *Decretum gratiani*. Il est cependant nécessaire d'évoquer les *Distinctions* et les *Causes* qui ont trait à la nature, la spécificité de la dispense et les théories canoniques qui s'y rattachent. Nous serons certainement amenés à recourir à d'autres *Distinctions et Causes* qui, n'étant pas directement en lien avec la dispense, nous donnent des éclairages supplémentaires. C'est le cas, évidemment, de celles relatives aux concepts de miséricorde, de droit naturel et de la notion de l'autorité.

Notons, avant tout autre développement, que toute l'argumentation gratienne sur la dispense, que ce soit pour la définition de son statut canonique ou pour son interprétation, repose, nous le répétons, sur une exigence rationnelle de son époque : celle de concilier les canons et autres prescriptions législatives discordantes des différentes époques historiques de l'Église.

De même, l'étude sur la dispense canonique serait incomplète si, autant que faire se peut, nous ne nous arrêtions pas aux *Sommes* et aux *gloses* des commentateurs (Décrétistes).

---

548 Cf. Jean WERCKMEISTER, « Gratien», dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*. *op. cit.*, p. 109- 110. .

549 Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p.403.

550 Cf. Cf. Joseph DE GHELLINCK, «Gratien», *art. cit.*, col. 1728 ; Pierre TORQUEBIAU, « Corpus Juris Canonici », *art. cit.*, col. 622.

551 Pendant un demi-siècle (de 1140 à 1190), le Décret acquiert le monopole littéraire de l'ancien droit, et le privilège de donner naissance à un enseignement dans les écoles. Cf. Pierre TORQUEBIAU, « Corpus juris canonici », *art. cit.*, col. 620 ; Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378)*, t. VII, *op. cit.*, p. 4, 5, 15.

552 Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879 [Reprint Graz Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959].

Dans la mesure où ces documents peuvent être considérés comme des commentaires de la pensée de GRATIEN, ils précisent, d'une intelligence nouvelle, les *dicta gratiani.* Ces *Sommes* et ces *Gloses* sont des œuvres d'auteurs d'époques différentes. Elles sont de plusieurs natures et viennent de divers milieux. En matière de dispense, il nous faut insister sur les *Sommes* de RUFIN, HUGUCCIO et sur la *Glose ordinaire* de JEAN le Teutonique[553].

À bien observer, les œuvres de ces auteurs sont, pour le moins, témoins d'une continuation et non d'une rupture entre les Traditions chrétiennes de l'Orient et de l'Occident. Il faut bien, en effet, constater que des influences mutuelles se sont poursuivies, après le schisme de 1054, entre ces deux Traditions ecclésiastiques. Il nous suffit d'analyser les positions des uns et des autres pour nous rendre finalement compte de l'amplitude importante des références aux sources communes. Les canonistes des deux bords ne cessent de citer, dans une large mesure, les mêmes textes de la littérature patristique, des décisions de quatre premiers grands conciles œcuméniques et celles de synodes particuliers[554]. Cependant, déterminer les points de continuation de ces deux Traditions demande d'être repris avec sérénité et désintéressement, dans un travail historique plus approfondi. Un tel travail paraît délicat dans le seul domaine canonique. Il ne peut être que l'œuvre d'un effort interdisciplinaire qui propose de nouvelles perspectives aux discussions œcuméniques actuelles. Toutes ces matières seront abordées au troisième chapitre de notre étude.

Revenons au statut canonique de la dispense aux XI^e^ et XII^e^ siècles. Si important soit-il, le *Décret de Gratien*, sur lequel se fondent les nombreuses *sommes* et *gloses* ci-dessus mentionnées, est généralement considéré comme une œuvre privée. La présente thèse n'a pas pour objet central de participer à ce débat sur l'autorité du *Décret* depuis son enrichissement officiel ultérieur qui donna naissance au XII^e^ siècle au *Corpus iuris canonici.* En tout cas, une analyse critique, au XX^e^ siècle, sur les sources auxquelles recourt l'édition de Petrus GASPARRI[555] permet de constater que les canons relatifs à la dispense ne renvoient pas

[553] Plusieurs *Sommes* et *Gloses* sont d'un abord difficile. Nous citons celles qui sont utilisées habituellement et les autres sont signalées dans la note bibliographique, à titre indicatif : RUFIN, *Summa decretorum*, Éd. SINGER, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902 (réimp. Aalen-Paderborn, 1963); HUGUCCIO, *Summa in Decretum*, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, (Coll. *Monumenta Iuris Canonici, Series A, Corpus glossatorum*, 6), 2006; JEAN le Teutonique, *Glossa ordinaria in Decretum.* Venetiis, 1584.
[554] Cf. *Supra*, p.75s [Le recours à l'évêque de Rome en Orient et en Occident].
[555] Cf. Petrus GASPARRI-Iustiniani SERÉDI, *Codicis iuris canonici fontes*, Volumen IX. *Tabellae*, Typis polyglottis Vaticanis, 1939, p.14- 55.

spécialement au *Décret de Gratien*[556]. Et il faut plutôt lire avec attention d'autres sources pour découvrir des concordances possibles entre GRATIEN et les canons du *Codex iuris canonici* de 1917 par exemple[557].

Ainsi, nous pensons, d'une part, que la recherche sur la *canonicité* du XI^e^ au XXI^e^ siècle du concept de *dispensatio* exige une étude des sources auxquelles renvoient au XX^e^ siècle les *Fontes* éditées par Justinian SERÉDI et Petrus GASPARRI. Elles sont d'abord constituées des *Décrétales* des Pontifes romains du XII^e^ au XIV^e^ siècle[558]. Notre intérêt portera aussi sur les *constitutions, lettres, encycliques, instructions et Motu propri* d'autres papes du XV^e^ au XVII^e^ siècle[559], et sur les *canons* de certains conciles postérieurs à GRATIEN, du XIII^e^ au XIX^e^ siècle[560], ainsi que sur un certain nombre de *Décrétalistes*[561].

D'autre part, nous relèverons les controverses qui ont marqué la question de la dispense canonique, principalement celle du pouvoir de dispenser. Cette problématique a toujours été présente depuis le II^e^ siècle de l'histoire de l'Église. Déjà au II^e^ siècle, les structures hiérarchiques existantes permettaient, au-delà de nombreux recours à Rome, de résoudre localement les éventuelles difficultés en la matière[562]. Le problème de la réserve romaine se posera avec le rôle accru du Siège apostolique, ainsi qu'avec la naissance de pouvoirs réservés au seul Pontife romain pour l'octroi de certaines dispenses canoniques. Jusqu'à la promulgation du *CIC/1917*, le gallicanisme et l'épiscopalisme seront les deux

---

556 Le même constat a été fait par Justiniano GARCÍA ARIAS, *C.1 q.7 del Decreto de Graciano. El origen de la doctrina canónica sobre la dispensa*, Ponticia Universitas Santae Crucis. Facultas Iuris Canonici, Rome, 1999, p. 11.

557 À consulter avec intérêt l'édition de Petrus GASPARRI-Iustiniani SERÉDI, *Codicis iuris canonici fontes*, Volumen IX. *Tabellae*, Typis polyglottis Vaticanis, 1939, p. 14- 55 ou les concordances révèlent l'importance de la tradition dans laquelle la législation en vigueur dans l'Église Catholique latine tire ses matières, comme à sa source.

558 En matière de dispense ecclésiastique, nous allons spécialement souligner les *décrétales pontificales* Innocent III (1198-1216), Grégoire IX (1227-1241), Innocent IV (1243-1254), Boniface VIII (1294-1303), Clément V (1305-1314), Jean XXII (1316-1334). Ce sont, en réalité les sources citées par Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, *op. cit.*

559 Sixte IV (1471-1484), Clément VII (1523-1534), Clément VIII (1592-1605), Clément XII (1730-1740), Benoît XIV (1740-1758), Pie VI (1775-1799).

560 Notamment ceux des Conciles de Lyon II (1274), de Bâle (1431-1442 ), de Florence (1439), de Latran V (1512-1517), de Trente (1545-1563), Concile Vatican I (1869-1870). Chacun de ces conciles nous permettra de poser particulièrement la problématique de l'autorité de la dispense et celle de la réserve pontificale.

561 BERNARD de Pavie, *Glossa ordinaria in Decretales Gregorii IX*. Venetiis, 1584; BERNARD de Pavie, *Summa Decretalium*, éd. Th. LASPEYRES, Regensbourg, 1861 (réimp., Graz, 1956).

562 Voir *Supra*, p.81.

mouvements de pensée qui s'opposeront de manière assez virulente au Saint-Siège dans ce domaine. Ce sera notre quatrième chapitre.

Les pages qui vont suivre nous mettent en présence d'un vaste programme de recherche. Notre objectif n'est pas de reprendre l'histoire générale du droit médiéval sur le statut canonique de la dispense, ni celle du droit contemporain. C'est d'abord la tâche des historiens du droit. Nous devons, à partir de sources issues de la tradition, mettre l'accent sur les éléments canoniques de la dispense dans la normativité ecclésiastique.

La méthode à laquelle nous recourons pour analyser le *Decretum gratiani* ne sera nullement de montrer ou de démontrer l'originalité ou l'authenticité des sources compilées dans le *Corpus iuris canonici* et qui sont en lien avec la dispense canonique. Mais comme canoniste du droit en vigueur, nous sommes en présence d'une normativité positive enracinée dans la Tradition vivante de l'Église catholique et notamment de sa *traditio canonica*. Elle contribue à l'interprétation, à la tâche critique si nécessaire aussi. Elle peut situer des hypothèses d'éventuelles réformes. Les sources de la Tradition contribuent à évaluer l'inscription du statut en vigueur de la dispense canonique dans un vaste mouvement de pensée historique, héritage de cette Tradition. En principe, il nous faut appréhender toujours davantage avec ce contexte les différences et les similitudes avec les autres concepts du droit canonique actuel qui, comme la dispense, créent un adoucissement, voire un relâchement de l'obligation de la loi canonique générale[563].

[563] Tels que le privilège, l'équité, l'épikie, l'excuse, l'interprétation, la dérogation, la tolérance, le privilège, la permission, etc.

# Chapitre troisième
## Le Decretum gratiani et la recherche d'un ''statut canonique'' pour la dispensatio au XII$^{e}$ siècle.

Ce chapitre se propose de resituer le concept de la *dispensatio* dans le contexte du droit canonique de l'Église catholique latine du Moyen Âge. L'exposé de ce deuxième chapitre se réfère au Décret de Gratien du XII$^{e}$ siècle. Cette démarche s'inscrit dans un effort non seulement pour rendre intelligible ce concept pour la suite de notre recherche, mais aussi comprendre son importance dans le système général de la législation canonique.

Or, à bien observer, la question du *statut canonique* de la dispense se ramène à quatre points : sa signification canonique, son auteur (ou ses auteurs), les règles à observer dans sa concession et les matières auxquelles il s'applique ou non. Louis THOMASSIN, dans sa collection *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*[564], s'étend longuement sur la question de la légitimité de l'autorité en matière de dispense canonique. Il traite brièvement la question des règles à observer dans le processus de sa concession. Il ne s'attarde pas sur les matières qui peuvent ou non faire l'objet de la dispense canonique. En clair, Louis THOMASSIN n'établit pas le *statut juridique* de la dispense. Ce qui n'était peut-être pas son objectif. Et pourtant, la richesse de cette collection est indéniable dans la mesure où les quelques dispenses recensées sont replacées dans leurs contextes historiques. Cela permet, sans doute, de comprendre le rôle des uns et des autres et, par ce fait, l'importance historique de cette institution.

En réalité, ces quatre points autour de la dispense canonique, c'est-à-dire sa signification, son auteur, ses règles et sa matière ou 'les causes qui la provoquent', constituaient, en droit ecclésiastique médiéval, les éléments de sa *rationalité*. Cette conception restera inchangée chez les auteurs des droits moderne et contemporain.

---

[564] Voir Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV, *De la pluralité des bénéfices,* nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Paris, Bar-Le-Duc, 1866.

Pour décrire ainsi le concept de dispense, ce chapitre se limitera à la doctrine exposée par GRATIEN[565] dans son *Decretum*. Notons, au regard de ce qui a été dit au chapitre précédent, que la doctrine de GRATIEN n'est pas neuve. Cependant, la perspective gratienne a sans doute éclairé la compréhension de la dispense ecclésiastique.

Ce chapitre se centrera sur deux aspects : d'une part sur les éléments constitutifs de la dispense. C'est l'analyse de la spécificité canonique de ce concept et des causes qui sont à l'origine de sa concession. D'autre part, il abordera la question des formalités et des exigences canoniques. Nous le savons, au Moyen Âge, avec la pénétration du droit romain dans le domaine de la législation ecclésiale, la rationalité des concepts utilisés est de mise. La dispense n'échappe pas aux exigences de cette rationalité médiévale romanisée. La discussion relative à celle-ci tournera autour des lois dispensables et non dispensables. Ce point a été traité lors de nos analyses des collections de BERNOLD de Constance, d'YVES de Chartres et de BERNARD de Clairvaux[566], mais l'intérêt de ce nouvel examen est réel selon nous. Le *Decretum gratiani* est une collection importante pour la tradition canonique. Il est situé, comme dit plus haut, entre l'antique loi ecclésiastique et la nouvelle, dite officielle avec le *Liber Extra* de Grégoire IX. En outre, le *Decretum gratiani* met particulièrement en évidence les notions du droit naturel et des principes et lois évangéliques. Ce deuxième aspect sur les formalités s'achèvera avec l'étude de la compétence des autorités qui dispensent.

[565] Nous ignorons presque tout de la personne de GRATIEN. Il naquit probablement à Chiusi en Toscane (Italie) vers la fin du XI^e^ siècle. De même, nous sommes peu renseignés, sur l'époque de sa mort. Il est aussi probable que cet événement survint avant le III^e^ concile de Latran (1179). Il fut moine camaldule du couvent des Saints-Nabor-et-Felix de Bologne (L'ordre des Camaldules, un ordre religieux fondé par Romuald de Ravenne, un moine-ermite, branche autonome de l'ordre de saint Benoit en 1012). Canoniste, il enseigna le droit à Bologne. Cf. Joseph DE GHELLINCK, « Gratien », dans *DTC*, t. VI/2, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 1727 ; Pierre TORQUEBIAU, « Corpus Juris Canonici », dans *DDC*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 611 ; Voir aussi Stephan KUTTNER, « The Father of the Science of Canon Law », *The Jurist*, 1, 1941, p. 2-19 ; John T. NOONAN, « Gratian slept here : the changing Identity of the Father of the sytematic Study of Canon Law », *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History Thought, and Religion*, 35, 1979, p. 145-172 ; René METZ, « Regard critique sur la personne de Gratien, auteur du Décret (1130-1140), d'après les résultats des dernières recherches », *RSR.*, 58/1-3, 1984, p. 64-76 (Voir surtout p. 64-65) ; Stephan KUTTNER, « Gratien, canoniste du XII^e^ siècle », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 21, 1986, col. 1235-1239.

[566] Voir *supra*, p. 96-149.

## Section première
## Spécificité canonique du concept de *dispensatio* dans le *Decretum* de GRATIEN

La dispense canonique n'a fait objet d'aucun traité systématique chez les auteurs latins. C'est dire qu'aucune œuvre ne traite uniquement de la dispense comme son objet principal ; ce concept n'est évoqué que de manière incidente. Les auteurs dont les collections ont été récemment analysées traitent de la dispense au milieu de divers sujets de différentes natures. De même, GRATIEN, qui nous sert ici de fil conducteur, ne fait pas du concept de dispense une notion particulière. Il ne le sépare pas d'autres concepts qui sont, pour lui, aussi importants que la *dispensatio*[567]. C'est le cas de la notion de la loi et du droit, du droit naturel, dont il traite longuement au début de sa collection. C'est aussi le cas des autres concepts tels que : la coutume, les ministères ecclésiastiques, les ordres sacrés, l'administration des biens ecclésiastiques, le Pontife romain, les patriarches, les métropolitains, les évêques, les archidiacres, les diacres, les sous-diacres, la simonie, l'hérésie, l'excommunication, le mariage, les offices sacrés,…

Avant d'entreprendre l'examen du terme *dispensatio* chez GRATIEN, il convient de rappeler que le *Decretum gratiani*[568], de son appellation commune *Concordia canonum discordantium*[569], inaugure une période nouvelle dans l'étude et le traitement du droit canonique. Comme souligné plus haut, il est plus qu'une simple compilation ou une simple juxtaposition des matériaux d'origines diverses puisés dans la Tradition législative de

[567] Justiniano GARCÍA ARIAS, *C.1 q.7 del Decreto de Graciano. El origen de la doctrina canónica sobre la dispensa*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico, Romae, 1999, p. 11

[568] *Decretum Gratiani* (Décret de GRATIEN) est le titre que porte ordinairement la *Concordia canonum discordantium*. C'est le plus utilisé par les commentateurs au XII[e] siècle et les écrivains. Cf. Joseph DE GHELLINCK, « Gratien », *art. cit.*, col. 1728.

[569] La vaste compilation de Gratien à laquelle il a, depuis longtemps, été donné le titre de *Décret de* Gratien (*Decretum gratiani*) a porté d'autres titres : *Decreta*, *Decretum*, *Corpus decretorum*, *Liber decretorum*, *Corpus canonum*, et même au milieu du XIII[e] siècle, *Corpus juris Canonici*. Dès le début, cette collection se donne pour une *Concordia* ou *Concordantia discordantium canonum*. Il ne saurait être affirmé avec exactitude que ce titre est de Gratien lui-même. Beaucoup, parmi les plus anciens manuscrits ne portent pas ce titre. Cf. Pierre TORQUEBIAU, « Corpus Juris Canonici », *art.cit.*, col. 612 ; Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t. VII, Paris, Sirey, 1965, p 66 ; François JANKOWIAK, « Décret de Gratien », dans Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, p. 544-548. Nous utilisons ici l'édition d'Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, réimpr.1959.

l'Église, dans le droit romain ou dans les questions théologiques et canoniques débattues avant 1140, date historiquement retenue de l'apparition de cette œuvre[570].

Par ailleurs, nous savons que d'aucuns ont accrédité la thèse selon laquelle il y aurait eu deux formes successives du Décret de Gratien.[571] En ce qui nous concerne, nous utiliserons l'édition donnée par Emil FRIEDBERG en 1879[572]. Cette édition, pour certains historiens du droit canonique, doit être considérée comme la version la plus longue du Décret. Malgré ses imperfections quant aux citations des sources, restées insuffisantes et parfois incorrectes[573], cette édition garde une valeur notable pour la recherche universitaire, spécialement en histoire du droit canonique[574].

**Article 1. Nature canonique du concept de dispensatio chez GRATIEN.**

Le concept de *dispensatio,* avec ses autres formes verbales ou adjectivales (*dispensare, dispensatione*) apparaissent plusieurs fois dans le *Decretum gratiani*[575]. *Dispensatio,* dans ses divers emplois, n'est pas univoque. Il n'est pas toujours employé dans son sens canonique. Il s'applique très souvent à des réalités plus diversifiées. Il importe donc, pour chaque application, de se référer au contexte précis du texte. Il s'agit de restituer le texte dans l'époque et le milieu qui l'a vu naître. Ces textes peuvent être des décrétales pontificales, des lettres des pères de l'Église, des canons des conciles, des commentaires des écrivains

[570] Il n'est pas seulement considéré comme un répertoire de textes, mais comme un vrai traité devenu classique, de la législation ecclésiastique, sur lequel se développent écrits, gloses, sommes et commentaires. Cf. Paul FOURNIER, « Yves de Chartres et le droit canonique », *art. cit.*, p.403.

[571] Cf. Anders WINROTH, « Les deux Gratien et le droit romain », *RDC.*, t. XLII/2, 1998, p. 285-299 (La version anglaise de « *The two recensions of Gratian's Decretum* », *ZRG-114 Kanonistische Abteilung*, t. LXXXIII, 1997, p. 22-31 ; Jean WERCKMEISTER, « Les deux versions du 'De matrimonio' de Gratien », *RDC.*, t. XLVIII/2, 1998, p. 301-316.

[572]Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus Iuris Canonici,* I. *Decretum Magistri Gratiani*, *op. cit*.

[573] Nous préciserons, lorsqu'il en sera besoin et dans les limites de notre recherche, les sources des Décrétales données par GRATIEN compte tenu des erreurs éventuelles des *Prolegomena* à son édition. Cf. p. XLII-LXXV du *Decretum gratiani*. Nous allons, pour ce faire, recourir à d'autres textes comme par exemple celui d'Iustiniani SERÉDI, *Codicis iuris canonici fontes*, Volumen IX. *Tabellae*, *op. cit.*

[574] Cf. Carlo FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Nuova Ed., Bologno, II Mulino, 2003 (à partir de la p. 103).

[575] Dans *MGH,* t. X/2, München, 1990, l'on trouve, sous les vocables *dispensatio* et *dispensare*, quelques *Distinctions* et *Causes* du *Decretum gratiani* qui traitent de cette matière.

chrétiens ou des lois romaines tirées du *Digeste*, Code Théodosien, du Code Justinien, des *Institutes* ou des *Novelles*[576].

Sous ce vocable de *dispensatio,* GRATIEN traite des questions qui sont généralement en lien avec la théologie: l'accession à l'épiscopat de ceux qui ont renoncé à l'hérésie[577], l'autorité du pontife romain pour accorder des privilèges ou des bénéfices contre le droit coutumier[578]. D'autres questions sont soit juridiques, soit morales : la distinction du droit naturel et du droit institutionnel,[579] des lois dispensables et non dispensables,[580] de la rationalité de la dispense[581]. Le vocable *Dispensatio* est aussi utilisé dans le sens plus large d'un relâchement ou non de la rigueur de la loi impériale en matière ecclésiastique.[582] Dans le traitement de ces différentes questions, GRATIEN est réputé s'inscrire dans la ligne de la Tradition théologique et canonique de son temps. Notons chez GRATIEN un emploi fréquent des termes renvoyant à l'une ou à l'autre des réalités citées : *dispensator*[583], *dispensativus*, *dispensatorius*.[584]

Au-delà de ses diverses applications, *dispensatio,* dans le *Decretum gratiani*, reprend les deux sens traditionnels. D'une part, il est employé dans le sens commun, c'est-à-dire un

---

[576] Francis GERNOVNIK donne quelques notes de références pour certaines *Distinctions* et *Causes*. Ces notes peuvent aider dans la recherche des sources auxquelles renvoient GRATIEN et les autres collections. Il serait donc utile de lire, sous le vocable *Dispensatio,* Francis GERNOVNIK, *Indices ad Corpus Iuris Canonici*, Editio altera a Michaële THÉIAULT, recognita, Ottavae, Facultas Iuris Canonici, Universitas Sancti Pauli, 2000, p. 48.

[577] C.1, q.7.p. c.6-23.

[578] Cf. D.12; C.25. q.1.a.c.16. Cf. Aussi C.25. q.1 p. c.16 (II pars Gratian): «*Si ergo primam sedem statuta conciliorum pre omnibus seruare oportet, si pro statu ómnium ecclesiarum necesse est illam inpigro uigilare affectu; si ea, que a Romanis Pontificibus decreta sunt, ab ómnibus seruari conuenit; si illi, qui nesciunt sacris canonibus obedire, altaribus ministrare non debent: patet, quod contra statuta sanctorum canonum, quibus status ecclesiarum uel confundantur uel perturbantur, priuilegia ab Apostolico concedi non debent.* » (Si par conséquent les décisions des conciles doivent prendre la première place devant toutes les autres, si au nom de la situation de toutes les Églises, il faut préserver cette place par des efforts incessants [une volonté soutenue]; si ce qui a été décrété par les Évêques de Rome [les pontifes romains] doit être observé par tout le monde ; si ceux qui ne savent pas obéir aux lois sacrées [aux canons sacrés] ne doivent pas servir à l'autel, il est évident que l'Apôtre [le pouvoir apostolique]ne doit pas octroyer des privilèges contraires aux décisions des lois saintes, qui unissent ou désunissent les situations des Églises) Traduction libre.

[579] Cf. D.13; D.14.

[580] Cf. D.14. c.2.

[581] D.5O. c.25; C.9.

[582] D. 97.

[583] D.21.c.1; D.50 c.53; D.56 c.12; D.61 c.5; D.68. c.4; D.75 c.5; D.93 c.23; C.1 q.5. c.1; C.1 q.7 c.2; C.8 q.1 c.20; C. 9 q.1 c.5; C.16 q.7 c.21; C.23 q.5 c.4; C.23 q.6 c.4; C.32 q.4 c.6, …

[584] D.17 q.6; D.33 c. 5; D.61 c.14; D.93 c.24; D.96 c.16; C.1 q.7 c.7; C.12 q.1 c.13. C.24 q.2 c.3; C.26 q.7 c.12; C.1 q.1 c.8; C.10 q.2 c.4. C.12 q.1 c.13; C.12 q.1 c.16; C.12 q.1 c.25; C.35 q.9 c.6,…

acte d'administration[585] tant des biens temporels que des biens spirituels[586]. Cette référence à l'administration est clairement notée à la C.16 q.7 c.11 qui cite le Can. 7 du premier Concile de Latran (1123) : « *animarum cura et pecuniarum ecclesiasticarum dispensatio in episcopi judicio et potestate permaneat* »[587].

Cet aperçu montre clairement que, dans le *Decretum gratiani*, *dispensatio* est un concept très polysémique. Cependant, malgré cette diversité de significations, il est possible d'en dégager les éléments canoniques[588].

---

[585] C.10. q.1.c.5: «*Quecumque res ecclesiasticae sunt conuenit cum omni diligentia et bona fide, que Deo debetur, qui omnia preuidet et cuncta iudicat, gubernari et dispensari cum iudicio et potestate episcopi, cui totius plebis animae uidentur esse conmissae*.» (Il convient que tous les biens ecclésiastiques soient gouvernés et administrés avec tout le zèle et la bonne foi que l'on doit à Dieu, qui voit tout et juge tout, et avec le jugement et le pouvoir de l'évêque à qui, à l'évidence, les âmes de tout le peuple ont été confiées); C.12 q.1 a. c.13 : «Ecclesiarum prepositi rerum earundem dispensatores efficiuntur.» (Les chefs des Églises sont rendus administrateurs des biens de ces mêmes Églises.) ; C.12. q.1 c.24 : « *Precipimus, ut in potestate sua ecclesiae res episcopus habeat. Si enim animae hominum preciosae illi sunt creditae, multo magis oportet eum curam de pecuniis agere ita ut potestate eius indigentibus omnia dispensentur per presbiteros et diacones, et cum timore et Omnia sollicitudine ministrentur. Ex his autem, quibus indiget* ....» (Nous commandons que l'évêque ait en son pouvoir les biens ecclésiastiques ; en effet, si de précieuses âmes de mortels lui sont confiées, il faut d'autant plus qu'il se soucie des questions financières, de telle façon que tout soit distribué sous son pouvoir aux nécessiteux par les prêtres et les diacres, et administrées avec crainte et un dévouement complet. Il en prend ce dont il a besoin, …) ; C.16 q.7 c.21 : «*Quoniam in quibusdam ecclesiis, ut rumore conperimus, preter yconomos episcopi facultates ecclesiae tractant, placuit, omnem ecclesiam habentem episcopum habere yconomum de clero proprio, qui dispenset res ecclesiasticas secundum sentenciam proprii episcopi, ita, ut ecclesiae dispensatio preter testimonium non sit, et ex hoc dispergantur ecclesiasticae facultates, et sacerdotio maledictionis derogatio procuretur. Quod si hoc minime fecerit, diuinis constitutionibus subiacebit*.» (Puisque dans certaines églises, comme la rumeur nous l'a appris, les évêques traitent les richesses ecclésiastiques sans procureur, nous avons décidé que chaque église qui a un évêque ait un procureur issu de ses propres clercs, pour administrer les biens ecclésiastiques selon l'avis de l'évêque en personne, de sorte que l'administration de l'église ne se fasse pas sans témoin et que les richesses de l'église n'en soient pas gâtées, et qu'une dérogation à la médisance soit procurée à l'épiscopat. Et s'il ne le faisait pas, il serait soumis aux constitutions divines). Traduction libre.

[586] C.10 q.2 c.7 : «*Episcopus habeat potestat in rebus ecclésiastiques ut dispensent necessitatem habentibus*» ; C.12. q.1.a. c.24 : «*Res ecclesiae sint in episcopi potestate [Item in canonibus Apostolorum (c.41)*]» (Les biens de l'église sont sous le pouvoir de l'évêque. Pareillement dans les règlements des Apôtres); Presque toute la C.12 traite de la dispense dans le sens de l'administration. Voir en particulier : C.12 q.2 c.24 : «*potestate eius indigentibus omnia dispensentur per presbyteros et diaconos, et cum timore et omni sollicitudine ministrentur*.» ; C.12 q.2 c.25 : «*...ut eius dispensatione portiones provenant consuetae, ita ut portionem quartam, que ad eos pertinet, sua pontifex ordinatione distribuat, prout cuiusque locum meritumque cognoscit...*» (…pour que par son administration (de l'Évêque) les répartitions habituelles aient lieu, de même, que l'Évêque attribue la quatrième part par ordonnance à ceux à qui il convient de le faire, selon la place et le mérite de chacun…) Traduction libre.

[587] C.16 q.7 c.11. Cette Cause est l'une de celles que GRATIEN attribue au Pape Calixte II (1119-1124). Voir can. 7 du Concile de Latran I (1123) : «…*Immo sicut sanctis canonibus constitutum est, cura et rerum ecclesiasticarum dispensatio in episcopi judicio et potestate permnentem.* » Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXI, col. 283. Voir aussi le C. 4 de ce même concile. Cf, *Idem*, col. 282.

[588] Cf. Richard R. RYAN, « The residential bishop as the author of dispensations from the common ecclesiastical law: Gratian and the decrescendos », *The Jurist*, vol. 38/3 et 4, 1978, p. 270.

## §. 1. Éléments constitutifs de la dispense canonique.

À la suite de BERNOLD de Constance et d'YVES de Chartres, la *dispensatio,* chez GRATIEN, est un moyen de résoudre les contradictions entre des lois ayant des sources diverses. Cette perspective, n'avons-nous cessé de penser, permettait de corriger la distorsion entre les lois abstraites et les situations particulières auxquelles elles s'appliquaient. Ceci est d'autant plus vrai qu'une loi est généralement tributaire d'une question concrète qui se pose dans la société à une époque déterminée.

Au sujet de la dispense, la C.1 q.7 a. c.11 énonce un principe général de la Tradition canonique : « La rigueur des canons est parfois relâchée pour une personne »[589]. Ce principe est déduit d'une des lettres du Pape Gélase I$^{er}$ (V$^{e}$ siècle)[590]. Même si ce principe ne peut être compris strictement au sens où l'entend le droit moderne, il témoigne au moins de l'existence de l'adoucissement de la rigueur des lois édictées par les canons.

À notre sens, le point de départ de la compréhension de la dispense chez GRATIEN est la C.1 q.7 p. c.5 :

> « Toutefois, la rigueur de la discipline est relâchée un jour ou l'autre par une dispense de miséricorde. Car les fautes [ou : crimes] de beaucoup [de gens] sont condamnables, et cependant l'Église les tolère en fonction des circonstances [ou pour un temps], en fonction de la personne, par égard pour la piété ou la nécessité, ou l'utilité, et en vue de l'amendement du coupable »[591].

De cette *Cause*, nous retenons l'expression *dispensatio misericordiae.* Le relâchement dont il est question est une miséricorde accordée par voie de dispense pour des raisons de circonstances de temps, de nécessité et d'utilité (de l'Église) ou par piété. Il semble que, dans la C.1 q.7 p. c.5, la *dispensatio misericordiae* est une mesure de grâce qui permet d'éviter une loi ou une règle trop rigide ou trop rigoureuse.

---

[589] C.1 q.7 a. c.11: « *Rigor canonum pro persona aliquando relaxatur*.»

[590] Cf. Gélase, *Epist. ad Episcopos Lucaniæ*, 9, 1, *PL.*, t. LIX, col. 48A: « *Necessaria rerum dispensatione constringimur, et apostolicæ sedis moderamine convenimur; sic canonum paternorum decreta librare, et retro præsulum decessorumque nostrorum præcepta metiri, ut quæ præsentium neecessitas temporum restaurandis Ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum potest fieri, temporemus ...* ».

[591] C.1 q.7 p. c.5: « *Nisi rigor disciplinae quandoque relaxatur ex dispensatione misericordiae. Multorum enim crimina sunt dampnabilia, que tamen ecclesia tollerat pro tempore, pro persona, intuitu pietatis, vel necessitatis, sive utilitas, et pro eventu rei.*» Traduction libre.

À la C.1 q.7 c.23, la dispense est prise dans le sens d'une mitigation, une atténuation des prescriptions canoniques, un changement de la loi existante pour l'utilité ou la nécessité de l'Église. Il s'en dégage en outre un sens plus général, c'est-à-dire une abrogation ou une dérogation de la loi. Elle a comme but de rendre moins pénible la vie des fidèles. C'est ce qui est dit dans une des décrétales du Pape Gélase I[er] :

> « Et si parfois il faut permettre les choses qui sont [incapables] de nuire isolément [qui ne peuvent nuire en soi], si l'intégrité de toutes les autres est évidente, il faut cependant se prémunir fortement contre celles qui ne peuvent être reçues sans une altération évidente de couleur [sans provoquer une modification]. Et si cela même que l'on croit parfois excusable et non préjudiciable, la considération des choses et de l'époque l'exige, ou le fait d'envisager une prévoyance accélérée le justifie, à plus forte raison ne faut-il nullement amoindrir ce qu'aucun besoin, aucun intérêt ecclésiastique n'ont vraiment cherché à obtenir ? Parfois en effet, pour le besoin ou l'intérêt de l'Église, les préceptes canoniques sont amoindris et diminués »[592].

De même, à la D.14 p. c.1, la dispense est une relaxation de la rigueur de quelques dispositions légales ou des habitudes : «…la rigueur des coutumes (des usages) ou des règles (constitutions- dispositions légales) ont été quelquefois relaxées »[593].

À bien observer, GRATIEN, tant dans les décrétales auxquelles il fait allusion que dans ses *dicta*, ne définit pas la dispense canonique comme telle. Il en fait plutôt une description. De ces *Causes* et *Dicta*, nous pouvons oser définir la dispense comme un assouplissement de la rigueur de la loi ou de la discipline. Ou encore une dérogation apportée à la rigueur de la discipline. On le voit, GRATIEN n'établit aucune distinction entre la dérogation, l'abrogation, l'assouplissement, la mitigation ou la relaxation. Ces concepts sont des synonymes du mot dispense. Toute exception, voire modification apportée à la loi ecclésiastique est qualifiée de dispense. Cela peut surprendre un chercheur du XXI[e] siècle. D'où l'importance de se replacer dans le contexte de la science du droit médiéval.

En somme, ces figures canoniques, c'est-à-dire dérogation, abrogation, assouplissement, mitigation ou relaxation, se ramènent à une seule, la tempérance. Une

---

[592] C.1 q.7 c.23: «*Esti illa nonnumquam sinenda sunt, que, si ceterorum constat integritas, nocere sola non valent, illa tamen magnopere precavenda sunt, que ricipi sine manifesta decoloratione non possunt. Et si ea ipsa, que nulla detrimento aliquociens indulgenda creduntur, vel rerum vel temporum cogit intuitus, vel acceleratae provisionis excusat respectus, quanto magis illa nullatenus sunt mutilanda, que nec ulla necessitas, nec ecclesiastica prorsus extorquet utilitas? Aliquando enim pro necessitate vel ecclesiae utilitate mutilantur et laxantur precepta canonica*.» Traduction libre. Cf. *Gelasius ad Episcopis per Lucaniam*, 9, c. 9, *PL.*, t. LIX, col. 51D-52A.

[593] D.14. p. c.1: « *Consuetudinis autem vel constitionis rigor nonnumquam relaxatur*.»

dispense canonique est un assouplissement occasionnel de la rigueur de la loi pour raison de miséricorde. De toute manière, la préoccupation première chez GRATIEN, comme chez ses prédécesseurs, n'est pas encore celle de distinguer la dispense des autres notions qui lui sont presque semblables. Elle n'est pensée qu'en tant qu'elle est une institution importante de la réforme grégorienne et un concept de conciliation normative d'unification. Ces réflexions relatives à la dispense se développent à une époque où le redressement de l'Église impose des règles radicales[594]. Dans un tel contexte, il était plus simple de parler de privilèges parce que créateurs d'un droit objectif, que d'exceptions qui, elles, apportent des modifications à la loi commune.

Nous n'avons procédé qu'à un inventaire non-exhaustif limité à l'usage du concept de *dispensatione misericordiae*[595] dans le *Decretum Gratiani*. Il en ressort plusieurs cas concrets auxquels il s'applique. Ces cas sont, en grande partie, ceux portant sur les devoirs des clercs (D. 21), les critères d'ordination des bigames (D.34), l'admission des fils illégitimes dans les ordres (D.56), la simonie (C.1), l'hérésie, l'excommunication (C.23 et 24), le serment (C.22) et le mariage (C. 27-35). Multiples sont les cas dans lesquels GRATIEN recourt à la miséricorde pour éviter l'application d'une règle rigoureuse. Ceux qui viennent d'être mentionnés ne le sont qu'à titre indicatif. Prenons quelques exemples.

Dans la D.34 a. c.7, il est dit : « Celui qui, après la mort de sa femme, a eu des enfants avec une jeune fille, peut devenir diacre » [596]. Or, en 517, le canon 8 du concile de Gironne[597] disposait : « Que l'on n'admettra point dans le clergé les laïques qui, après la mort de leur femme, auront eu un commerce charnel avec une autre »[598]. Par dispense, il sera donc question de l'ordination d'un homme que l'on qualifie de bigame. Il faut entendre par là, celui qui s'est remarié après veuvage, ou qui a épousé une femme qui avait déjà elle-même été

---

[594] Cf. Gabriel Le BRAS, (dir.), Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378): Sources et théorie du droit,* t. VII, *op. cit*., p. 515.

[595] Nous retrouvons l'expression *dispensatione misericordiae* chez GRATIEN dans son *dictum.* Voir D.34 p. c.7

[596] D.34 a. c.7: «*Qui post mortem uxoris de ancilla filios habuerit diaconus fieri permittitur*.»

[597] C'est le Concile *Gerundensis*, (Gironne, en Espagne) cf. D.34 c.7.

[598] Voir Charles-Louis RICHARD, *Analyse des conciles généraux et particuliers: contenant leurs canons sur le dogme, la morale et la discipline tant ancienne que moderne, expliqués par les notes conférés avec le droit nouveau*, Paris, Chez Vincent, 1772, p. 494.

mariée et était veuve[599]. GRATIEN avait remarqué ceci : quelques années après, en 538, le concile d'Orléans, au canon 6, précisant les critères d'idonéité, les procédures et les conditions à respecter pour l'ordination d'un diacre ou d'un prêtre, énonçait la règle en des termes plus précis et plus adoucis :

> « On n'ordonnera de laïque, qu'après un an de conversion, c'est-à-dire (après qu'il aura voué) la continence depuis un an ; de diacre, qu'après vingt-cinq ans ; et de prêtre, qu'à trente. On n'ordonnera pas non plus les bigames, ni ceux qui sont mutilés, ou qui ont été publiquement tourmentés du démon, sous peine, pour ceux qui seraient ainsi ordonnés, d'être dégradés ; et pour l'évêque, qui les ordonnerait, d'être suspens, durant six mois »[600].

Ainsi, selon la rigueur de la discipline énoncée dans le canon de concile de Gironne, les bigames ne pouvaient être ordonnés diacres. Le canon 6 du concile d'Orléans précise avec plus de souplesse ce qui, traditionnellement, était interdit au bigame. En cas de violation de cette règle, et des autres énumérées dans ce canon, celui qui aurait été ainsi ordonné est privé de son office. L'évêque est aussi sanctionné par l'interdiction de célébrer l'Eucharistie pendant un certain temps.

La D.34 c.7 est une des lettres décrétales du Pape Pélage II (579-590)[601]. Elle est une dispense accordée dont l'argumentation est fondée sur des faits historiques et humains permettant d'interpréter les canons conciliaires. Ces faits sont, notamment, les circonstances et l'âge de la personne. Cette *Distinction* propose, à côté de l'observance de la rigueur de la discipline, des règles de miséricorde :

> « Après avoir reçu le témoignage de ta fraternité, nous avons appris que celui qui l'a apporté n'avait même pas consommé un second mariage, cependant tu as indiqué qu'il n'avait pas gardé la chasteté dans le premier mariage. Et, bien qu'il y ait beaucoup de choses que l'autorité suprême de l'Église ordonne d'observer dans des cas de ce genre, cependant, les défauts de notre époque, par lesquels non seulement les mérites mais les corps même des gens sont viciés, ne souffrent pas que demeure (la censure, le jugement, l'examen) de son empêchement et puisque l'âge de celui dont il s'agit est reconnu capable d'éloigner le soupçon de son incapacité à se dominer à l'avenir, sache que nous lui avons accordé de pouvoir être élevé au rang de diacre. Quant à la jeune fille, dont il reconnaît avoir eu un

---

[599] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET précise : « ''bigame'', c'est-à-dire qui s'est remarié après veuvage, ou qui a épousé une femme qui avait déjà elle-même été mariée et était veuve ». Voir Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, *op. cit.*, p. 97 ( note infraginale [65] ). Voir aussi Christian COCHIN, *Origines apostoliques du célibat ecclésiastique*, Paris, Éd. Lethielleux (Coll. *Sycomore*), 1981, p. 396.

[600] Concile d'Orléans de 538, c.6 dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. IX, col. 16. Voir aussi le canon 10 du concile d'Orléans de 541. Voir dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. IX, col. 114.

[601] Cf. *Pelagii papa Florentino episcopo*, *PL.*, t. LXXII, col. 745C : « *Fratternitatis tuae relatione suscepta, …*»

> enfant après la mort de sa femme, nous ordonnons qu'elle soit confiée par tes soins à un monastère de ton choix pour qu'elle garde continence dans l'avenir »[602].

Mettant en opposition, d'une part les normes conciliaires et, d'autre part, l'attitude bienveillance du Pape Pélage II, GRATIEN conclut au D.34 p. c.7: « Ceci résulte d'une règle de miséricorde (*dispensatione misericordiae*)…»[603]

Cette conclusion de GRATIEN est l'une des preuves qu'au Moyen Âge les prescriptions spirituelles sont mêlées aux règles canoniques. Elle indique aussi qu'en matière de dispense, certaines accommodations que l'on trouve dans le *Decretum gratiani* sont de nature spirituelle. Pour ce faire, il importe donc de tenir compte de la forme de la pensée médiévale pour saisir la portée et la nature du concept de dispense. Ainsi que le constate Charles MUNIER, « les accommodations spirituelles pouvaient, au XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siècle, doubler les dispositions législatives et être invoquées en matière de droit »[604].

L'autre question à laquelle GRATIEN applique la notion de *dispensatione misericordiae* est, sans doute, celle de l'admission des hérétiques et des *lapsi* dans la communion ecclésiale. Ces derniers étaient d'ordinaire excommuniés. Nous savons que « l'excommunication est généralement indiquée par l'expression selon laquelle l'individu sanctionné est exclu de la communion des chrétiens. De fait, l'excommunication, peine

---

[602] D.34 c.7 : « *Fraternitatis tuae relatione suscepta, ejus latorem secundas quidem nuptias expertum non fuisse didicimus, castitatem tamen eum priori non servasse coniugio designasti. Et quamuis multa sint, que in hujusmodi casibus observari canonicae jubeat sublimitatis auctoritas: tamen quia defectus nostri temporis, quibus non solum merita, sed corpora ipsa hominum defecerunt, districtionis illius non patitur manere censuram, et ætas istius, de quo agitur, futurae incontinentiæ suspicionem auferre dignoscitur, ut ad diaconatus ordinem possit provehi, concessisse nos noveris.* » Pélage II, *Epist.* 14, 1-2, *PL.*, t. LXXII, col. 747CD. En fait, le can. 6 du Concile de Gironne de 516/517 prescrivait que les sous-diacres mariés sont obligés de vivre dans la continence. Cette prescription était aussi faite aux clercs supérieurs. Elle ordonnait que les clercs mariés, depuis l'Évêque jusqu'au sous-diacre, se séparerent de leurs femmes, ou s'ils les retiennent, ils auront avec eux un de leurs frères pour témoin de leur continence. Comme on peut le voir, selon ce canon, il y a un lien entre le mariage et les ordres sacrés. Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. VIII, col. 549.

[603] D.34 p. c.7: « *Hoc ex dispensatione misericordiæ; ceterum ex rigore disciplinæ intelligitur illud Aurelianensis concilii* ».

[604] Cf. Charles MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Église, du VIII$^{e}$ au XIII$^{e}$siècles*, Mulhouse, 1957, p. 155.

extrêmement grave, consistait en cette mise à l'écart de la communauté »[605]. Elle comporte en outre l'interdiction, pour les fidèles, d'entrer en relation avec un excommunié[606].

Dans le *Decretum gratiani*, plusieurs *Causes* et *Distinctions* font état de la situation des hérétiques et des *lapsi*. Nous trouvons ainsi plusieurs cas de figure : d'abord, celle de la dignité ecclésiastique de celui qui renonce à l'hérésie.[607] Ensuite, celle de la réception ou non de celui qui, de l'hérésie, revient dans la communion ecclésiale.[608] Et enfin, celle de Celui qui revient de l'hérésie après une profession [de Foi] publique.[609]

Au sujet de la dignité ecclésiastique, le *Decretum gratiani*, à la C.1 q.7 c.1, reprend un extrait de la lettre de Cyprien à Stéphane:

> « Si des prêtres ou des diacres, ou bien ont été ordonnés dans l'Église catholique, et ensuite devenant rebelles et infidèles se sont liés contre l'Église, ou bien ont reçu, chez les hérétiques, de pseudo-évêques et d'antichrists, une ordination profane contraire à l'institution du Christ, et entrepris d'offrir au dehors, en face de l'autel unique et divin, des sacrifices faux et sacrilèges, ils ne doivent être reçus, lorsqu'ils reviennent, qu'à la condition suivante : ils doivent accepter de ne participer qu'en laïcs à notre communion et se contenter d'être admis à la paix, eux que la paix comptait parmi ses ennemis. Ils ne doivent pas, lorsqu'ils reviennent, garder parmi nous les armes que leur donnait l'honneur de l'ordination, et dont ils se sont servis pour se révolter contre nous »[610].

Dans cette lettre, Cyprien voudrait qu'on reçoive les hérétiques et les *lapsi* à condition que, lorsqu'ils reviennent, ils soient assimilés aux laïcs, et qu'ils se contentent d'être admis à la paix de l'Église. Il suffit de lire son traité sur *l'Unité de l'Église catholique*[611], pour comprendre sa position sur cette question. Au regard des exactions et des troubles dont les

---

[605] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, *op. cit.*, p. 91 (voir la note 30).

[606] Cf. C.1 q.7 c.22: « *Ab heresi redeuntes heresim et eius auctores publice detestentur*. » (Que ceux qui, ayant quitté l'hérésie, retournent à l'hérésie, ainsi que ceux qui en sont les auteurs, soient publiquement détestés.) Traduction libre.

[607] C.1 q.7 a. c.1: « *Qui redeuntes ab heresi in suis ordinibus recipiantur*. »

[608] C.1 q.7 a. c.4 « *Qui redeuntes ab hereticis recipi possunt uel qui non.* »

[609] C.1 q.7 a. c.21: «*Redeuntes ab heresi post publicam professionem…* »

[610] C.1 q.7 c.1: « *Si qui presbiteri et diaconi in ecclesia catholica prius ordinati fuerint, et postmodum perfidi et rebelles extiterint contra ecclesiam vel apud hereticos a pseudoepiscopis, et antichristis contra altare atque divinum verbum sacrificia foris falsa, et sacrilega offerre conati sunt, eos quoque hac conditione suscipi convenit, cum revertuntur ut communicent laicis, et satis habeant quod admittuntu ad pacem, qui hostes pacis extiterunt; nec debere eos revertentes ea apud nos ordinationis et honoris retinere, quibus contra nos rebellaverunt*.» Cf. Cyprien, *Correspondance*, t. II, texte établi et traduit par le chanoine BAYARD, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1962, p. 260-261.

[611] Cf. Cyprien, *De unitate ecclesæ*, *PL.*, t. IV, col. 493-519.

hérétiques étaient coupables, ce qui prime, c'est la nécessité de conserver la paix et l'unité de l'Église[612].

Il faut noter avec Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET que Cyprien, évêque de Carthage, n'adoptait pas toujours la position de l'Évêque de Rome, le Pape Étienne (254-257), à l'égard de ceux qui ont été baptisés dans une « secte » hérétique et reviennent à la vraie foi. Cyprien et les évêques d'Afrique estiment nécessaire de rebaptiser ces chrétiens alors qu'Étienne affirme qu'il ne faut pas réitérer le baptême. Quelques années plus tard, le même Cyprien dira qu'il ne faut pas refuser tout espoir de réconciliation aux *lapsi*, c'est-à-dire à ceux qui, au cours des persécutions de 250 décidées par DÈCE (Decius), empereur romain (249-251)[613], avaient accepté de participer aux sacrifices en l'honneur des dieux païens ou de l'empereur. Tous les évêques africains, au temps de Cyprien, s'accordaient pour dire qu'une pénitence permettait la réintégration au sein de l'Église. La question de la validité du baptême conféré par un évêque hérétique se révèle plus délicate. Fallait-il baptiser de nouveau le chrétien qui, après avoir reçu un baptême de la part d'un hérétique, revenait à la vraie foi ? À cette question, les évêques africains aux conciles ont répondu, pendant plusieurs années, par l'affirmative. Ce que, naturellement, contestait le Pape Étienne[614].

Dans un effort de concilier les positions des uns et des autres sur la réception de ceux qui reviennent dans la communion ecclésiale[615], GRATIEN, à la C.1 q.7 p. c. 4, conclut :

> « D'après cette autorité, il [nous] est donné à comprendre que celui qui est passé de l'unité de la foi catholique vers un groupe hérétique, afin de recevoir de leurs mains les sacrements de la dignité ecclésiastique, ou qui, méprisant ceux qui sont orthodoxes, a désiré être ordonné

---

[612] Cf. Cyprien, *Liber de unitate ecclesiae*,10, *PL.*,t. IV, col. 507. Voir aussi Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, introduction de Paolo SINISCALCO et de Paul MATTEI, traduction de Michel POIRIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 203.

[613] Cf. Cyprien, *Epist. ad clerum et plebes in Hispania consistentes, de Basilide et Martiale*, 68, *PL.*, t. IV, col. 400A ; Voir aussi Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, *op. cit.*, p. 237. Une étude de grand intérêt : Adhémar d'ALÈS, « La réconciliation des 'lapsi' au temps de Dèce », *RQH*, t. XLVII (1912), p. 337-383. L'on peut lire les ouvrages suivants pour la persécution sous le règne de l'empereur DÈCE : Luc DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1972 ; Charles SAUMAGNE, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage. Pape d'Afrique (248-258)*, Paris, Éd. du Centre national de la Recherche Scientifique, 1975, p.43.

[614] Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Les évêques de la chrétienté et l'évêque de Rome du milieu du III^e^ au milieu du V^e^ siècle », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval, op. cit.,* p. 34. Voir aussi Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'Église et pouvoir impérial (IV^e^-VI^e^ siècles). Quelques aspects du jeu des autorités », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval, op. cit.,* p. 70.

[615] Voir C.1 q.7 c.4.

> par des hérétiques, si ultérieurement il renonce à son hérésie et retourne à l'Église, il ne pourra cependant pas exercer l'office qu'il a reçu »[616].

GRATIEN, dans son argumentation, se réfère, une fois de plus, aux autorités, notamment à Cyprien, au concile de Nicée, au 7e concile œcuménique (Nicée II) et à Innocent Ier :

> « Sur ordre de Cyprien, l'administration ecclésiastique écarte ceux qui après avoir été ordonnés à l'intérieur de [dans] l'Église catholique s'avilissent jusqu'à attaquer la foi. En outre, les prêtres coupables de simonie ne sont pas ordonnés par des hérétiques pour renverser [porter atteinte à] la foi, et ceux qui ont été ordonnés dans l'Église catholique ne sont pas armés contre la foi. En effet, bien qu'ils ordonnent certains pour de l'argent, ils n'attaquent cependant pas la foi et ne profèrent pas que la grâce de l'Esprit saint s'achète. Par conséquent, lorsqu'ils auront rejeté leur hérésie par un repentir authentique, les ordres qu'ils recevront ne leur interdiront pas à réintégrer leur poste. Cependant, par cet articel [canon] du concile de Nicée : 'Tous ceux qui pour de l'argent […] '' et cet autre du Septième concile : 'Tous ceux qui rejettent toute la tradition […]' sur l'ordre d'Innocent et de bien d'autres, ont dû être condamnés sans rémission »[617].

Cette conclusion de GRATIEN semble être en contradiction avec les lettres et décrétales auxquelles il se réfère à partir de la C.1 q.7 c.15[618]. Mais ce n'est là qu'une apparence car, dans la C.1 q.7 p. c.4, il est question de ceux qui passent à l'hérésie dans le but de recevoir les ordres sacrés[619]. Tandis qu'à partir du canon 15 de la C.1 q.7, GRATIEN met

---

[616] C.1 q.7 p.c. 4 : « *Ex auctoritate datur intelligi, quod qui ab unitate catholice fidei in hereticorum societate transierit, ut de manibus eorum ecclesiastice dignitatis sacramenta percipiat, vel qui contemptis orthodoxis ab hereticis ordinari desiderauerit, et si postea sue abrenuntians heresi ad ecclesiam redierit, officio tamen accepto fungi non poterit.* ».

[617] C.1 q.7 p. c.4 : « *Auctoritate uero Cipriani prohibentur ab administratione ecclesiastica, qui intra catholicam ecclesiam ordinati ad fidei inpugnationem dilabuntur. Porro symoniaci nec ab hereticis ordinantur ad fidei subuersionem, nec intra ecclesiam catholicam ordinati aduersus fidem armantur. Quamuis enim nonnullos per pecuniam ordinent, non tamen fidem inpugnant, nec gratiam Spiritus sancti uenalem predicant. Unde cum heresim suam ueraci penitentia detestati fuerint, premissis auctoritatibus non prohibentur recipi in suis gradibus. Verumtamen capitulo illo Nicenae sinodi: "Si quis per pecuniam etc." et illo alio septimae sinodi, "Si quis omnem traditionem etc." et Innocentii, et aliorum multorum auctoritatibus inreparabiliter dampnari iubentur.* » Voir aussi dans le même ordre C.1 q.1 a. c.73 qui reprend Innocent Ier, *Epist. A Alexandrum Episcopum,* XVIII, dans *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Lutetiae parisiorum, Impensis Sogietatis,* Typographiae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae, 1671, col. 1269 : « *Sacerdotes hereticorum Christi honoribus non habentur digni* » et C.1 q.1 c. 72 qui reproduit Grégoire Ier, *Liber dialogorum, c. 31, PL.,* t. LXXVII, col. 292 : « *De manu hereticorum communio non est recipienda* »

[618] C.1 q.7 a.c.15 : « *Ex dispensatione quedam tollerantur, que rigor canonum condempnat » ;* C.1 q.7 a. c.17*: « Utilitatis intuitu quedam in ecclesia tollerantur. ».* Voir aussi C.1 q.7 a. c.18: *« Laicis, qui contra canonum decreta ad episcopatum promouentur, ex misericordia susceptum offitium relinquitur. » ;* C.1 q.7 c.19 : *« Donatistae et Nouatiani, quamuis reprehensibiliter ordinati, tamen ex necessitate tollerantur.* »

[619] Le principe énoncé à la C.1 q.7 a. c.21 demeure intact : « *Redeventes ab heresi post publicam professionem in suis ordinibus recipi possunt.»* (Pour ceux qui reviennent de l'hérésie après une profession [de Foi] publique, ils peuvent être reçus [dans leurs Ordres] [ou dans l'Église] en conservant les ordres qu'ils ont reçus. Ceux qui, dans le but de recevoir les ordres sacrés, sont passés à l'hérésie, ne peuvent être reçus dans leur office).

davantage l'accent sur les cas de nécessité et de l'utilité de l'Église[620]. Nous aborderons cette question plus en détail à l'article suivant.

Pour GRATIEN, les différents cas ci-dessus évoqués peuvent se justifier les uns les autres. En fait, l'Église a relâché quelquefois la sévérité de la discipline, quand il y avait une nécessité absolue, ou un avantage considérable, à en retirer pour les fidèles et que les circonstances particulières faisaient présumer qu'on ne se servirait pas de cette dispense pour commettre d'autres délits, dans l'espérance de l'impunité.[621] Dans tous les cas, la C.9 q.1 c.5 résume la situation canonique des hérétiques, des simoniaques et des schismatiques dans le *Decretum gratiani*. Cette *Cause* est la lettre d'Urbain II (1088-1099) au synode de Plaisance de 1095. Reprise par GRATIEN, elle résume de manière claire la conduite à observer à l'égard des uns et des autres:

> « Nous jugeons vaines les ordinations qui ont été faites nommément par des hérésiarques excommuniés et par ceux qui ont occupé les sièges d'évêques catholiques encore en vie, à moins que les ordonnés ne soient en état de prouver qu'ils ne savaient pas au moment de leur ordination que ces gens-là avaient été condamnés. §1. Quant à ceux qui ont été consacrés par les évêques qui ont été autrefois ordonnés de façon très chrétienne, mais qui ont été écartés de l'Église romaine lors du schisme, nous commandons, une fois qu'ils ont bien rejoint l'unité de l'Église, qu'ils soient accueillis avec miséricorde en gardant leurs propres ordres, si une vie de bien et de science les anime. §2 Mais quiconque permettra dorénavant qu'un adversaire schismatique précité de l'Église romaine fasse son ordination, qu'il ne soit aucunement estimé digne de ce pardon. §3. Or, bien que nous ayons établi cette attribution des ordres sacrés par miséricorde et par grande nécessité, nous ne voulons cependant pas causer le moindre préjudice aux canons sacrés mais qu'ils aient leur propre force et que, le besoin cessant, cesse aussi ce qui a été fait par besoin. Car là où se trouvent des massacres, il ne faut enlever aucune sévérité »[622].

Reprenant cette lettre d'Urbain II, GRATIEN confirme le principe selon lequel la possibilité d'une dispense pour certaines situations ne peut être considérée comme une norme. C'est dire que la dispense doit être une exception à la norme générale. La sauvegarde de

---

[620] Voir *supra*, p. 55 (L'*οἰκονομία* dans les praxis sociales et ecclésiales).
[621] Cf. C.1 q.7 c.11.
[622] C.9 q.1 c.5: « *Ordinationes, que ab heresiarchis factae sunt nominatim excommunicatis, et ab eis, qui catholicorum adhuc uiuentium episcoporum sedes inuaserunt, irritas esse iudicamus nisi probare ualuerint, se, cum ordinarentur, eos nescisse dampnatos. §. 1. Qui uero ab episcopis quondam quidem catholice ordinatis, sed in scismate a Romana ecclesia separatis consecrati sunt, eos, nimirum cum ad ecclesiae unitatem redierint, seruatis propriis ordinibus misericorditer suscipi iubemus, si uita et scientia eos conmendat. §. 2. Amodo uero quicumque a predictis scismaticis sanctae Romanae ecclesiae aduersariis se ordinari permiserit, nullatenus hac uenia dignus habeatur. §. 3. Quamuis autem misericordiae intuitu magnaque necessitate cogente hanc in sacris ordinibus dispensationem constituerimus, nullum tamen preiudicium sacris canonibus fieri uolumus, sed obtineant proprium robur, et cessante necessitate illud quoque cesset, quod factum est pro necessitate. Ubi enim multorum strages iacet, subtrahendum est aliquid seueritati.* » Voir c. 8, 9, 10, 11 et 12 du Concile de Plaisance de 1095, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XX, col. 806.

l'intégrité des canons demeure, en principe, la règle de toute doctrine relative à la dispense canonique.

Pour expliquer ce principe, GRATIEN évoque une série de décrétales des pontifes romains. Il cite notamment un extrait de la lettre attribué à Grégoire le Grand (590-604) :

> « C'est un devoir de justice et la raison conseille de conserver scrupuleusement les volontés, les règlements de ses prédécesseurs, quand on veut que les siens soient respectés de ses successeurs »[623].

De même, il reprend un extrait d'une autre lettre qui, elle, serait de Léon IV (847-855) :

> « Nous sommes par la permission de Dieu devenus pasteurs des hommes, mais de manière à ne pas devoir sortir des limites que nos père ont fixées soit dans les saints canons, soit dans les lois temporelles : et c'est agir contre leurs institutions salutaires que de ne pas conserver [dans l'intégrité] ce qu'ils ont établi sous une direction divine ».[624]

Citons deux autres lettres qui, à notre avis, témoignent de l'importance de ce principe sur la sauvegarde de l'intégrité des canons des Pères. L'une est du V^e^ siècle, reprise par GRATIEN, et l'autre du IX^e^ siècle. D'abord, la lettre de Gélase I^er^ (492-496) aux évêques de Dardanie :

> « Nous ne pouvons excuser une infraction des règles établies parce que c'est à nous spécialement de veiller à leur intégrité : qu'aucun audacieux profanateur n'ose donc outrepasser ces bornes sacrées et au mépris de ces règles s'attribuer ce qui ne lui appartient pas […] »[625]

Ensuite, celle de Jean VIII (872-882) au Roi Charles-le-Gros (839-888) affirma fortement le rôle du Pape de conserver la sagesse des Pères :

> « Il convient que nous conservions solennellement sans tâche et sans altération le privilège de l'Église et pour ne pas ébranler les bornes posées par la sagesse de nos pères, nous ne pouvons rien faire contre les anciens décrets »[626].

---

[623] C.25 q.1 c.15: « *Iusticiae ac rationis ordo suadet, ut qui sua a successoribus desiderat mandata seruari decessoris sui proculdubio uoluntatem et statuta custodiat.* » Cf. Grégoire I^er^, *Epist. ad Montanum et Thomam*, 12, 6, *PL.*, t. LXXVII, col. 804C-805A: « *Nam justiæ ac rationis ordo…* »

[624] C.25 q.1 c.16: « *Ideo permittente Domino pastores hominum sumus effecti, ut quod Patres nostri siue in sanctis canonibus siue in mundanis affixere legibus excedere minime debeamus. Contra eorum quippe saluberrima agimus instituta, si quod ipsi diuino statuerunt consulto intactum non conseruamus.* »

[625] Gélase I^er^, *Epist. ad episcopos Dardaniæ,* 13, *PL.*, t. LIX, col. 67 : « *Quod nullus jam veraciter christianus ignoret, uniuscujusque synodi constitutum quod universæ probavit assensus, non aliquam magis exequi oportere sedem quam primam.* » Dans le même sens voir C.25 q.1 c.1.

[626] Jean VIII, *Epist. ad Carolum regem*, 23, *MGH.*, t. VII, pars prior, Barolini, 1912, p. 166-190 : «*... Et quia ecclesiæ Dei privilegium nos decet immutilatum solemniter conservare, ne in aliquo patrum terminos præferre videamur, contra statuta majorum agere nequivimus...* » Voir dans Religieux Bénédictins de la congrégation de

Toutes ces lettres et décrétales indiquent mieux le sens de la dispense, non seulement au IX[e] siècle, sous le pontificat de Léon IV, mais aussi durant tout le Moyen Âge, mieux encore durant la période qui a suivi la réforme de Grégoire VII. La dispense est une exception à la norme, c'est-à-dire aux décrets des Pères, aux canons conciliaires, provinciaux et synodaux. L'intention dans la concession d'une dispense ne peut être celle de modifier la règle commune. GRATIEN, dans son *Dictum* de la C.25 q.1 suivant le c.16, le dit clairement :

> « […] S'il importe donc avant tout que le premier siège serve les décrets des conciles, s'il est nécessaire en faveur du statut de toutes les Églises qu'il y veille [par/avec] une attention soutenue ; si ces choses [qui] sont décidées par les Pontifes romains, il convient qu'elles soient respectées par tous ; [si] ceux-là, qui ne savent pas obéir aux saints canons ne doivent pas servir sur les autels ; il est évident parce que contraire aux décrets des saints canons, ceux par qui les statuts des Églises sont soit confondus soit perturbés, les privilèges ne doivent pas leur être concédés par l'évêque [l'apôtre] »[627].

Aussi, dans le §2 de ce même *Dictus*, il affirme :

> « Si nous faisons bien attention à l'intention des décrets [ce que les canons prescrivent], on ne trouvera jamais que l'on accorde quelque chose de contraire aux ordres des saints canons [des lois sacrées] : puisque ces mêmes (seuls) canons valent d'être interprétés par ceux qui détiennent le droit de les construire (fonder) »[628].

Il ressort de ce qui précède, que GRATIEN ne distingue pas nettement la dispense de l'interprétation, d'une part, et la dispense du privilège, d'autre part. Le cas dans lequel cette confusion apparaît de manière évidente est la C.25 q.1 c.16. Rappelons le principe: les canons ne peuvent souffrir aucune modification.[629] Or, nous lisons :

> « La sacrosainte Église de Rome accorde [communique] son droit et son autorité par des lois sacrées [des canons sacrés], mais n'y est pas enchaînée [elle n'y est pas liée]. Elle a en effet le droit d'entériner des lois, et parce qu'elle est la tête et le pivot de toutes les Églises, personne n'a le droit de s'écarter de sa règle. Par conséquent, de même qu'elle affirme son autorité par des lois, de même elle ne leur est pas soumise »[630].

---

S. Maur (éd.), *Recueil des historiens des gaules et de la France*, t. IX, Paris, Chez Gabriel Martin, 1757, p. 190B (Lettre LI). Cette lettre daterait de l'an 880.

[627] C.25 q.1 p. c.16: «*Si ergo primam sedem statuta conciliorum pre omnibus seruare oportet, si pro statu omnium ecclesiarum necesse est illam inpigro uigilare affectu; si ea, que a Romanis Pontificibus decreta sunt, ab omnibus seruari conuenit; si illi, qui nesciunt sacris canonibus obedire, altaribus ministrare non debent: patet, quod contra statuta sanctorum canonum, quibus status ecclesiarum uel confundantur uel perturbantur, priuilegia ab Apostolico concedi non debent.*» Cf. aussi C.25 q.1. p. c.16, §1 in fine.

[628] C.25 q.1 p. c.16, §. 2: « *Quamquam si decretorum intentionem diligenter aduertamus, nequaquam contra sanctorum canonum auctoritatem aliquid concedere inueniantur: Sacri siquidem canones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae res eruent*.» Traduction libre.

[629] Cf. C.25 q.1 a. c.16: « *Contra statuta agit sanctorum Patrum qui non ea seruat intacta***.** » (Celui qui ne les sert pas en toute l'intégrité, agit contre les statuts des saints pères, [Agit contre les statuts des saints pères, celui qui ne les garde pas intact]) Traduction libre.

[630] C.25 q.1 p. c.16, §. 1: « *Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus inpertit, sed non eis alligatur. Habet enim ius condendi canones, utpote que caput et cardo est omnium ecclesiarum, a cuius regula dissentire nemini licet. Ita ergo canonibus auctoritatem prestat, ut se ipsam non subiciat eis.* »

À la lecture attentive de cette *Cause* nous nous rendons compte qu'il n'est pas interdit à l'autorité légitime de faire une interprétation adéquate des lois édictées par les canons. L'autorité qui interprète peut ainsi prescrire une autre règle qui s'écarte de la première. Cette *Cause* affirme donc la possibilité pour l'autorité (le Pontife romain) de déroger aux lois des canons.

Tout le premier paragraphe de la C.25 q.1 p. c.16 est une argumentation fondée sur les textes des Écritures saintes. Nous ne pouvons nous empêcher de reprendre cet extrait qui en donne l'idée générale :

> « […] mais encore le Christ, qui a donné la loi, a accompli la même loi [charnellement], circoncis le huitième jour, presenté au temple avec des offrandes au quatrième jour, pour qu'il la [sacrifiat] en lui-même, en vérité après, pour qu'il se tienne en maître de la loi, contre la lettre de la loi il a purifié le lépreux par le fait de le toucher, les apôtres aussi contre la lettre du Sabbat des moissons depassant [les saisons] arrachant des épis, et se frottant par leurs propres mains, suivant l'exemple probable de David, de la circoncision, et du temple, il les a allégués comme excuse, disant: ''n'avez-vous pas lu, ce qu'a fait *Abimélech* [Ahimélek], quand David vint vers lui, et il lui donna des pains de présentation [consacrés] dont [à propos desquels] il n'était pas permis de [manger] de se nourrir, sinon aux seuls prêtres, et lui-même les mangea, et les donna à son fils […] »[631].

Nous l'avions précédemment montré, comme chez ses prédécesseurs, en l'occurrence BERNOLD de Constance et YVES de Chartres, la dispense dans le *Decretum Gratiani* est aussi une interprétation de la loi, c'est-à-dire une solution qui applique la loi au cas concret selon le principe de l'équité[632]. En d'autres termes, la dispense est une

---

[631] C.25 q.1 p. c.16, §. 1: « *...Sed sicut Christus, qui legem dedit, ipsam legem carnaliter inpleuit, octaua die circumcisus, quadragesimo die cum hostiis in templo presentatus, ut in se ipso eam sanctificaret, postea uero, ut se dominum legis ostenderet, contra litteram legis leprosum tangendo mundauit, Apostolos quoque contra litteram sabbati per sata pretergredientes, spicas uellentes et confricantes manibus suis, probabili exemplo Dauid, circumcisionis, et templi excusauit, dicens: "Non legistis, quid fecerit Abimelech, quando uenit ad eum Dauid, et dedit ei panes proposicionis, de quibus non licebat edere, cnisi solis sacerdotibus, et comedit ipse et pueri eius?...* » Cette Cause fait référence aux textes des Écritures Saintes, notamment: Lc. 2,21 (pour la circoncision de Jésus) ; Lc. 2, 22 (pour les offrandes le jour de la présentation de Jésus au Temple) ; Lc. 5, 12-13 (la guérison d'un lépreux) ; Lc. 6, 1-5 (la cueillette des épis le jour du sabbat) ; Lc. 6, 3 (les pains consacrés). Notons en outre que cette Cause pose la question de l'identité d'Abimélech (Abimelech) citée dans l'édition du Décret de GRATIEN d'Emil FRIEDBERG. Il nous semble qu'aucune référence n'en fait mention. Or, dans sa Lectio sur 1Cor. 7, 1-9, THOMAS d'Aquin, citant 1Rois 21, 4, note : «dixit Abimelech ad David : « *si mundi sunt pueri, maxime a mulieribus, manducent panem sanctum* » (Abimélech dit à David : « vos gens sont-ils purs, particulièrement à l'égard des femmes, afin de manger ces pains consacrés ?) Nous pensons qu'il s'agit d'Ahimélek de 1Sam. 21, 4. D'ailleurs, tout en parlant d'Abimélech, THOMAS d'Aquin renvoie à ce premier livre de Samuel. Nous traduisons ainsi Abimelech du texte d'Emil FRIEDBERG par Ahimélek.

[632] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 76 ; Josef LEDERER, *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, Münchenn, 1957, p. 26.

interprétation qui tend à expliquer les lois apparemment contradictoires en démontrant que l'une est une règle et l'autre une exception.

Nous ne pourrons, en lisant ces lignes, nous empêcher de penser que la notion de dispense s'apparente aussi à celle de l'*æquitas canonica* (l'équité canonique). Sans faire de l'équité une notion fondamentale de l'œuvre de GRATIEN[633], elle nous permet d'appréhender encore davantage, non seulement la signification canonique du concept de *dispensatio*, mais aussi son rapport avec l'interprétation. D'ailleurs, GRATIEN, dans un passage célèbre, proclame que l'Église romaine, mère de la justice, ne saurait en aucune façon s'écarter de l'équité.[634] L'équité est en même temps raison (*ratio*)[635]. Dans l'application de la dispense, l'Église ne cherche-t-elle pas la justice qui tient compte des circonstances auxquelles l'individu est confronté ?

L'*æquitas canonica* est prise dans son sens général, c'est-à-dire un esprit général du droit canonique qui parfois peut s'opposer à l'application d'une loi positive, et qui sert de guide quand on utilise l'analogie du droit pour combler les lacunes de la loi. Elle consiste à juger *selon la vérité* et non selon la loi. Ce qui permet de prendre en considération les situations concrètes dans la vie de chaque individu. Il est donc clair qu'être équitable c'est être indulgent à l'égard des faiblesses humaines ; c'est considérer non la loi, mais le législateur ; non pas la lettre de la loi, mais l'esprit de celui qui l'a faite ; non l'action, mais

---

633 Il nous faut noter à la suite de Gabriel Le BRAS qu'à l'époque de GRATIEN l'équité ne porte pas encore cette qualification. Cf. Gabriel Le BRAS, (dir.), Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378)*, t. VII, *op. cit.*, p. 407. L'on trouve néanmoins, avant GRATIEN certains textes qui, en opposition avec le droit civil, soulignaient déjà l'existence d'une « équité canonique ». Cf. Ginevra ZANETTI, « Carattere canonico dell 'aequitas' nelle litteratura civilistica preirneriana », *RSDI.*, t. XXVI, 1953, p. 239s. Pour cet auteur, il serait plus exact de parler d'une équité chrétienne à la place de l'équité canonique.

634 Cf. C.25 q.1 p. c.16

635 Nous ne voulons pas nous attarder sur cette notion de l'équité chez GRATIEN. D'ailleurs, comme le note Gabriel LE BRAS, le *Decretum* ne formule pas de théorie explicite sur l'équité, la justice et le droit ainsi que leurs rapports mutuels. Cf. Gabriel LE BRAS, LEFEBVRE, Charles et RAMBAUT-BUHOT, Jacqueline, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, L'âge classique : 1140 - 1378 : sources et théorie du droit*, t. VII, *op. cit.*, p. 353. Il a fallu attendre les analyses des premiers glossateurs pour comprendre toute la richesse sémantique des notions de l'équité, de la justice et du droit. Voir aussi Éduard Maurits MEIJERS, « Conflit entre l'équité et la loi chez les premiers glossateurs », *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*, t. XVII, 1939, p. 117-135; Marguerite BOULET-SAUTEL, « Équité, justice et droit chez les premiers glossateurs du XII siècle », dans *Recueil des Mémoires et travaux publiés par la société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens Pays de Droit écrit,* Université de Montpellier, t. II (1951), p. 1-11. Sur l'importance de la *ratio* dans le Décret de GRATIEN, on lira avec intérêt l'article de Pierre MICHAUD- QUANTIN, « La ratio dans le début du décret de Gratien », *SG*, t. III, 1955, p. 103-116 (voir précisement la p. 114).

l'intention.[636] L'équité est donc le juste qui dépasse la loi écrite[637]. L'on comprend ainsi que la dispense, qui applique l'indulgence ou la miséricorde, ne peut être étrangère à la question de l'équité.

Une dispense qui, dans certains cas, découle de l'interprétation de la loi en vue d'une équité canonique répond aux besoins de la justice et de la miséricorde. Parlant non du législateur mais du juge qui est mandaté pour dire le droit, la D.45 c.10 énonce ce qui suit :

> « Tout (homme) qui juge (droitement) porte la balance à la main. Il porte dans chaque côté justice et miséricorde. Il rend par la justice la sentence de pitié et tempère par la miséricorde la peine du péché. Il pardonne certaines choses par miséricorde et (corrige) les autres par justice »[638].

Même si GRATIEN ne le souligne pas très explicitement, nous pensons avec Gabriel LE BRAS que la dispense appliquée par miséricorde ou par justice apparaît comme une *équité naturelle* ou, mieux, *une justice naturelle* qui s'oppose à *l'équité de la rigueur* basée sur la lettre de la loi[639].

L'équité qui s'impose au juge, et dont la miséricorde est l'expression, peut s'appliquer tant au pécheur[640] qu'aux autres coupables à châtier[641]. En raison d'une certaine

---

[636] Cf. « Équité », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p. 95.
[637] Cf. ARISTOTE, *Rhétorique* I, 1374a, texte établi et traduit par Médéric DUFOUR, Paris, Gallimard, 1998, p. 85.
[638] D. 45 c.10: « *Omnis, qui iuste iudicat, stateram in manu gestat; in utroque penso iusticiam et misericordiam portat; sed per iusticiam reddit peccatis sententiam, per misericordiam peccati temperat penam, ut iusto libramine quedam per equitatem corrigat, quedam vero per miserationem indulgeat.* » Traduction libre
[639] Cf. Charles LEFEBVRE, « Natural equity and canonical equity », *Natural law forum*, t. VII, 1963, p. 122-136; aussi Cf. Gabriel LE BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378): Sources et théorie du droit*, t. VII, *op. cit.*, p. 407.
[640] D.50 c.25: « *Ut constitueretur in ecclesia, ne quisquam post alicuius criminis penitenciam clericatum accipiat, uel ad clericatum redeat, uel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae. Alioquin contra claues datas ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est: "Quecumque solueritis in terra, soluta erunt et in celo." Sed ne forte etiam de ceteris criminibus spe honoris ecclesiastici animus intumescens superbe ageret penitenciam, seuerissime placuit, ut post actam de crimine dampnabili penitenciam nemo sit clericus, ut desperatione temporalis altitudinis medicina maior et uerior esset humilitatis. Nam et S. Dauid de criminibus mortiferis egit penitenciam, et tamen in honore suo perstitit, et B. Petrum, quando amarissimas lacrimas fudit, utique Dominum negasse penituit, et tamen apostolus mansit…. Cogunt enim multas inuenire medicinas multorum experimenta morborum. Verum in huiusmodi causis, ubi per graues dissensionum scissuras non huius aut illius hominis periculum, sed populorum strages iacent, detrahendum est aliquid seueritati, ut maioribus malis sanandis karitas sincera subueniat.*» (Il a été établi dans l'Église que quelqu'un qui a fait pénitence d'un péché ne reçoive pas la cléricature, ne la retrouve, ni ne la conserve, et cela ne fut pas fait en désespérant du pardon mais selon la rigueur de la discipline. Sans quoi, on dissertera contre les clés données par l'Église, dont il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur terre sera délié au ciel. » Mais pour éviter qu'un esprit ne s'enorgueillisse de faire pénitence de tous ses autres péchés dans l'espoir d'un rang ecclésiastique, il a été décidé très durement que personne après avoir fait pénitence d'un péché condamnable ne

équité, GRATIEN se montre conciliant en matière de simonie et vis-à-vis des simoniaques. Pour lui, le clerc pour l'ordination duquel on a donné l'argent sans sa participation, ne peut être puni comme simoniaque. C'est en suivant ce principe que le can. 5 du concile de Plaisance (1095) a décidé qu'un enfant, pour lequel le père avait ainsi obtenu un bénéfice, pouvait être de nouveau pourvu du bénéfice, après qu'il s'en serait démis, et qu'il pouvait sans dispense être promu aux ordres supérieurs. [642] En vertu de la règle d'équité, GRATIEN recourt à la miséricorde ou, mieux, à la dispense pour éviter l'application d'une règle trop rigoureuse.

Nous observons par ailleurs, que le *Decretum gratiani* ne semble pas établir une nette différence entre la dispense et le privilège. L'exemple le plus typique est tiré d'un extrait repris par GRATIEN et qu'il attribue à Léon le Grand. Marcien Auguste en est le destinataire.[643] C'est la C.25 q.2 c.2:

> « Les privilèges des églises et des monastères, fondés sous l'autorité des Saints Pères, ne peuvent être abattus [supprimés] par aucune hardiesse [intrépidité], ni changés par aucune nouveauté. Il est nécessaire que s'appliquent soigneusement à cette tâche, avec l'aide du Christ, les évêques de ce [Saint-siège] en montrant une soumission constante. Car l'administration nous en a été confiée et cela nous entraîne au péché, si les règles des saints pères sont violées par notre consentement ou notre négligence. Il est permis en effet de s'octroyer contrairement aux décrets généraux des privilèges spéciaux et de s'accorder comme bienfait spécial ce qui est interdit par un décret général »[644].

Ce décret, tout en affirmant l'importance de garder intacts les privilèges accordés par les saints Pères à certaines Églises et certains monastères, laisse entrevoir la possibilité de déroger à la norme générale en octroyant des privilèges spéciaux ou des dispenses. Privilège

---

soit ordonné clerc, puisque désespérer de s'élever temporellement est un remède plus grand et une humilité plus vraie. En effet, David fit pénitence de péchés mortels et cependant a conservé son rang et Pierre, quand il a versé des larmes amères et se repentit d'avoir renié Dieu, resta lui aussi apôtre…. Car c'est le fait d'éprouver beaucoup de maux qui pousse à découvrir de nombreux remèdes. Mais dans ce genre de situations, où les divisions profondes des opinions divergentes ne mettent pas en danger l'un ou l'autre individu mais causent la ruine du peuple, il faut diminuer sa dureté pour qu'une sincère charité vienne guérir des maux plus grands). Traduction libre.

[641] Cf. C.23 q.4 c.24, §7.

[642] Cf. C.1 q.5 c.3. Voir, pour le concile de Plaisance (1095), Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XX, col. 805.

[643] Cf. On trouve un fragment de cette lettre dans Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, *op. cit*., p. 610 ; Voir aussi Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XX, col. 103-105.

[644] C.25 q.2 c.2:«*Privilegia ecclesiarum et monasteriorum, sanctorum Patrum auctoritate instituta, nulla possunt inprobitate conuelli, nulla nouitate mutari. In quo opere auxiliante Christo fideliter exequendo necesse est huius sanctae sedis Pontifices perseuerantem exhibere famulatum. Dispensatio enim nobis credita est, et ad nostrum reatum tendit, si paternarum regulae sanctionum nobis consentientibus uel negligentibus uiolentur.*»

spécial peut donc ici avoir le sens de *dispensatio,* tant que les décrets établis par les saints Pères n'ont pas été observés.

Ces deux concepts, c'est-à-dire le privilège spécial et la dispense, créent une exception à la règle générale dans un cas particulier.[645] Ils sont décrits, dans le *Decretum gratiani*, en des termes presque semblables.[646] La dispense est un *specialis Ius*[647]et le privilège est *quasi privata legia*[648]. Nous observons, au sujet du privilège, comme d'ailleurs souligné au premier chapitre[649], que GRATIEN reprend encore ici la définition d'ISIDORE de Séville : « *Privilegia autem sunt leges privatorum, quasi privatæ leges. Nam privilegium inde dictum, quod in privato feratur »*[650]. Cette définition fait du *privilège* une espèce, une sous-division de la loi[651] dans la mesure où, aux *regulae generales*, il oppose les *privatae leges*. Celles-ci accordent aux particuliers une faveur, qui est contraire à la loi générale ou qui va au-delà, selon les termes même de la C.25 q.1 c.16[652]. Le privilège, étant une loi privée concédée par le législateur avec une intention bienveillante, ne pouvait être vu que comme une dispense, laquelle évoque à son tour la notion d'adoucissement de la rigueur de la loi par une miséricorde bienveillante.

---

[645] Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t. VII, *op. cit*., p. 487-488.

[646] Cf. D.3 c.3: « *Priuilegia sunt leges priuatorum, quasi priuatae leges. Nam priuilegium inde dictum est, quod in priuato feratur.* » (Les privilèges sont des lois des particuliers, Presque des lois privées, car un privilège est proclamé tel parce qu'il est porté en privé). La dispense, s'appliquant à un cas particulier, sans déroger à la loi existante, ni l'abroger, conforte le bénéficiaire dans un statut particulier.

[647] Cf. C.21 q.2 c.5 : «…*Precipimus etiam, ne conductiis presbiteris ecclesiae committantur, et unaqueque ecclesia, cui facultas suppetit, proprium habeat sacerdotem*.» La source de cette Cause est, selon GRATIEN, le can. 10 d'un Synode romain attribué à Innocent II (1130-1143). Nous trouvons, presque le même texte, au can. 10 du concile de Latran II (1139) : « *Præcipimus etiam…* » Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXI, col. 528-529.

[648] L'on comprend donc pourquoi GRATIEN classe les privilèges parmi les sources du droit car il est créateur d'un droit objectif. Cf. C.25 q.1 p. c.16, §2: «*Privilegia namque dicuntur quasi privata legia, eo quod privatam legem singulis generent...valet ergo sancta Romana Ecclesia suis privigiis quoslibet munire et extra généralia decreta quedam speciali beneficio indulgere.*»; D.3 c. 3: «*Privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges. Nam privilegium inde dictum est, quod in privato feratur.*» (Les privilèges sont des lois des particuliers, presque des lois privées. Car un privilège est dit tel parce qu'il est porté en privé) Traduction libre.

[649] Voir aussi *supra,* p.33-39 (L'adoucissement de la rigueur en droit romain).

[650] Cf. ISIDORE de Séville, *Etymologiarum*, V, 18, *PL.*, t. LXXXII, col. 202. C'est le cas chez GRATIEN des D.22 c.1 ; C.25 q.2 c. 2 et 17 ; C.25, q.3 c.8.

[651] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit*., p. 76.

[652] C.25 q.1 a. c.16, §1 et §2 : «*Licet itaque sibi contra generalia decreta specialia priuilegia indulgere, et speciali beneficio concedere quod generali prohibetur decreto… Neque enim priuilegia aliquibus concederentur, si preter generalem legem nulli aliquid speciale indulgeretur*.» (C'est pourquoi il lui est permis d'accorder des privilèges exceptionnels contre des décrets généraux et d'octroyer par un bienfait spécial ce qui est interdit par un décret général.… En effet, personne ne recevrait de privilège, si l'on n'accordait pas d'exception en passant outre une loi générale.)

Aux privilèges donc, la doctrine canonique, depuis les prédécesseurs de GRATIEN, a l'habitude de joindre les dispenses dont l'interprétation est fondée sur des principes juridiques identiques[653]. La confusion vient du fait que les dispenses et les privilèges sont des concessions qui placent les bénéficiaires hors de la norme commune. Mais, à y voir de plus près, les privilèges et les dispenses sont sous-tendus par des objectifs différents de la part du législateur[654].

Les privilèges accordent un traitement positif spécial, hors du droit commun[655]. Et, comme tels, ils doivent être considérés comme stables. Ils confèrent, en tant que règle de droit objectif, des situations juridiques actives dont le titulaire n'aurait pu bénéficier sans l'intervention du législateur et ayant pour objectif d'innover à propos des clauses du droit général pour un cas particulier. Ceci est encore vrai en 1983[656].

Quant aux dispenses, elles exemptent plutôt d'une obligation légale. À notre humble avis, les dispenses n'apportent aucune modification au droit commun. Elles sont des dispositions particulières et momentanées. En ce sens, les dispenses ne peuvent être considérées comme une source créatrice d'un droit positif, mais une disposition qui produit un droit subjectif. La dispense diffère du privilège, car celui-ci remplace le droit commun par un droit particulier, tandis que la dispense suspend momentanément les effets de la loi pour un cas particulier.

En somme, la description du concept de *dispensatio* que nous venons de faire sur la base des *Causes* et *Distinctions* du *Decretum gratiani* n'apporte rien de neuf à la doctrine traditionnellement connue en la matière avant GRATIEN. Comme BERNOLD de Constance, ALGER de Liège, YVES de Chartres et BERNARD de Clairvaux, GRATIEN reprend les trois significations de la notion de *dispensatio* de l'époque médiévale, à savoir : un concept de

---

653 Cf. *Supra*. Voir nos analyses sur YVES de Chartres au chapitre précédent, p. 118.

654 Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t. VII, *op. cit.*, p. 514.

655 Un traitement positif parce qu'il tire sa source du droit commun positif. C'est dans ce sens qu'il est dit : «loi positive privée», une norme particulière.

656 Cf. Commentaire du canon 76 dans le *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.* Dans la pratique canonique de nos jours (*CIC*/1983), les privilèges peuvent aussi être accordés par un rescrit de grâce donné par *Motu proprio*, Cf. Can. 63, §1.

l'interprétation de la loi canonique, un adoucissement de la rigueur de la loi, un droit spécial édicté par la charité chrétienne. Cependant, le mérite de GRATIEN n'est-il pas de donner à ce concept un sens juridique qui sera repris, d'une manière ou d'une autre, tant par les glossateurs que par les Décrétistes ? Certains adoptent tout simplement sa doctrine, d'autres l'explicitent, certains la contredisent et d'autres encore s'y opposent.

### §. 2. Apports des Décrétistes et des Glossateurs aux analyses de GRATIEN.

Il est connu que le Décret de Gratien avait fait, déjà au XII[e] siècle, l'objet de plusieurs commentaires parfois très divergents. RUFIN, HUGUCCIO et JEAN le Teutonique sont réputés comme étant les plus représentatifs. Ces Décrétistes et ces Glossateurs tentent de reconstruire la théorie juridique du concept de *dispensatio* qui, en réalité, ouvre la perspective de sa pratique canonique dans l'Église romaine latine. Leurs commentaires et réflexions préciseront de plus en plus son caractère canonique comme une exception de l'application de la loi dans un cas particulier.

RUFIN (''mort'' vers 1192)[657] est l'un des premiers Décrétistes qui inscrit la notion de dispense dans l'évolution de la science canonique. Sa *Summa*[658] est une œuvre importante pour comprendre l'évolution de la notion de dispense canonique[659]. RUFIN lui donne une définition qu'on pourrait considérer comme *technique*[660].

---

[657] RUFIN est l'auteur d'une *Somme* sur le *Decretum* de GRATIEN (*Summa decretorum*). Il est l'un des plus importants canonistes bolonais. On ne peut pas dire grand-chose avec certitude sur la vie de Rufin. Il naquit en Italie centrale, probablement aux environs d'Assise, et sa famille ne faisait pas partie de la noblesse. On ne peut affirmer s'il fut l'élève de GRATIEN, mais il est presque certain qu'à partir des années 1150, et sans doute au-delà, Rufin passa plusieurs années comme *magister* de droit canonique à Bologne. Après son professorat, il devint Évêque d'Assise sous le nom de Rufin II. Au III[e] Concile de Latran, Rufin eut l'honneur de prononcer le discours d'ouverture. Son élévation à l'Archevêché de Sorrente serait à placer après juin 1180, mais avant 1186. Sa mort arriva avant 1192. Rufin reçut une vaste culture générale qui lui rendit familières les œuvres de théologie, de droit romain, de liturgie et d'autres matières, aussi bien que le droit canon. Malgré sa formation personnelle, il eut peu de sympathie pour le droit romain. Ses écrits révèlent un intérêt pour les problèmes d'écrivain, relatifs au style et au plan, et son langage est éloquent. Homme aux idées puissantes et au tempérament passionné, Rufin était fier de ses réalisations; il fut combatif et quelquefois critique, mordant envers ses devanciers, même GRATIEN. Cf. Robert BENSON, « Rufin », dans *DDC*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 779-780.

[658] *Die Summa decretorum de Magister Rufinus*, Éd. Heinrich SINGER, Paderborn, Druk und Verlag von Ferdinand Shöningh, 1902.

[659] Remarquons que, pour Joseph BRYS, les premiers commentateurs, en occurrence le *Paucapalea* (1140-1150) et la *Summa magistri Rolandi* (1148) n'ont apporté aucune modification à la théorie de GRATIEN sur la dispense canonique. Voir pour ces collections : *Die Summa des Paucapaleas über das Decretum Gratiani*, éd. Joh. Freidrich von SCHULTE, Giessen, Verlag von Emil Roth., 1890 et *Die Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, éd. F. THANER, Innsbrück, 1874. Ces deux commentateurs semblent accepter globalement

La dispense est, selon ce Décrétiste, « une dérogation occasionnelle de la rigueur canonique accordée pour une juste cause par celui de qui elle relève »[661]. Fidèle au *Decretum gratiani*, la *Summa Decretorum* de RUFIN maintient l'idée selon laquelle la loi elle-même n'est pas supprimée ni en partie, ni en totalité. Même avec la dispense, la loi reste en vigueur pour d'autres cas, mêmes semblables à ceux qui l'ont provoqué[662]. Nous constatons qu'au-delà du *Decretum*, RUFIN applique au droit canonique une notion du droit romain. De fait, par l'emploi du concept de *derogati*o, RUFIN s'écarte quelque peu de la pratique juridique qui utiliserait le concept de *relaxatio* pour décrire la dispense canonique. Et pourtant, l'idée générale reste la même. Comme telle, la *derogatio* et la *relaxatio* ne modifient pas l'obligation générale d'observer la loi. Cependant, elles empêchent la réalisation de la contrainte de la loi. La *derogatio*, chez RUFIN, est comprise comme un relâchement de l'obligation de la loi dans un cas particulier. Elle permet d'accomplir un acte qui, sans elle, serait invalide. Ce qui n'est pas nécessairement le cas pour la *relaxatio*. Elle n'est pas accordée dans le but de valider un acte à accomplir.

Avec la définition donnée par RUFIN, la dispense est considérée comme un concept pleinement canonique ayant des caractéristiques bien précises. Nous pouvons ainsi y découvrir les éléments essentiels : une dérogation à la rigueur de la loi, une juste cause et une

---

les thèses de GRATIEN sur la dispense, c'est-à-dire toute exception à la loi. Elle est une mutation opérée dans la loi à la suite des changements des circonstances. Comme chez GRATIEN, ces commentateurs identifient la notion de privilège à celle de dispense. Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.,* p. 94.

[660] Cf. Richard R. RYAN, « The residential bishop as the author of dispensations from the common ecclesiastical law: Gratien and the Decretists », *art. cit.,* p. 276.

[661] Gl. ad C.1 q.7 a. c.6, *Die Summa decretorum de Magister Rufinus,* Éd. Heinrich SINGER, *op. cit.,* p. 234: «*Est itaque dispensatio, justa causa faciente, ab eo cuius interest, canonici rigoris casualis facta derogatio.* »

[662] Avec la dispense canonique, la loi ne subit aucune modification. Cette dispense n'entre donc pas dans la catégorie des différentes modifications que peut connaître une loi telle qu'elles ont été décrites par Rufin. Voir Gl. ad D.4 a.c.4, *Die Summa decretorum de Magister Rufinus, op. cit.,* p. 4 : «*Lex autem rogatur aut abrogatur aut surrogatur aut obrogatur aut derogatur: rogatur, cum profertur; abrogatur, cum aufertur; surrogatur, cum ei aliquid adicitur; obrogatur, cum una parte detracta alia ei adicitur; derogatur, cum una pars ei detrahitur.*» (En effet, la loi est votée, abrogée, complétée, substituée, ou, diminuée : votée lorsqu'elle est émise, abrogée, quand elle est retranchée, complétée, lorsqu'on y ajoute quelque chose ; substituée, lorsqu'on en enlève une partie pour y placer une autre ; diminuée lorsqu'on en a enlevé une partie.) On le voit, Rufin examine les relations entre les variations de la loi. Elles se déclinent toutes sur le verbe *Rogare.* L'on trouve presque les mêmes notes à l'époque classique du droit romain, notamment chez Ulpien : *Lex aut rogatur, id est fertur aut abrogatur, id est prior lex tollitur, aut subrogatur id est adicitur aliquid primæ legi, aut derogatur, id est pars primæ legis tollitur »* (On propose une loi, quand on la soumet [au vote] ; on l'abroge, quand on supprime une loi antérieure ; on [y] déroge, quand on la supprime partiellement ; on la subroge, quand on ajoute quelque chose à une loi antérieure ; on l'abroge, quand on la modifie sur un point.) Cf. ULPIANUS, *Dig*. I, 3, 3.

utilisation occasionnelle pour un cas particulier[663]. Ces éléments confèrent à la *dispensatio* son caractère typiquement canonique.

Il convient donc de préciser le sens de ces éléments constitutifs de la dispense. Dérogation à la rigueur de la loi, la dispense est mise en rapport avec la règle commune. Ce qui renforce l'idée selon laquelle la dispense reste une dérogation et non une abrogation de la norme commune. Elle est une concession occasionnelle[664]. Il semble que, pour RUFIN, le concept de dispense ait un double sens : un sens strict et juridique et un sens large et usuel. Comprise dans son sens large, la dispense est désignée par des termes comme miséricorde, bienveillance, indulgence, ou pitié[665]. Au sens strict ou juridique, la dispense canonique n'est plus une simple miséricorde, ni une simple mesure de bienveillance[666]. D'où l'exigence d'une cause juste.

La définition de RUFIN au XII^e^ siècle permet-elle de résoudre les problèmes que pose la loi dans son application aux cas particuliers au XXI^e^ siècle ? Quoiqu'il en soit, pour Salvatore BERLINGÒ, en 1979, le vrai mérite de RUFIN n'est pas seulement d'avoir donné, pour la première fois, à la dispense le sens qu'on lui a reconnu bien plus tard en droit moderne, mais aussi d'avoir créé un lien entre l'universel et le particulier, c'est-à-dire entre la norme générale et les cas concrets, faute de quoi, ils ne trouvent pas de solutions dans la pratique quotidienne de la loi[667]. Comme son Maître GRATIEN, RUFIN insiste sur les notions de justice et de d'équité[668]. Les dispenses, soutient-il, sont accordées « par devoir d'équité et de [discrétion], les lois sont produites dans la famille ecclésiastique [la communauté ecclésiastique] non seulement par rapport à la diversité des époques [des temps] et des gens [des personnes], mais aussi des biens [par rapport aux diverses affaires] »[669].

---

663 Pour la définition de Rufin, nous renvoyons aux analyses de Josef LEDERER, *Der dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, *op. cit.,* p. 28-29.

664 Cf. Salvatore BERLINGÒ, « *Privilegi e dispense: dibattito aperto* », *EIC.*, 35, 1979, p. 89-108.

665 Cf. Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.,* p. 97.

666Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, *op. cit.*, p. 26.

667 Cf. BERLINGÒ, Salvatore, *La cause pastorale della dispensa*, *op. cit.*, p. 113; voir *infra*, p. 329.

668 ad. C.1 q.7 a. c.6, *Summa 'Elegantius in jure divino' seu coloniensis*, t. I, pars I, éd. Gérard FRANSEN et Stephan KUTTNER, New-York, Fordham University Press, 1969, p. 243.

669 «*Penso aequitatis et discretionis procurantur ita in familia ecclesiastica non solum pro temporum diversitate vel personarum, sed et rerum diverso modo canones relantur.* » ad. C.1 q.7, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, ed. Johann Friedrich Von SCHULTE, Giessen, 1892, p. 205 (Traduction libre)

En outre, comme GRATIEN, RUFIN met en évidence au XII^e^ siècle un élément essentiel dans la compréhension de la dispense canonique : le rôle de l'autorité qui dispense (…*ab eo, cuius interest*[670]). La dispense est un acte de l'autorité compétente. Mais, comme on peut le constater, la nature de cette autorité n'est pas ici clairement indiquée chez RUFIN non plus. Sa détermination sera l'une de ces questions majeures, très longuement discutées avant les différentes codifications de l'Église catholique latine (1917 et 1983). Les discussions sur cette désignation de l'autorité compétente seront centrées, en grande partie, sur les pouvoirs du Pontife Romain et des évêques[671].

Revenons à RUFIN pour la différence entre la dispense *ante factum* et *post factum*. Les deux formes doivent être considérées comme des dispenses. Mais, pour ce Décrétiste, il est facile d'accorder une dispense *post factum*, c'est-à-dire celle qui adoucit la rigueur de la loi pour un acte à venir contre la loi. Ce Décrétiste préconise de prévoir aussi des dispenses *ante-factum*, c'est-à-dire celles des actes à accomplir à l'encontre de la loi générale[672]. Dans ce cas, la dispense a pour but de légitimer l'acte illégalement accompli.

Il nous semble que la faiblesse de la définition de RUFIN est la même que celle de GRATIEN. La distinction entre dispense et privilège n'est pas claire[673]. Ces deux institutions sont encore définies en des termes très larges au XII^e^ siècle[674]. Il qualifie de dispense toute exception apportée à la loi[675]. Mais sans en dire davantage, par rapport au *Decretum gratiani,*

---

[670] « … par celui de qui elle relève ».

[671] Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge, op. cit.*, p. 28.

[672] « *Item notandum est quod dispensatio admittur aliquando in factis, aliquando in faciendis. In factis : ut iste filuis sacerdotis iam factus sacerdos non deponatur ; in faciendis : ut hic filius sacerdotis fiat sacerdos. Faciliori necessitate vel utilitate facta ex dispensatione tollerantur quam facienda fieri permittantur, nam facilius filius sacerdotis per ignorantiam ordinatus in ordine remanebit, quam nondum ordinatus ordinari sinetur*. », ad. C.1 q.7 a. c.6, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, éd. Heinrich SINGER, *op. cit*., p. 235-236 (Pareillement, il faut noter qu'une dispense est admise tantôt dans ce qui a été fait, tantôt dans ce qui doit se faire. Dans ce qui a été fait : qu'on ne se lamente pas sur ce fils de prêtre qui a déjà été fait prêtre ; dans ce qui doit se faire : que ce fils de prêtre devienne prêtre. Une dispense admet plus facilement des choses faites par nécessité ou par utilité, tantôt dans ce qui a été fait, tantôt dans ce qui doit être fait. En effet un fils de prêtre ordonné par ignorance restera plus facilement dans son ordre, qu'on ne laissera se faire ordonner quelqu'un qui ne l'a pas encore été.)

[673] Cf. ad C.25 q.1, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, éd. Heinrich SINGER, *op. cit.*, p. 422.

[674] Cf. *Summa 'Elegantius in jure divino' seu coloniensis*, t. I, pars I, éd. Gérard FRANSEN et Stephan KUTTNER, New-York, Fordham University Press, 1969, p. 33s. Notons que la *Summa Elegantius in iure divino*, dite communément *Coloniensis* est rédigée vers 1169, est un des premiers commentaires de GRATIEN issus de l'école française. Joseph BRYS fait le même constat : RUFIN identifie la dispense au privilège spécial. Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 96.

[675] ad C.50, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, éd. Heinrich SINGER, *op. cit.*, p.131.

la *Summa decretorum* fait un pas de plus. Elle distingue les privilèges en deux catégories: généraux et spéciaux. Les privilèges généraux sont ceux qui ont été permis explicitement par les saints Pères dans les canons. RUFIN continue cependant à identifier le privilège spécial à la dispense[676].

Il est admis en histoire du droit canonique que la définition de la dispense canonique de RUFIN sera le point de départ de toutes les réflexions post-gratiennes. Par exemple, elle sera reprise et commentée par presque tous les autres Décrétistes, chacun y apportant une lumière supplémentaire[677]. Pour la *Glose* ordinaire de JEAN le Teutonique[678] notamment, la dispense est un « acte par lequel celui qui a droit d'administrer [le pouvoir de gouvernement] exempte, en connaissance de cause, quelqu'un de l'observation du droit commun »[679]. Cette définition souligne un aspect non sans importance, la connaissance de la cause. Il devient l'un des éléments centraux du *statut canonique* de la dispense. Celle-ci ne doit plus être concédée pour des raisons générales (bien de l'Église, utilité publique) mais pour des raisons définies. Cela facilite, pour ainsi dire, l'exercice du pouvoir discrétionnaire de l'autorité à qui il revient d'accorder la dispense. Nous préciserons, à l'article suivant, la portée de la cause dans la dispense.

---

676 «*Sciendum est quod ecclesiasticorum privilegiorum alia sunt generalia, alia specialia. Generalia sunt que generaliter omnibus ecclesiis vel ecclesiarum personis a sanctis patribus in canonibus et a christianissimis principibus in legibus indulta sunt. Privilegia specilia sunt que hodie specialiter et determinate illi ecclesie, ita quod non alii, conceduntur. Generalia autem privilegia vel despensantur vel preiudicantur : dispensantur, cum causaliter –exigente necessitate vel utilitate- speciali privilegio contra ea alicui ecclesie aliquid indulgetur ; preiudicantur, quando contraria constitutione generaliter evelluntur*.» Gl. ad C.25 q.1, *Die Summa decretorum de Magister Rufinus*, *op. cit*., p. 422.

677 C'est le cas dans la *Summa* d'ÉTIENNE de Tournai : *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, éd. Johann Friedrich von SCHULTE, Giessen, Verlag von Emil Roth., 1891, p. 156. Voir aussi la *Summa decretorum Huguccionis* à laquelle nous reviendrons ultérieurement.

678 Plusieurs identifications erronées avaient été proposées par les auteurs anciens avant que Johann Friedrich von SCHULTE établisse définitivement sa véritable identité. Jean SEMEKE (latinisé en Semeca), originaire d'Allemagne méridionale ou centrale, probablement de la Saxe, naquit vers 1170. Il étudia les droits à Bologne, où il suivit entre autres les cours du civiliste AZON, et enseigna vraisemblablement lui-même le droit canonique au *Studium*. Il apparaît en 1212 comme *magister* et chanoine du chapitre cathédral de Halberstadt. Cité comme *scolasticus* de cette ville en 1220, Jean fut prévôt du chapitre collégial de Sainte-Marie, dans la même ville à partir de 1223 et revêtit la dignité de doyen du chapitre cathédral en 1235, puis prévôt en 1241 ; il mourut le 25 avril 1245 ou 1256. Son premier ouvrage est une *Somme* du décret, composée probablement en 1210. Le principal ouvrage de JEAN le Teutonique, la *Glose* de Décret de GRATIEN, a été écrit ou du moins achevé peu après le IV[e] Concile de Latran (1215), ainsi que l'avait tout d'abord admis Johann Friedrich von SCHULTE et comme l'ont définitivement établi Franz GILLMANN, G. K. HUGELMANN et Stephan KUTTNER. Johann Friedrich von SCHULTE changea d'avis par la suite et proposa une date antérieure à 1215. Cf. Sven STELLING-MICHAUD, « JEAN le Teutonique », dans *DDC*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 120-121.

679 «*Dispensatio est iuris communis relaxatio facta cum causae cognitione ab eo, qui ius habet dispensandi*», Gl. ord. in C.1 q.7 c.5 gl. V. Plerisque. Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, *op. cit.*, p. 30.

Malgré cette définition technique de la dispense canonique, la Glose de JEAN le Teutonique n'abandonne pas l'idée de miséricorde[680]. Ce qui signifie donc que, même dans son sens canonique, la dispense peut être accordée simplement pour des raisons de miséricorde et non seulement par justice. De même, la charité peut obliger à ce qu'une dispense soit accordée par l'autorité. Nous sommes ici devant une exigence de type moral et non une obligation juridique. Elle ne crée pas un précepte positif chez le sujet qui la demande. Elle peut, à la limite, créer une «obligation de charité» chez celui qui a le pouvoir de la donner[681].

HUGUCCIO de Pise[682], dans sa *Summa*, analyse quelques points fondamentaux de la dispense, parmi lesquels il faut noter le lien qu'il établit entre la dispense et l'absolution d'une part[683], et la nécessité, l'utilité et la gravité du précepte à dispenser d'autre part[684]. Ce dernier lien est d'autant plus important que toutes les lois ne sont pas objets de dispenses.

Les analyses de GRATIEN et des Décrétistes confèrent au concept de dispense son *statut canonique* qui renvoie à l'interprétation, méthode typiquement juridique inaugurée par les prédécesseurs de GRATIEN, BERNOLD de Constance et YVES de Chartres. Nous rappelons la méthode de l'interprétation, caractéristique des XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siècles. Mais elle ne permet pas de distinguer nettement la dispense des autres figures juridiques, telles que le privilège, l'abrogation,...[685] Les Décrétistes s'accordent à dire très généralement que, lorsque le

---

[680] Gl. ord. in D.50 c.25 ad v. detrabendum est: « *Hic habes, quod dispensatio quandoque est debita, scilicet ubi strages multorum iacet : et alibi. Cum enim dispensatio sit quasi quaedam misericordia : et est certum, quod quilibet tenetur esse misericors.* » (Une dispense est obligatoire évidemment là où arrive un malheur général ; mais ailleurs, aussi. En effet, lorsqu'une dispense ressemble à une forme de pitié, il est certain aussi que n'importe qui passe pour être miséricordieux.)

[681] cf. Gl. ord. in C.1 q.7 c.18 ad v. *causae*. Cela consacre une structure tripartite qui deviendra une division classique chez les canonistes au Moyen Âge : la différence entre la rigueur, le droit et la dispense. Le droit est le moyen terme entre la rigueur et la dispense. Celle-ci étant une *iuris relaxatio*, elle ne doit pas être concédée sans une raison de nécessité ou d'utilité. Elle peut créer une obligation de miséricorde. Cf. Gl. ord. in D.50 c.25 ad v. *detrabendum est*. Voir Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge, op. cit.*, p. 32

[682] HUGUCCIO de Pise (HUGUCCIO Pisanus ou FERRARIENSIS) : Décrétiste de l'école de Bologne, né à Pise. Il fut à Bologne le Maître d'Innocent III. Il inspira la plupart de ses réformes et fut nommé par lui Évêque de Ferrare, d'où il vécut de 1190 à 1210. On lui doit une *Summa*, demeurée inédite, qui n'était pas achevée en 1188. Il y manqua le commentaire des *Causes* XXIII-XXVI, qui y a été ajouté entre 1185-1187, par un anonyme d'après Van HOVE ; par Jean de Dieu d'après HURTER. Cf. Raoul NAZ, « HUGUCCIO Pisanus ou FERRARIENSIS », dans Raoul NAZ (dir.), *DDC*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1228.

[683] *Summa decretorum Huguccionis*, Parisiis, Bibliotheca nationalis, cod. ms. 3891 et 3892, fol. 125$^{v}$.

[684] Cf. *Idem*, fol. 150ra.

[685] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 95-102

législateur accorde une dispense, c'est-à-dire une exception, il interprète la loi commune. L'exception peut être une dispense ou un privilège[686]. De même, la notion d'absolution des peines, médicinales ou expiatoires, se confond avec celle de la dispense. L'absolution est considérée comme la relaxation de la peine ou l'atténuation de la pénitence. La dispense, en ce sens, est une rémission de la peine infligée ou devant être infligée ; ce qui met en évidence le rôle du juge ecclésiastique pour assouplir la sentence ou pour prononcer des jugements plus cléments que ceux prévus par la loi[687].

Malgré les imperfections constatées chez les uns comme chez les autres, le concept de *dispensatio* tend à s'affirmer comme un concept constitutif d'un droit canonique qui, balbutiant, cherche à s'établir comme une vraie science juridique, s'accordant aux principes du droit romain.

Mais, si la dispense canonique est une dérogation occasionnelle de la rigueur de la loi, ses causes restent à déterminer. Il ressort des pages qui précèdent que la dispense canonique se fonde sur la nécessité et l'utilité, plus publique que privée. Cette affirmation ne peut nous satisfaire parce que trop générale. Pour le droit canonique médiéval, préciser l'objet de la dispense, c'est fixer le cadre même de sa validité. L'article qui suit tente de préciser les différentes causes pour lesquelles les dispenses peuvent être accordées.

**Article 2. Théorie de la cause de la dispense canonique chez GRATIEN.**

La *cause* est un élément déterminant dans la concession d'une dispense canonique. Depuis l'époque patristique[688], toute dispense est liée à une cause, si implicite soit-elle. Nous l'avions précédemment dit, il y a unanimité chez les canonistes du Moyen Âge, à supposer une *cause* ou mieux une *cause juste* pour concéder la dispense. Cette notion de la *cause juste* se retrouve dans toutes les définitions de la dispense proposées par les Décrétistes évoqués plus haut. Une dispense canonique, même quand elle est une grâce, c'est-à-dire une miséricorde, ne peut se fonder sur l'unique volonté de l'autorité ecclésiastique, à moins d'user de son pouvoir discrétionnaire et prudent. Autrement, elle serait un acte arbitraire. Déjà durant

[686] *Idem*, p. 102.
[687] *Idem*, p. 103-104.
[688] Cf. *Supra*. Voir à partir de la p. 56 (*L'οίκονομία* dans les praxis sociales et ecclésiales).

toute la période patristique, l'accent était mis sur les causes d'utilité publique (la paix sociale) et sur la nécessité de l'Église (la paix ecclésiale). Ces causes expliquaient par exemple le rétablissement de la communion ecclésiale avec les hérétiques et les *lapsi*. Les lettres de saint Augustin auxquelles nous nous sommes référé, au premier chapitre, en sont donc des preuves.

Il est important de situer le sens que nous donnons au mot *cause* lorsqu'il est question d'une dispense canonique. Plus largement, le domaine de la théorie de la cause est plus vaste qu'on pourait l'imaginer. Il tient dans le fait que la signification même du mot *cause*, comme d'ailleurs celle de tout concept juridique, n'est jamais figée dans une identité constituée et définitive. Le mot *cause* est plutôt polysémique. Il a diverses significations selon le domaine du savoir auquel il est appliqué. Il paraît donc évident que le mot *cause* n'a pas la même signification en science juridique qu'en chimie, en biologie ou en physique[689].

**§. 1. La « cause » : significations du mot.**

L'étymologie latine du mot *causa* étant réputée inconnue, le sens originel reste incertain. Mais, pour les latinistes, le sens ancien donné à ce terme est celui de motif (à cause de…). En entrant dans le domaine juridique, la *cause* aura un sens spécifique, celui de *procès*[690] ou, mieux, le sens du *litiscontestatio* qui provoque un procès.

Le mot *cause* peut prendre deux sens distincts. Il s'applique tant à l'idée de justification (la cause efficiente) qu'à celle de production (la cause finale ou ce pour quoi l'on agit, le but que l'on se donne, le Τέλος [telos]). Nous recourons à cette distinction de la philosophie aristotélicienne (IV$^{e}$ siècle)[691] pour situer l'objet de cet article[692]. Il nous semble

[689] Pour comprendre le caractère polysémique du mot cause, il suffit de lire les articles publiés dans le *Linx* (Revue des linguistes de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense) sous le thème *La cause : approche pluridisciplinaire*, 54, 2006. Il nous faut bien noter que dans l'apparence, les différentes approches que l'on rencontre dans ce numéro n'ont aucune relation avec l'objet de notre étude (la dispense ou cause de la dispense). Néanmoins, ces contributions nous permettent de comprendre les diverses significations qui se dégagent du mot cause. Voir aussi Mircea DJUVARA, « La théorie de la cause à la lumière de la théorie du droit », *Extrait de la «Revue Internationale de la théorie du droit»*, n°2- 4, 1932, p. 92. L'on trouve dans cet article une analyse détaillée des différentes significations du concept de *cause* en droit.

[690] « Causa », dans Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *DELL. Histoire des mots*. 4 éd. (Jacques ANDRÉ), Paris, éd. KLINCKSIECK, 2001, p. 108.

[691] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 4$^{e}$ éd., nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean TRICOT, Paris, Librairie philosophique J Vrin, 1987, p. 31-39.

donc qu'en matière de dispense canonique et en rapport avec nos propos, la causalité se rattache à ces deux sens, à la cause efficiente et à la cause finale. La première est celle qui, après concession d'une dispense, en justifie la pertinence. La seconde est celle qui établit la finalité même de toute dispense canonique. Cette finalité peut être directement ou indirectement le salut des âmes ou le bien des fidèles. La cause efficiente est du côté de l'autorité qui accorde la dispense. Alors que la cause finale serait du côté de la dispense même. C'est le résultat que produit la dispense. La distinction entre ces deux types de causes par rapport à la dispense n'est pas aussi stricte. La cause efficiente peut aussi se situer du côté de l'acte ou même du sujet de l'acte, c'est-à-dire de celui qui sollicite une dispense en vue de réparer une situation juridique pour le moins illégale. C'est celle qui, par exemple, invalide l'acte ou l'auteur de l'acte. C'est celle qui, selon les termes du droit canonique actuel, se rattacherait à la loi irritante et à la loi inhabilitante[693].

Quoi qu'il en soit, une décision juridique se fonde en principe sur des motifs qui reposent sur une hiérarchie des normes. Le mot *cause* doit donc être compris dans le sens d'une *constatation qui précède l'appréciation juridique*. Elle renvoie à *la circonstance concrète qui pousse l'autorité à concéder ce qui est sollicité.* La cause, en ce sens, est synonyme de la raison (*ratio*), sans lui être en tous points de vue semblable. La cause concourt à la production de l'acte. La raison exige que la cause ou le motif soit proportionnel à l'action à accomplir, à la permission ou à la dispense à obtenir[694].

Déterminer la cause n'est pas toujours chose aisée. Elle relève le plus souvent de l'esprit discrétionnaire de celui à qui on reconnaît ce pouvoir. Mais la rationalité de la loi et de la cause doit primer sur les motivations personnelles. La concession de la dispense est un exercice d'intelligence et de discernement. Cet exercice est d'une importance capitale et, sans lui la dispense devient arbitraire et même instrument d'injustice. La dispense doit toujours

---

[692] À titre indicatif, nous renvoyons un article relativement ancien mais qui, à notre sens, décrit clairement ces types de causes : Edmond DOMET de Vorges, *Cause efficiente et cause finale*, Paris, Bureaux des Annales de philosophie chrétienne, 1888. En droit civil, la notion de cause est importante. Il suffit de se référer à certains travaux sur les *obligations* et les *contrats :* Éric SAVAUX, *Les obligations. Le fait juridique quasi-contrat, responsabilité délictuelle*, t. II, Armand Colin, 2005 ; René-Marie RAMPELBERG, « Le contrat et sa cause : aperçu historique et comparatif sur un couple controversé », dans *Les concepts contractuels français à l'heure des principes du droit européen des contrats*, Paris, Dalloz, 2004.

[693] Cf. Can. 10, *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.*

[694] Cf. A. BRIDE, « Cause (en droit canonique) », dans *CHAD*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 730.

être une réponse nécessaire, soit pour rendre légal un acte illégal (la dispense *post factum*), soit du moins pour corriger une situation de fait lorsque la loi ne peut être observée sans grave dommage (la dispense *ante factum*).

En effet, Gabriel LE BRAS affirme : «c'est avec GRATIEN qu'ont été formulées certaines règles empruntées à la logique »[695]. Or, on ne peut s'empêcher de noter que la cause qui provoque une dispense canonique est l'un des éléments constitutifs de sa logique (dans le sens de la rationalité). C'est dire que, disposition transitoire, la dispense canonique, dans sa concession comme dans sa disparition, non seulement implique une cause mais doit la supposer[696]. De toutes les façons, les *Dicta* du *Decretum gratiani* mettent en lumière ce lien qui doit toujours exister entre la dispense et la cause.

GRATIEN, avions-nous dit, ne définit pas la dispense canonique mais en donne la description des éléments constitutifs. Nous l'avions aussi souligné plus haut, ces éléments constitutifs de la dispense ont permis aux Décrétistes de proposer une définition intégrant expressément la notion de la cause : *Est itaque dispensatio, justa causa faciente, ab eo cujus interest, canonici rigoris casualis derogatio*[697].

GRATIEN, dans son effort de concilier les textes discordants, pose un principe général sur la cause de la dispense. Ce principe que reprend la C.1 q.7 c.6 est un extrait de la lettre de Gélase I[er] (492- 496) aux évêques de Lucanie[698] :

> « Nous sommes contraints par la disposition inéluctable des choses, et nous sommes d'accord avec l'autorité du Siège apostolique pour interpréter les [décrets] des canons des Pères de telle sorte que les choses qu'exige la nécessité du temps présent, nécessité qui doit être [diminuée] pour les Églises à rétablir, nous les tempérions [ces choses] par une considération attentive (autant que faire se peut) »[699].

---

[695] Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique : 1140 - 1378 : sources et théorie du droit*, t. VII, *op. cit.*, p. 461.

[696] Voir *Infra*, p. 200.

[697] Cf. *Supra*, p. 189 : « une dérogation occasionnelle de la rigueur canonique accordée pour une juste cause par celui de qui elle relève ».

[698] La Lucanie était un ancien district d'Italie du Sud pendant l'Antiquité.

[699] C.1.q.7 c.6 : «*Necessaria rerum dispositione constringimur, et apostolicae sedis moderamine conuenimur sic canonu paternorum decreta librare, ut ea que presentium necessitas temporum restaurandis ecclesiis relaxanda deposcit, diligenti consideratione (quantum potest fieri) temperemus*.» Cf. Gélase I[er], *Epist. ad Episcopos Lucaniæ*, 9, 1, *PL.*, t. LIX, col. 48D.

Mais, il faut aussi noter qu'à la C.1 q.7 p. c.5, GRATIEN affirme qu'en fonction des circonstances, de la personne, par égard pour la piété ou la nécessité, ou l'utilité, et en vue de l'amendement du coupable, la rigueur de la discipline est relâchée[700]. Cette dernière *Cause* du *Decretum gratiani* (la C.1 q.7 p. c.5) donne, nous semble-t-il, une idée des différentes causes qui peuvent provoquer une dispense canonique.

La dispense suppose d'apprécier l'importance de chaque cas, son opportunité. Ces cas peuvent être les hérésies des II^e^ et III^e^ siècles, les discussions sur le plan dogmatique dans le but de définir certains articles de la foi chrétienne, le renoncement à la foi à la suite d'invasions de tous ordres (en Afrique du Nord chrétienne, par exemple), le schisme de 1054, la réforme grégorienne et les autres faits troubles de l'histoire de l'Église. De ce fait, en vue de prouver la possibilité d'une dispense ou, tout au moins, de justifier chacun des cas, il est important de tenir compte des circonstances de temps, de la nécessité et de l'utilité de l'Église. Les *Distinctions* et les *Causes* du *Decretum* de GRATIEN relatives à la dispense sont à relire à la lumière de ces éléments.

Comme pour sa définition, les Décrétistes vont s'intéresser à la notion de cause de la dispense ecclésiastique. Pour RUFIN par exemple, la dispense exige une *juste cause*. Celle-ci se fonde, une fois de plus, sur la nécessité ou l'utilité[701]. Comme dans le Décret de Gratien, *la juste cause* peut être comprise dans les deux sens, d'une part comme une nécessité ou une utilité commune, c'est-à-dire *le bien de l'Église,* et d'autre part comme une nécessité ou une utilité d'ordre privé[702].

En outre, RUFIN remarque, comme son Maître, qu'il convient de distinguer les lois dispensables des lois non dispensables[703]. Les premières sont de l'ordre naturel[704] et les

---

[700] Cf. C.1 q.7 p. c.5.

[701] «*Fit autem pro loco, pro tempore, pro persona, pietatis, necessitatis, utilitatis aut casualis euentus causa.... Quam etiam duo inhibent: rei scilicet et persone enormitas,...*» (Et il arrive pour le lieu, pour le temps, pour la personne, pour cause de piété, de nécessité, d'utilité ou pour un événement fortuit…et en plus, deux choses l'empêchent: la grandeur du bien (l'importance de l'affaire ou de la personne…) Cf**.** *Summa 'Elegantius in jure divino' seu coloniensis*, t. I, pars I, cap. 97-113, éd. Gérard FRANSEN et Stephan KUTTNER, New-York, Fordham University Press, 1969, p. 241.

[702] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 117.

[703] ad. C.1 q.7, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, ed. Johann Friedrich von SCHULTE, Giessen, 1892, p. 205« *Quia omnia haec statuta partes sunt iuris naturalis, adversus quod nulla dispensatio admittitur.*

secondes sont des dispositions du droit humain. Pour ces dernières, l'utilité et la nécessité sont les principales causes de la dispense. De même, pour HUGUCCIO, la dispense canonique est accordée lorsqu'il y a une nécessité et une utilité de l'Église. Pour lui, la réputation du coupable doit être retenue comme une cause de dispense[705].

Comme nous le constatons, pour les Décrétistes, la concession de la dispense est déterminée par la cause juste qui la motive : « *Que quidem omnia pro rerum vel temporum necessitate vel utilitate casualiter mutilantur, nisi rei vel personae enormitas impedierir* »[706]. Pierre DE BOIS Le Jeune, dans son *Speculum iuris canonici*[707], énumère seize causes pour lesquelles la dispense peut être accordée :

> « La nécessité, l'utilité, la ruine de l'Église, le fait d'éviter le scandale, la science et la bonne vie, la vertu du sacrement, la dignité ou le pouvoir, les mérites extérieurs, la grâce privée, l'âge sénile, l'âge juvénile, la multitude, la coutume, l'ignorance d'une chose, la piété »[708].

Tout compte fait, nous remarquons que la circonstance due à une nécessité évidente est l'un des éléments de l'appréciation de la cause de la dispense ecclésiastique. Pour GRATIEN, comme pour ses successeurs, le temps peut ainsi permettre d'obtempérer la rigueur de la loi et même les décisions des pères de l'Église[709]. Arrêtons-nous à quelques exemples des causes des dispenses probables.

### §. 2. Quelques exemples sur les causes des dispenses probables.

La dispense relative à la question de l'admission des fils des prêtres dans les ordres sacrés entre dans le cadre des causes selon les circonstances des temps. Leur évocation, même sommaire, permet d'éclairer une des causes pour laquelle la dispense canonique a été accordée.

---

*Dispensabilia vero sunt cetera statuta canonum, quae sola posteriorum patrum autoritate promulgata sunt et firmata…* »

[704] ad. C.1 q.7 a. c.6, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, éd. Heinrich SINGER, *op. cit.*, p. 234-235.

[705] Cf. *Summa decretorum Huguccionis, op. cit.*, fol. 150ra.

[706] ad. C.1 q.7 a. c.6, *Die Summa magistri Rufine zum Decretum Gratiani*, éd. Heinrich SINGER, *op. cit.*, p. 235.

[707] Pierre DE BOIS Le Jeune, *Speculum iuris canonici*, éd. Reimarus, Berolinae, 1837.

[708] Il énumère sieze causes: « *Necessitas, utilitas, pernicies ecclesiae, evitatio scandali, scientia et bona vita, virtus Sacramenti, dignitas vel potentia, extrinseca merita, privata gratia,aetas senilis, aetas juvenilis, multitudo, consuetudo, eventus rei, ignorantia rei, pietas*» Cf. Pierre DE BOIS Le Jeune, *Speculum iuris canonici, op. cit.*, p. 20-24.

[709] C.1 q.7 a. c.6: «*Pro temporum necessitate apostolicae sedis decreta temperantur.*» (Pour la nécessité des temps, les décrets du Siège-apostolique ont été tempérés), traduction libre.

En effet, pendant les premiers siècles de l'Église, la naissance illégitime n'était pas considérée comme un empêchement (ou une irrégularité) aux ordres sacrés[710]. Il était donc établi que les enfants ne devaient pas souffrir des crimes de leurs parents[711]. Par conséquent, un enfant adultérin pouvait être élevé aux ordres sacrés.

Nous lisons cependant, à la suite de la D.56 a.c.1, que les fils des prêtres ne devaient pas être reçus à l'office sacré[712]. GRATIEN cite une décrétale d'Urbain II (1088-1099) qui déclare irréguliers les enfants des prêtres qui n'étaient pas nés d'un mariage légitime, à moins d'être admis dans un monastère ou dans une maison de chanoines réguliers[713]. La D.56 a. c.1 montre que la lettre d'Urbain II doit être comprise dans le sens des fils des prêtres qui imitent l'incontinence de leurs pères.[714] Ainsi, étant des bonnes mœurs et de [bonne vie], ils peuvent être élevés non seulement au sacerdoce mais aussi à l'épiscopat[715]. GRATIEN développe la même argumentation à la D.56 p. c.12 : « Or ce que l'on dit sur les fils de prêtres semble avoir été amené [introduit] par l'administration ecclésiale et ce qui a été amené par

---

[710] Cf. D.56 p. c.13 : «*Cum ergo ex sacerdotibus nati in summos Pontifices supra leguntur esse promoti, non sunt intelligendi de fornicatione, sed de legitimis coniugiis nati, que sacerdotibus ante prohibitionem ubique licita erant, et in orientali ecclesia usque hodie eis licere probatur...* » (Donc, lorsqu'il a été dit plus haut que les fils de prêtres ont été élevés au rang de souverains pontifes, il faut comprendre qu'ils sont nés non pas de la fornication, mais de mariages légitimes qui étaient permis aux prêtres partout avant l'interdiction, et dans l'Église d'orient il est prouvé que cela leur est toujours permis aujourd'hui ).

[711] Cf. D.56 a. c.3 : « *Vicia parentum filiis non inputentur*. » (Les méfaits des pères ne doivent pas nuire aux fils) Voir aussi D.56 c.3: « *Undecumque homines nascuntur, si parentum uitia non sectantur, honesti et salui erunt. Semen enim hominis ex qualicumque homine Dei creatura est, et eo male utentibus male erit, non ipsum aliquando malum erit. Sicut autem boni filii adulterorum nulla est defensio adulterorum, sic mali filii coniugatorum nullum crimen est nuptiarum.* »

[712] D.56 a. c.1 : « *Presbiterorum etiam filii ad sacra offitia non sunt admittendi.* » Il faut peut-être comprendre par fils des prêtres, les fils illégitimes. Notons que cette prescription a été généralisée par la suite à tous les fils illégitimes dont la dispense est réservée au Souverain Pontife : « Exception faite pour les facultés accordées spécialement aux légats du Pontife romain et aux ordinaires, nous réservons expressément les dispenses qui suivent…de l'irrégularité par défaut, s'il s'agit d'enfants adultérins ou sacrilèges, de sujets ayant des défauts corporels, d'épileptiques ou de malades mentaux. »

[713] Cf. Urbain II, *Ad Pibonem Tullensem episcopum,* c. 3, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XX, col. 676. Voir aussi le III[e] concile de Melfi (10-17 septembre 1089) où Urbain II condamne les pratiques de simonie et le concubinage des prêtres. Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio,* t. XX, col. 721-724. Selon Louis d'HERICOURT DU VATIER, bien qu'il soit difficile d'en juger la véracité : « Le scandale que causa dans la suite le grand nombre d'enfants illégitimes des prêtres qui étaient promus aux saints ordres, engagea le pape Urbain II à déclarer irréguliers les enfants des prêtres, qui n'étaient pas nés d'un mariage légitime… » Voir dans Louis d'HERICOURT DU VATIER, *Les lois ecclésiastiques de France dans l'ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église Gallicane*, Paris, Libraires associés, 1771 ( p. 16 de *Analyse du décret de Gratien, conféré avec les usages de l'Église Gallicane*).

[714] D.56 p. c.1: « *Sed hoc intelligendum est de illis, qui paternae incontinentiae imitatores fuerint.* » (Mais cela est entendu de ceux-là qui ont imité l'incontinence de leurs pères [des imitateurs des pères incontinents])

[715] Ibidem : « *Verum si morum honestas eos commendabiles fecerit, exemplis et auctoritate non solum sacerdotes, sed etiam summi sacerdotes fieri possunt.* »

l'administration ne pourra pas être considéré comme la conséquence d'une règle »[716]. Cela nous semble être une conclusion de GRATIEN à la suite d'une autre lettre, celle d'Alexandre II (1061-1073)[717] :

> « Nous vous commandons, par notre autorité apostolique, de consacrer, soutenus par notre autorité, celui qui a été élu par l'Église, s'il est plus digne qu'un autre, et si vous avez approuvé son élection canonique. Car, nous ne le rejetons pas parce qu'il est dit être fils de prêtre, si toutes les autres vertus sont rassemblées en lui, mais ses mérites votant en sa faveur, nous l'accueillons en nous inclinant »[718].

Évidemment, GRATIEN ne veut pas faire de l'admission des fils vertueux des prêtres au presbytérat une règle en soi. En admettant le principe, il prend soin de reprendre une lettre d'Urbain II :

> « Nous ne rejetons pas [l'élu du Mans/ *Cenomanensen electum*] parce qu'il est dit être fils de prêtre, si toutes les autres vertus sont rassemblées en lui, mais ses mérites votant en sa faveur, nous l'accueillons patiemment. Non cependant pour que cela soit considéré comme une règle dans l'avenir mais pour qu'il en soit délibéré au moment voulu, si l'Église est en danger »[719].

On le voit, cette disposition transitoire ne peut être qu'une dispense qui, non seulement tient compte de l'utilité de l'Église, mais aussi des vertus du bénéficiaire. Utilité de l'Église et vertus de la personne peuvent donc être considérées comme les causes d'une dispense à concéder.

Sur un autre registre, GRATIEN aborde la question des simoniaques, des hérétiques, des schismatiques et des *lapsi*. L'on se rappellera que cette question avait fait l'objet de nos analyses à l'article précédent. Nous y faisons écho car, estimons-nous, elle nous aide à mettre en lumière la nécessité de la cause en matière de dispense canonique. Parlant d'Innocent I$^{er}$ (401-417), notre auteur note dans la C.1 q.7 p. c.6 ce qui suit : « Comme, en raison de la

---

[716] D.56 p. c.12 : « *Hoc autem, quod de filiis sacerdotum dicitur, ex dispensatione ecclesiae introductum uidetur, et quod ex dispensatione introducitur, ad consequentiam regulae trahi non poterit*. »

[717] Voir un fragment de cette lettre dans Philip JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum, ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum*,2$^{e}$ éd., t. I, Lipsiae, 1885, n°3518.

[718] D.56 c.12 : « *Apostolica uobis auctori*tate precipimus, ut si eum, qui ecclesia electus est, *digniorem* altero esse, canonicamque eius e*lectionem probaueritis, nostra* fulti auctoritate consecretis. *Nam pro eo, quod filius sacerdot*is dicitur, si ceterae uirtutes in eum *conueniant, n*on reicimus, sed suffragantibus *me*ritis conniuendo eum recipimus.»

[719] D.56 c.13: « *Cenomanensem electum, pro eo, quod filius sacerdotis dicitur, si ceterae* uirtutes in eum conueniant, non *reici*mus, sed suffragantibus meritis patienter suscipimus: *non tamen, ut pro regul*a in posterum assumatur, sed ad tempus ecclesiae periculo consulitur.» La Panormie d'YVES de Chartres reproduit le même fragment de cette lettre. Cf. *Panormie*, III, 53, *PL.*, t. CLXI, col. 1142D.

nécessité des circonstances, pour éviter un scandale considérable dans l'Église, il a reçu des [prêtres] ordonnés par BONOSE »[720].

De même, au sujet des hérétiques et des simoniaques, l'on trouve dans le *Decretum gratiani* certains textes conciliaires et certaines décrétales pontificales qui justifient les raisons (la cause) d'un adoucissement de la rigueur des canons. C'est principalement la C.1 q.7 c.1, à laquelle nous avons fait précédemment allusion : « il convient de les recevoir à cette condition lorsqu'ils reviennent, qu'ils soient assimilés aux laïcs, et qu'ils se contentent d'être admis à la paix »[721].

Il est important, pour une juste compréhension de cette dernière dispense, de considérer ce qui a été prescrit au canon 95 du concile *In Trullo* (691). Ce canon en effet donne les normes liturgiques pour la réception des hérétiques à la communion ecclésiale. Cette description tient compte de l'importance ou non des hérésies en présence[722]. Cette

---

[720] Cf. C.1 q.7 p. c.6. «Cum pro necessitate temporis, ne nimium scandalum esset in ecclesia, ordinatos a Bonoso heretico susciperet,...» Sur l'hérésie de BONOSO, voir Innocent Ier, Epist. A*d Rufum et Eusebium certerosque Episcopos*, 26, 5, dans *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Lutetiae parisiorum, Impensis Sogietatis*, Typographiae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae, 1671, col. 1274. Aussi, sur l'affaire BONOSE, voir Dom Remy CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. V, Paris, Chez Pierre-du- MESNIL, 1735, p. 708-711 ; « BONOSE », dans *Biographie universelle, Ancienne et Moderne ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont distingués par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, t. V, *rédigé par une société de gens de lettre et de savants*, Paris, Chez MICHAUD Frères, 1812.

[721] C.1q.7 c.1 : *«… eos quoque hac conditione suscipi convenit, cum revertuntur ut communicent laicis, et satis habeant quod admittuntu ad pacem, qui hostes pacis extiterunt…*» Presque toute la C.1 q.7 traite de la réception de ceux qui reviennent de l'hérésie. Un constat doit être fait sur cette Cause : les simoniaques et les hérétiques sont traités de la même manière. Ne doit-on pas prendre en compte la remarque de Louis de HÉRICOURT du Vatier : « Les Pères de l'Église ont comparé les simoniaques aux hérétiques et ils ont voulu qu'on les traite de la même manière ». Voir aussi Louis d'HERICOURT DU VATIER, *Les lois ecclésiastiques de France dans l'ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église Gallicane*, *op. cit.*, p. 26 (sur l'analyse du décret de Gratien, conféré avec les usages de l'Église Gallicane).

[722] Canon 95 du Concile In Trullo (691-692) : « Ceux qui viennent à l'orthodoxie et à l'assemblée des rachetés du parti des hérétiques, nous les recevons conformément au rite et à l'usage qui suivent. Les ariens et les macédoniens et les novatiens qui se disent purs, et les aristeriens, et les quatuordécimans on tétradites, et les apollinaristes, nous les recevons, leur faisant signer un libelle d'abjuration et anathématiser toute hérésie qui ne pense pas comme la sainte Église de Dieu, catholique et apostolique, et en les signant, c'est-à-dire en leur oignant d'abord du saint chrême le front, les yeux, les narines, la bouche et les oreilles et les signant nous disons : Signe du don du saint Esprit. Au sujet des sectateurs de Paul de Samosate, qui retournent ensuite à l'Église catholique, il fut décidé de les rebaptiser absolument. Quant aux eunomiens, qui sont baptisés par une seule immersion, et aux montanistes, qu'on nomme ici Phrygiens, et aux sabelliens, qui admettent l'identité du Père et du Fils et accomplissent d'autres rites abominables, et tous les autres hérétiques, ils sont en effet nombreux, surtout ceux qui viennent du pays des Galates, tous ceux d'entre eux qui veulent venir à l'orthodoxie, nous les recevons comme des païens; le premier jour nous les armons du signe de la croix, le second nous les admettons parmi les catéchumènes, les troisième nous les exorcisons en les insufflant par trois fois au visage, et aux oreilles et alors nous les instruisons et nous les admettons pendant un an à assister dans l'église et écouter la lecture des saintes

norme est entrée dans la Tradition ecclésiastique dans la mesure où Léon IV (847-855) en souligne l'importance[723].

Il est écrit à la C.1 q.7 a.c.21 : «Ceux qui reviennent de l'hérésie après une profession [de Foi] publique peuvent être reçus dans leur Ordre [reçus dans l'Église] en conservant l'Ordre qu'ils ont reçu : diaconat, sacerdoce […] »[724] Cette dispense est accordée aux prêtres et diacres hérétiques qui reviennent à la communion de l'Église. Elle peut être prise dans le sens d'une dérogation faite aux hérétiques repentants, dans le but d'adoucir la rigueur des canons relatifs à leur irrecevabilité dans le rang sacerdotal. Contrairement à la doctrine antérieure[725], GRATIEN, dans cette Cause, admet les raisons d'utilité et de nécessité non seulement publique mais aussi privée[726] ou encore de piété[727].

Ces exemples, comme toute autre dispense, seront soumis au principe qui établit le caractère provisoire de la dispense. Ce principe est celui posé à la C.1 q.7 a.c. 7 et selon lequel : « Lorsque cesse la nécessité, ce qui était urgent doit cesser. [Ce qui était fait en vertu

---

écritures, puis nous les baptisons. De même, nous rebaptisons les manichéens et les valentiniens et les marcionites et ceux qui viennent de semblables hérésies, les recevant comme des païens. Tandis que les nestoriens et les eutychiens et les sévériens et ceux de semblables hérésies doivent présenter un libelle d'abjuration et anathématiser leur hérésie et Nestorius et Eutychès et Dioscore et Sévère et les autres hérésiarques et leurs sectateurs et toutes les hérésies prédites, et alors seulement recevoir la sainte communion. » Périclès-Pierre JOANNOU, *Fonti. Discipline générale antique. Les canons des Conciles œcuméniques (II^e^ –IX^e^ siècles)*, Fonti fascicolo IX, t. I/1, Pontificia Commissione Per La Redazione Del Codice Di Diritto Canonico Orientale, éd.), Roma, Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », 1962, p. 173-174. Pour l'œuvre canonique du concile In Trullo, on peut lire V. LAURENT, « L'œuvre canonique du concile In Trullo (691-692). Source primaire du droit de l'Église orientale », *REB.*, t. XXIII, 1965, p. 7-41.

723 Cf. Léon IV, *Epist. ad Episcopis Brittanniae*, 4, *PL.*, t. CXV, col. 667-669.

724 C.1 q.7 a. c.21: « *Redeventes ab heresi post publicam professionem in suis ordinibus recipi possunt*.» (Après une profession publique, les hérétiques repentis peuvent être reçus dans les ordres). Cf. Léon I^er^, *Epist. ad Januarium episcopum Aquileiensem*, 18, *PL.*, t. LIV, col. 707B: « *…Si quisquam…* »

725 De même YVES de Chartres, avions-nous fait remarquer au chapitre précédent, avait fini par accepter une cause d'utilité privée.

726 La discipline antérieure n'admet que la cause publique pour la concession de la dispense. Cf. *infra* (le chapitre premier). À partir du IX^e^ siècle est admise aussi la possibilité d'une cause privée ; dans la suite les commentateurs souligneront que cette cause privée sert au moins indirectement de base à une cause publique. Cf. Gabriel LE BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*. t. VII, *op. cit.*, p. 515.

727 C.1 q.7 p. c.5 : «*Pro tempore : sicut Gelasius, qui, cum necessitate temporis uideret Italicam ecclesiam propter belli famisque incursionem fere omnium clericorum offitio destitutam, adeo ut plerisque populis subsidia regendarum deessent animarum, concessit de monachis uel de laicis clericos assumi*.» (En raison du temps [à cause des événements du temps] : [Comme] Gélase qui, alors qu'il constatait que par nécessité de temps, l'Église d'Italie était destituée par l'office de presque tous les clergés à cause[ne bénéficiait pas du service des prêtres pour des raisons] de l'incursion d'une guerre fameuse, de telle sorte que pour la plupart des peuples le soutien des âmes devant être dirigé [le gouvernement des fidèles/ des âmes] faisait défaut, il accepta que les prêtres soient des moines ou des laïcs.) Traduction libre. Cf. Gélase I^er^, *Epist. ad Episcopos Lucaniæ*, 9, 1, *PL.*, t. LIX, col. 48D.

de l'urgence, en faisant appel au cas de nécessité] »[728]. C'est la mise en œuvre de l'adage *cessante causa, cessa effectus*[729]. Il montre le caractère temporaire de la dispense[730] et confirme, une fois de plus, la spécificité propre de ce concept, celle d'une dérogation occasionnelle de la rigueur de la loi, celle d'une disposition qui, tout en suspendant les effets de la loi commune, ne la supprime pas pour autant. Cela étant, ce qui a été établi par nécessité de circonstances ne peut jamais être considéré comme ayant initialement existé[731]. Ainsi, la dispense, comme un remède non pas de la loi elle-même mais de son observance, garde son caractère transitoire et exceptionnel[732]. Nous comprenons dès lors que la connaissance préalable de la cause est primordiale en matière de dispense canonique. Elle permet, le cas échéant, de faire cesser la dispense.

La relecture des *Distinctions* et *Causes* du *Decretum gratiani* que nous venons de faire nous a conduits à voir de plus près l'importance du concept de dispense au Moyen Âge. Par la dispense, GRATIEN tient à montrer que les normes reçues de la tradition canonique ne sont nullement contradictoires. Il est donc apparu clairement que certaines d'entres elles sont des lois généralement promulguées pour l'Église confrontée à des situations précises dans son

---

[728] C.1 q.7 a.c. 7: « *Cessante necessitate, debet cessare, quod urgebat.*» (Lorsque cesse la nécessité, devrait cesser ce qui l'avait fait surgir [provoqué]) GRATIEN se réfère, en guise d'explication de ce principe, au canon 8 du I[er] Concile de Nicée (325) qui autorise la réadmission aux ordres (dans l'Église Catholique) des Novatiens. Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio,* t. II, Col. 688.

[729] Au sujet cet adage, lire : André GOURON, « Cessante causa cessat effectus », dans *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143/1, 1999, p. 299-309.

[730] C.1 q.1 a. c.41: «*Quae pro necessitate conceduntur, eadem cessante cessabunt.*» (Celles qui sont concédées à cause de la nécessité, cesseront lorsque [cette nécessité] cesse) Traduction libre. Voir aussi la C. 1 q.1 c.41: «*Quod pro necessitate temporis statutum est, cessante necessitate debet cessare pariter quod urgebat, quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio*.» (Ce qui a été établi (statué) à cause de la nécessité du temps doit cesser également lorsque] cesse la nécessité cesse, puisque l'un est un ordre légitime, l'autre une usurpation.) Traduction libre. C. 1 q.1 p. c.41: «*Ergo aliquid alio tempore ab eo, quid Bonoso sit similis, ordinatus, cessabit ab amministratione, que pro necessitate illius temporis fuit permissa*.» (Ainsi donc quelque chose ayant été ordonné à un autre temps par lui, ce qui est semblable à l'hérésie de BONOSE, cessera par la dispense, ce qui a été permis par la nécessité du temps là) Traduction libre.

[731] C.1 q.7 c.7**: «***Quod pro remedio ac necessitate temporis statutum est constat primitus non fuisse ...* **»** (Ce qui a été établi comme un remède et en fonction des nécessités des circonstances montre que cela n'a pas existé initialement.)

[732] C.1 q.7 c.7 : « …*Quod ergo necessitas pro remedio reperit, cessante utique necessitate debet cessare pariter quod urgebat, quia alius est ordo legitimus, aliud, quod usurpatio ad presens fieri tempus inpellit*.» ( C'est ainsi donc une nécessité [apparaît] pour remède ; dès que cette nécessité cesse, doit cesser pareillement ce qui l'avait fait surgir [ce qui en était la cause], parce que l'un est un ordre légitime, l'autre a surgi [usurpatio/ concédé] à cause du temps présent [ à cause de la nécessité du temps présent]. Traduction libre. De même à la C.1 q.1 c.42 : «*Quod pro necessitate temporis statutum est, cessante necessitate debet cessare pariter quod urgebat, quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio.*» (Ce qui a été constitué par nécessité de temps, une fois que cesse la nécessité, devrait faire cesser pareillement ce qui l'a causé, parce que l'un est un ordre et l'autre une usurpation [dans le sens d'une concession]. Cf. Léon I[er], *Epist. ad Januarium episcopum Aquileiensem*, 18, *PL.*, t. LIV, col. 708A: « *...Circa quos ...* »

gouvernement et d'autres sont des exceptions, c'est-à-dire des adoucissements des normes générales pour les raisons indiquées. Nous avons été amenés à nous interroger sur la nature et la spécificité canoniques de la dispense et sur les causes qui la provoquent. Pour des raisons de méthodologie, ces deux interrogations ont fait l'objet de cette première section. Cependant, définir la nature et la spécificité canoniques de la dispense et en déterminer les éventuelles causes, cela doit être considéré comme un premier moment dans cette démarche épistémologique. Celle-ci doit établir la rationalité au Moyen Âge de la dispense et spécifier ses auteurs. Il s'agit de nous poser la question pour cette époque et pour les époques suivantes, y compris pour le temps présent : la dispense, comme concept du droit en général et du droit canonique en particulier, est-elle conforme à la pratique de l'Église catholique, répond-t-elle aux exigences de la science juridique à chaque époque ultérieure et aujourd'hui ? Considérée comme portant atteinte à la loi générale et répondant aux exigences liées au principe de la juridiction, la dispense canonique est-elle du domaine du pouvoir législatif ? Ces questions dépassent le seul cadre du droit canonique médiéval. Et pourtant, pour y répondre, nous ne pouvons nous référer qu'au *Dictum gratiani* qui est notre principale source dans ce troisième chapitre. C'est ce qu'il nous faut à présent mettre en lumière.

## Section deuxième
## De la rationalité juridique de la dispense canonique.

Nous venons d'évoquer, à la fin de la section précédente, la théorie de la cause de la dispense canonique. Nous avons relevé, chemin faisant, que la dispense, restant sauf le pouvoir discrétionnaire de l'autorité compétente en la matière, est justifiée par une cause juste. La tentation est bien réelle, après ces analyses, de généraliser cette affirmation. La cause juste, à elle seule, ne saurait justifier toutes les dispenses susceptibles d'être accordées, à notre humble avis.

La présente section permet de prolonger les réflexions sur ce qui a été dit précédemment. Sous le titre, *de la rationalité juridique de la dispense canonique*, cette section vise à reconsidérer la signification de la dispense canonique chez GRATIEN. Il sera donc question de revenir, dans le cadre du *Decretum gratiani*, sur la rationalité qui doit guider toute dispense en droit canonique, d'une part, et sur deux exigences canoniques, à savoir l'autorité et la compétente de celui qui l'accorde, d'autre part.

Plusieurs questions sont à envisager successivement : en ne considérant que la cause juste de fait, toutes les lois doivent-elles, selon cette condition causale, faire l'objet de dispenses ? Devons-nous croire que toute autorité ecclésiastique peut validement accorder une dispense ? Dans le chapitre deuxième, toutes ces questions ont été abordées, d'une manière ou d'une autre. Elles ont fait l'objet des collections étudiées précédemment, à savoir le *De excommunicatis vitandis, et statutis ecclesiasticis sobrie legendis et Apologeticus* de BERNOLD de Constance, le *Prologue au décret et Panormia* d'YVES de Chartres et le *De consideratione ad Eugenium papam* et le *De Liber de praecepto et dispensatione* de BERNARD de Clairvaux.

Après avoir fixé la signification canonique de la dispense à la première moitié du XII$^{e}$ siècle avec GRATIEN et après avoir déterminé les causes qui peuvent justifier sa concession, il nous paraît nécessaire de nous arrêter à ce qui fait qu'une dispense soit, pour le droit canonique des différentes époques ultérieures, rationnelle.

## Article 1. De la rationalité limitée de la dispense canonique.

Parler de la rationalité, c'est explorer un concept qui, en lui-même, évoque plusieurs sens. Au XXI[e] siècle, les scientifiques de divers ordres, philosophes, sociologues, psychologues et juristes, considèrent la question de la rationalité comme le fondement de toute discipline du savoir. Considérée dès lors comme concept de la science juridique, la dispense doit répondre aux exigences de la rationalité de tout concept scientifique.

Afin de souligner le cadre de l'emploi du mot rationalité dans cet article, il importe de préciser qu'il ne s'agit pas de celle des sciences modernes[733]. C'est plutôt celle des canonistes médiévaux[734]. C'est celle envisagée au XIII[e] siècle, dans la célèbre définition de saint Thomas d'Aquin (1225-1274) : « *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* »[735].

### §. 1. De la rationalité : signification du mot et de son expression dans le *Decretum gratiani*.

L'histoire de la genèse des droits[736] décrit la ''rationalité'' en fonction de son rapport à un contexte culturel ou historique. La rationalité est en quelque sorte en dialogue d'exigence avec des systèmes juridiques. Elle est de l'ordre de la pensée et de l'action. La rationalité évolutive a toujours étayé chaque étape de la canonicité. La rationalité appartient au fondement de la norme et de ses exceptions. La rationalité s'inscrit dans une démarche de création de la loi, pour rendre possible le gouvernement d'une société et d'une communauté qui entendent être raisonnables. Elle contribue à ajuster les moyens aux fins ; elle suppose donc un objet qui peut être un fait social, une loi réglant un comportement, une conduite à tenir, un objectif à atteindre selon ce que la loi prescrit. Or, lorsque les deux premiers, c'est-à-

---

[733] Voir par exemple Max WEBER, *Sociologie du droit*, introduction et traduction par Jacques GROSCLAUDE et Philippe RAYNAUD, Paris, PUF, 1988 ; Bjarne MELKEVIK, *Horizons de la philosophie du droit,* Laval, Harmattan, PULav, (Coll. *Dikè*), 1998 (voir surtout les p.27-32) ; Michel COUTU, *Max Weber et les rationalités du droit,* Paris, LGDJ, 1995.

[734] Cf. André TCHERNIA et alii, « Autour de la rationalité antique », dans *Topoi Orient-Occident,* Lyon, n°12-13, 2005, p. 259-314.

[735] La loi est « une ordonnance de raison en vue du bien commun établie et promulguée par celui qui a charge de la communauté. » Cf. *ST.* I[a]-II[ac] Qu. 90 art. 4.

[736] Voir sur cette question Jean GAUDEMET, *Les naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit,* 4[e] éd., revue par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Paris, Montchrestien, 2006.

dire l'objet et la loi ne peuvent permettre d'accomplir le troisième, la finalité, la démarche juridique devient pour le moins irrationnelle.

De fait, l'irrationalité rend la loi promulguée inapplicable. Les exceptions à la loi pour des cas particuliers font partie de la démarche rationnelle. Elles sont en principe en corrélation avec la recherche de la justice. Des sociétés qui s'organisent juridiquement sans respect de l'équité, ni du bien commun, ni de la dignité humaine font preuve d'une rationalité qui contredit l'éthique tant humaniste que chrétienne, alors que le droit canonique se veut humaniste et chrétien. Et ceci ne peut être envisagé autrement, car le but de toute norme canonique est l'établissement et le maintien de la justice. Les exceptions envisagées dans l'observance de la loi doivent être rationnelles. La dispense, sans être une source du droit objectif, est soumise à la rationalité qui guide cet agir juridique. Or, il faut admettre que la rationalité tient compte non seulement de la nature de la loi à dispenser mais aussi de la spécificité de la communauté pour laquelle elle a été promulguée.

Revenons à notre hypothèse. Au XII$^{e}$ siècle, le droit canonique connaît, parmi ses catégories juridiques, la dispense. Son usage canonique donne lieu à des réflexions tant des canonistes eux-mêmes que des théologiens. D'ailleurs, entre ces deux disciplines, droit canonique et théologie, la distinction, à l'époque médiévale, n'est pas nette. De plus, les médiévaux héritent de la Tradition chrétienne antique plusieurs théories tant sur le plan théologique que canonique. La dispense fait partie de cet héritage antique. Il était donc normal, sous une ère nouvelle, de poser la question de sa rationalité. La première manifestation de cette recherche est, avions-nous dit, la fixation de la notion de la cause. Il se révèle qu'à des causes purement pastorales se sont ajoutées des causes canoniques. À des causes pour la recherche de la paix, utile pour la cohésion sociale et l'unité de l'Église et de l'empire, ont été proposées en outre des causes qui tiennent compte de chaque cas en présence et pour lequel la dispense est demandée ou est accordée.

De l'avis de plusieurs canonistes modernes[737], GRATIEN a emprunté massivement les théories du droit et de la loi à ISIDORE de Séville (636)[738]. Ce dernier est l'un des auteurs qui

[737] Pour plus de précisons sur cette affirmation, voir Jean GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», *RDC*, t. I/1, mars 1951, p. 11.

élabore une doctrine des sources du droit, conforme à la tradition juridique de son temps.[739] Par contre, il serait trop osé d'entreprendre, dans le cadre de cette thèse, une analyse sur la conception gratienne de la loi. Dans le but de comprendre la rationalité de la dispense, nous y faisons une allusion partielle.

Dans le *Decretum*, citant dans la plupart des cas les *Étymologies* d'ISIDORE de Séville[740], GRATIEN définit clairement les notions fondamentales du droit, celles du *Ius naturale,* de *leges divinae* et *humanae,* de *fas et ius*, de *ius* et *lex,* de *mos*, de *consuetudo*. Il propose en outre la classification générale du droit en *ius naturale, civile gentium, militare, publicum, quiritium.* Il traite ensuite des sources du droit positif ecclésiastique (*canon* et *regula*).[741] Il pose enfin un certain nombre de questions essentielles sur la loi.

Toutes les lois sont soit divines, soit humaines. Presque toute la D.1 développe une argumentation sur la base de cette affirmation. Les lois divines y sont fondées sur la nature ; les lois humaines sur les mœurs. GRATIEN appelle *fas* la loi divine et droit la loi humaine (can.1).[742] Cette dernière est établie sur les lois et sur les mœurs. La loi est une constitution

---

[738] On ignore la date exacte et le vrai lieu de sa naissance (vers 560) : les précisions données plus tard par les auteurs espagnols ne sont que des conjectures. L'on sait par ailleurs que ses parents étaient des catholiques de race hispano-romaine. Son père Sévérin dut occuper un rang distingué à Carthagène. Lors de l'invasion d'Agila, roi des Wisigoths, en 549, Sévérin dut fuir sa cité d'origine, ruinée par les Goths ariens. Il se refugia à Séville. Le père et la mère, morts peu après, avaient confié aux soins des deux ainés (Léandre et Florentine) les plus jeunes (Fulgence et Isidore). Devenu orphelin, Isidore fut élevé par son frère Léandre, qui devint archevêque de Séville. Il remplaça son frère sur le siège de Séville. ISIDORE, qui avait profité de son séjour dans les écoles monastiques, comprit l'importance de l'instruction et de l'éducation pour le clergé. Très renommé pendant sa vie, ISIDORE est resté l'une des gloires de l'Espagne. Sans être un homme de génie, il fut un grand érudit. Il connaissait une grande partie des œuvres de l'Antiquité sacrée et profane et il y puisa, à pleines mains, transcrivant textuellement, au fur et à mesure de ses multiples lectures, tout ce qui lui paraissait digne d'être retenu. Durant son long épiscopat, ISIDORE composa un grand nombre d'ouvrages, dont quelques-uns ne sont point parvenus jusqu'à nous. Le plus long et le principal ouvrage est les *Etymologiæ*. Il meurt le 4 avril 636. Cf. Raoul NAZ, « Isidore de Séville », dans *DDC*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 66-74 ; *DTC*, t. VIII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 98-111.

[739]Tout en dégageant l'originalité de l'œuvre de GRATIEN, Jean GAUDEMET relève les éventuelles influences qu'il aurait subies par rapport aux théories de ses prédécesseurs, notamment celle d'YVES de Chartres. D'après l'édition d'Emil FRIEDBERG, GRATIEN a eu énormément recours à ISIDORE de Séville pour exposer sa conception de la loi. Les notes qui suivent le montrent mieux. Cf. Jean GAUDEMET, «La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien», *art. cit.*, p. 5-32

[740] Voir ISIDORE de Séville, *Etymologiarum, PL.*, t. LXXXII, col. 74- 728.

[741] D.3. c.1-2: «*Canon grece, latine regula nuncupatur.*» (Can. 1) (Le canon pour le grec est déclaré solennellement règle pour le latin), «*Regula dicta est eo quod recte ducit, nec aliquando aliorsum trahit. Alii dixerunt regulam dictam, uel quod regat, uel normam recte uiuendi prebeat, uel quod distortum prauumque est corrigat.*» Cf. ISIDORE de Séville, *Etymologiarum*, V, 2, *PL*., t. LXXXII, col. 193.

[742] « *Omnes leges aut diuinae sunt, aut humanae. Diuinae natura, humanae moribus constant, ideoque he discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. §. 1. Fas lex diuina est: ius lex humana. Transire per agrum alienum, fas est, ius non est*. »

écrite (can. 3).[743] La coutume est un droit établi par les mœurs et est tenue pour une loi. Elle doit être suivie à défaut de loi écrite (can. 5)[744]. Le droit est divisé en droit naturel, en droit civil et en droit des peuples (can. 6)[745]. Le droit naturel est, selon cette conception, commun à toutes les nations. Il n'est pas fondé sur des constitutions particulières, mais sur les sentiments que la nature inspire en principe à tous les hommes (can. 7)[746]. Le droit civil est un droit que chaque nation ou chaque ville s'est prescrit (can. 8)[747]. Le droit des peuples est observé par toutes les nations (can. 9)[748]. Le droit militaire règle l'ordre que l'on doit suivre pour déclarer la guerre, signer les traités entre les différentes nations, préciser la modalité des soldes de troupes, la dignité des grades, l'honneur des prérogatives (faveurs)… (can.10)[749]. Le droit public concerne les choses sacrées (le sacerdoce sacré) et les magistrats (can.11)[750]. Le droit des citoyens (Romains) est celui qui n'est observé que par les Romains. Le droit public traite des héritiers légitimes, de l'administration, des défenses, protections et de la succession (Can. 12)[751].

---

[743] « *Lex est constitutio scripta*. »

[744]« *Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* » Il faut peut être ici compléter cette définition. La coutume doit être conforme à cette raison ; autrement, elle est tenue pour nulle. Cf. D.8 c.3 (*Mala consuetudo radicitus est euellenda*.); D.8 c.4 (*Veritati et rationi consuetudo est postponenda*.), D.8 c.5 (*Quelibet consuetudo ueritati est postponenda*), D.8 c.6 (*Veritate reuelata, consuetudinem sibi cedere oportet*), D.8 c.7 (*Consuetudo rationi frustra opponitur*.), D.8 c.8 (*Rationem consuetudo impedire non debet*), D.8 c.9 (*Dei ueritatem, non hominum consuetudinem sequi oportet*). Pour justifier cette affirmation, GRATIEN fait appel à quelques *auctoritates* : Augustin, *Contra partem Donati*, 5 ; 6, *CSEL*, LVIII/3, p. 104-105. (repris par YVES de Chartres, *Décret*, 4, 208, *PL*., t. CLXI, col.310D ; ID., *Panormie, 2*, 163, *PL*., t. CLXI, col. 1120C.); Grégoire VII, *Wimundo episcopo Aversano scribit, consuetudinem veritati postponendam esse*, dans *Monumenta Gregoriana*, éd. Philip JAFFÉ, Berolini, 1865, p. 576 (repris par YVES de Chartres, *Décret*, 4, 213, *PL*., t. CLXI, col.311C; ID., *Panormie*, 2, 165, *PL*., t. CLXI, col. 1120D); Cyprien, *Epist. ad Pompeio, contra epistolam Stephani*, 74, 9, *CSEL*., III, II p. 806 ; ID., *Correspondance*, t. II, texte établi et traduit par le chanoine BAYARD, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1962, p. 286; ID., *Epist. caecilio fratri S.*, 62, 14, *CSEL*., III, II, p. 701.

[745] « *Ius aut naturale est, aut ciuile, aut gentium*. »

[746] « *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut uiri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae celo, terra marique capiuntur; item depositae rei uel commendatae pecuniae restitutio, uiolentiae per uim repulsio*. »

[747] « *Ius ciuile est, quod quisque populus uel ciuitas sibi proprium diuina humanaque causa constituit*. »

[748] « *Ius gentium est sedium occupatio, edificatio, munitio, bella, captiuitates, seruitutes, postliminia, federa pacis, induciae, legatorum non uiolandorum religio, conubia interalienigenas prohibita*. »

[749] « *Ius militare est belli inferendi solempnitates, federis faciendi nexus, signo dato egressio in hostem uel commissio; item signo dato receptio; item flagitii militaris disciplina, si locus deseratur; item stipendiorum modus, dignitatum gradus, premiorum honor, ueluti cum corona uel torques donantur; item predae decisio, et pro personarum qualitatibus et laboribus iusta diuisio, ac principis porcio*. »

[750] « *Ius publicum est in sacris et sacerdotibus et magistratibus*. »

[751] « *Ius Quiritum est proprie Romanorum, quod nulli tenent, nisi Quirites, id est Romani. §. 1. In quo agitur de legitimis hereditatibus, de curationibus, de tutelis, de usucapionibus, quae iura apud nullum alium populum repperiuntur, sed propria sunt Romanorum, et in eos solos constituta*. »

Après cet aperçu général des canons de la D.1, GRATIEN rappelle les deux questions du *decretum gratiani* qui attirent notre attention. D'abord celle de la D.3 c.4 sur la fonction assignée à la loi :

> « […] Par contre toute loi ou bien permet quelque chose, [de même] : un homme courageux demande une faveur ; ou bien interdit [ne permet pas], ainsi, il n'est permis à personne de demander en mariage des vierges sacrées ; ou bien encore punit, comme le cas de celui qui aurait commis un meurtre, qu'on le châtie à mort ; en effet, la vie humaine est modérée par une gratification ou par une punition ; ou bien il enseigne des préceptes […] »[752]

La D.3 c.4 met en évidence le caractère contraignant et punitif de toute la loi en général et de la loi canonique en particulier. Cependant, la contrainte qu'exerce la loi sur les sujets pour lesquels elle a été promulguée n'est pas son unique élément essentiel. La loi doit prévoir des clauses qui, soit permettent d'accomplir un acte, soit enseignent, instruisent et éduquent par des préceptes. Mais, contraignante ou permissive, la loi doit être rationnelle.

La deuxième *Distinction* à laquelle nous recourons, est la D.4 p. c.1, rappelle les éléments de la rationalité de la loi. Son rédacteur est convaincu que ce sont en réalité les caractéristiques (ou les qualités) de toute loi :

> « […] par ailleurs dans cette même constitution des lois à [constituer] leur qualité doit être observée au plus haut point, afin qu'ils contiennent en leur sein l'honnêteté, la justice, la possibilité, la convenance […] »[753]

Le premier texte est une *Distinction* qui reprend un extrait d'un texte emprunté à ISIDORE de Séville et le second est un *dictum* de GRATIEN. Mais, placé entre deux *Distinctions* tirées d'ISIDORE de Séville, les D.4 c.1 et D.4 c.2, ce second texte, ce *dictum* a une signification particulière. Il faut ainsi penser d'abord à la D.4 c.1 :

> « Au contraire les lois sont faites de telle sorte que l'audace humaine soit contenue par la crainte de celles-ci [des lois], que l'innocence demeure entière parmi les pervers, et contre ces mêmes malhonnêtes, une fois le châtiment administré, que la faculté de nuire soit réfrénée »[754].

---

[752] D.3 c.4 : «*Omnis autem lex aut permittit aliquid, ut: uir fortis petat premium; aut uetat, ut: sacrarum uirginum nuptias nulli petere liceat: aut punit, ut: qui cedem fecerit, capite plectatur; eius enim premio aut pena uita moderatur humana; aut precipit,…*»

[753] D.4 p. c.1: «*…Preterea in ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est obseruanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, conuenientiam. »*

[754] D.4 c.1 : « *Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coherceatur audacia, tutaque sit inter improbos inocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* »

Vient ensuite la D.4 c.2 :

> « Au contraire, il y aura une loi honnête, juste, possible, selon la nature, selon l'habitude d'une patrie, convenant à un lieu et à une époque définie, nécessaire, utile, tout aussi manifeste, pour qu'elle ne recèle point quelque inconvénient, par absurdité, d'aucune commodité particulière, mais édictée pour l'utilité commune des citoyens ».

Le commentaire de GRATIEN, à la D.4 p. c.1, renforce donc l'idée selon laquelle, non seulement la loi doit, pour sa rationalité, répondre à certaines caractéristiques, mais aussi sera toujours située et appréciée par rapport à une époque déterminée. Pour faciliter son application, elle s'accordera aux habitudes d'une communauté ; ce qui éclaire la notion de la dispense. Cependant, la difficulté, dans la compréhension de la dispense en droit canonique, vient de la nature même de la loi. Celle-ci a un caractère universel. Dans l'application de cette loi à prétention universelle, plusieurs aspects de la vie concrète des communautés pourront échapper à la réglementation : ceux qui, par exemple, relèvent des coutumes et des habitudes locales et qui ne sont pas forcément contraires aux normes communes. D'où l'importance d'un droit particulier. Quoi qu'il en soit, autant ce caractère universel est perçu comme une difficulté dans l'application de la loi, autant il exprime l'importance de la dispense dans le système de la législation ecclésiastique universelle et particulière.

Les caractéristiques ou les qualités de la loi sont donc des éléments de sa rationalité ou, mieux, de l'appréciation de l'importance de la loi. Ce sont les éléments de l'herméneutique juridique dans sa dimension pragmatique. Or, nous savons que, depuis le XI$^{e}$ siècle, la dispense canonique est fondée sur l'interprétation de la loi. Appliquée dans un cas singulier, la dispense canonique modère la rigueur de la loi. L'honnêteté, la justice, la possibilité, la convenance guident l'activité de l'interprète et celle de la concession de la dispense dans divers domaines dans lesquels elle est possible.

Nous sommes donc tentés, au regard de ce qui vient d'être dit, de faire l'hypothèse suivante : les caractéristiques de la loi s'imposent à celles de la dispense. Une dispense rationnelle doit être juste, c'est-à-dire basée sur une cause juste, sur la rationalité de sa cause. D'où cette affirmation de la C.1 q.7 a. c.7 : « *Cessante necessitate, debet cessare, quod urgebat* »[755]. La dispense cesse quand l'urgence pour laquelle elle a été accordée disparaît,

[755] Cf. *Supra*, p. 203 (note 727: C.1 q.7 a. c.7).

c'est-à-dire si elle n'est plus juste, compte tenu de la situation nouvelle du bénéficiaire. Cela obéit au principe de rationalité, tant au Moyen Âge qu'au XXI^e^ siècle.

Mais la rationalité reconnue à la dispense canonique du Moyen Âge et depuis lors expression du XX^e^ siècle est une rationalité limitée[756]. Nous utilisons cette expression des sciences économiques modernes pour interpréter le type de rationalité de la dispense canonique dans l'œuvre de Gratien. Bien que relevant de la science du XX^e^ siècle, l'utilisation de la notion de rationalité limitée n'est pas ici malencontreuse. GRATIEN forge à son époque une catégorie canonique de la dispense qui intéresse la rationalité limitée conceptualisée, elle, au XX^e^ siècle.

**§. 2. De la rationalité limitée.**

Nous savons que le bien des âmes est, pour toute l'histoire chrétienne, le principe fondamental du droit de l'Église et de toute action ecclésiale. L'efficacité de ces moyens pour atteindre ce but reste inhérente aux époques historiques et aux circonstances. C'est dire qu'il ne suffit pas que les lois soient justes, encore faut-il, comme affirmé plus haut, qu'elles soient en harmonie avec l'époque et le lieu où elles sont appliquées. Et ce raisonnement n'est pas forcement moderniste. Les situations historiques et géographiques, c'est-à-dire les circonstances de temps et de lieux, sont importantes pour l'appréciation des causes des dispenses. Les décisions de l'autorité en matière de dispense sont soumises à divers facteurs à chaque époque.

La nature de la loi peut limiter le champ d'action de la dispense. Avec GRATIEN au XII^e^ siècle, la D.14 c.2 énonce le principe de cette limite :

> « De même que certaines choses ne peuvent être [abattues, changées] abandonnées par aucune raison, de même beaucoup doivent être régulées [modérées] en fonction des besoins

[756] La notion de la rationalité limitée a été introduite en sociologie et en micro-économie par l'économiste américain Herbert Alexander SIMON (1916-2001). Sa théorie oppose la rationalité limitée et le niveau d'aspiration et de satisfaction. Il donne une nouvelle vision de la structure de la prise de décision, applicable à toutes les organisations, fournissant ainsi une base à l'intégration de l'ensemble des sciences sociales. Herbert Alexander SIMON remarque que les individus prennent leurs décisions sous l'influence de nombreux facteurs, parmi lesquels la raison, le sens de l'équité, la loyauté, l'expérience, la tradition et l'habitude. Voir Herbert Alexander SIMON, *Les organisations, problèmes psycho-sociologiques*, traduction de Jean-Claude ROUCHY et Michel CROZIER, Paris, Dunod, 1991. Voir spécialement le chapitre III sur l'influence des motivations sur les décisions au sein de l'organisation, p. 34-82.

> du moment ou bien en considération des âges de la vie ; Il faut toujours poser la condition que, dans ce qui est douteux [a été incertain] ou obscur, nous sachions suivre quelque chose qui n'aille à l'encontre ni des préceptes de l'Évangile, ni des jugements des Saints Pères »[757].

Cette *Distinction* de GRATIEN provient d'un extrait de la lettre du Pape Léon I^er^ (440-461) à Rustique, évêque de Narbonne[758]. Elle renvoie à des notions connues par les médiévaux, canonistes et théologiens, celles des lois dispensables et non dispensables, ou immuables. Une fois de plus, GRATIEN, citant le Pape Léon I^er^, montre que, dans l'esprit de la réforme grégorienne, il était impérativement important de tenir compte de l'origine de la loi à dispenser. La distinction entre les lois dispensables et les lois immuables, celle-ci ne pouvant souffrir d'aucune dispense, s'imposait de soi. Pour GRATIEN, les lois dispensables sont justifiées par le besoin du temps, la nécessité du temps, et celles immuables sont constituées par des préceptes évangéliques.

La distinction de GRATIEN entre des lois de deux catégories, dispensables et immuables, n'est pas nouvelle. Le précédent chapitre de notre étude y avait déjà fait mention pour les périodes antérieures de l'histoire du droit canonique. Nous le reprenons, non comme un simple rappel, mais comme une notion fondamentale qui structure, dans le *Decretum gratiani*, la théorie de la dispense canonique. En fait, dans la mesure où l'Église, au XII^e^ siècle, cherchait à se doter d'un corps unifié ou cohérent de lois, la réflexion sur les qualifications des différentes lois ne pouvait laisser indifférents ni les moralistes, ni les théologiens, encore moins les canonistes.

Dans le *Decretum gratiani*, la notion de lois immuables évoque celle du *Ius naturale*. La compréhension et le contenu de cette notion ne sont pas toujours faciles à saisir chez GRATIEN. Cela est peut être dû aux nombreuses influences qu'il a subies en essayant de rapprocher diverses théories de droit les unes des autres, dans le but d'une éventuelle harmonisation. La notion de droit naturel mérite une étude exhaustive, à laquelle nous ne

---

[757] Traduction libre de D.14 c.2 : «*Sicut quedam sunt, que nulla ratione conuelli possunt, ita multa sunt, que aut pro necessitate temporum, aut pro consideratione etatum oporteat temperari ; illa semper conditione seruata, ut in his, que uel dubia fuerint aut obscura, id nouerimus sequendum, quod nec preceptis euangelicis contrarium, nec decretis sanctorum Patrum inueniatur aduersum.* »

[758] Narbonne est une commune française située dans le département de l'Aude (elle en est la préfecture) et la région Languedoc-Roussillon. Pour l'historique de cette lettre, voir Claude de VIC et Joseph VAISSETE, *Histoire générale de Languedoc*, t. I, Toulouse, J. –B. PAYA, 1840, p. 275-276. Voir aussi « Rustique », dans M. ACHARD, *Histoire des hommes illustres de la Provence ancienne et moderne*, t. II, Marseille, Imprimerie de Jean MOSSY, 1787, p.184-185.

pouvons nous livrer dans le cadre de ce travail. Le concept de droit naturel a fait l'objet des nombreuses études[759]. Mais, celles-ci n'établissent pas toujours le lien entre le droit naturel et la dispense. Nous osons supposer pourtant que la notion de droit naturel a une incidence sur la perception de la dispense canonique.

Au risque de trop généraliser, ne peut-on pas estimer que de l'Antiquité au Moyen Âge, pour les théologiens comme pour les philosophes, le droit naturel garde le sens d'un droit qui dérive de la nature même d'un être, indépendamment de toute autre considération ? Il désigne ainsi toute recherche objective de normes de droit en fonction des seules caractéristiques propres de l'être humain, indépendamment des conceptions du droit déjà en vigueur dans la société. En ce sens, il s'oppose au droit positif. ARISTOTE va être redécouvert et nourrir l'œuvre de saint Thomas d'Aquin au XIII$^{e}$ siècle. ARISTOTE définissait le droit naturel comme « une règle de justice qui a la même validité en tout lieu et qui ne dépend ni de notre assentiment ni de notre désapprobation »[760]. CICÉRON est relu par GRATIEN dans le contexte de la rédécouverte au XII$^{e}$ siècle. Selon CICÉRON, dans *De re republica* : « Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature ; elle est immuable et éternelle ; ses ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute »[761]. Thomas

[759] Parmi lesquelles nous citons les travaux de Michel VILLEY, *Sources et portée du droit naturel chez Gratien*, Strasbourg, 1954 ; ID., « La nécesité du droit naturel », *STDPP.*, t. IV, 1924, p. 213-265 ; ID., « Deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité », *RHDFE*, 33, 1953, p. 475-497; ID., *Sources et portée du droit naturel chez Gratien*, Strasbourg, 1954 ; ID., « Le droit naturel chez Gratien », *SG.*, t. III, 1955, p. 83-99 ; ID., « Abrégé du droit naturel classique », dans *Archives de Philosophie du droit*, 6 (1961), p. 25-72. Michel VILLEY défend la thèse selon laquelle, le droit naturel tel que décrit par GRATIEN met l'accent sur les sources d'inspiration non pas juridiques mais chrétiennes, c'est-à-dire apostoliques, patristiques ou théologiques. Voir aussi l'Abbé DEVILLE, *Le droit canon et le droit naturel, études critiques*, Lyon, Librairie Briday, 1880 ; Charles BOUCAUD, *Qu'est-ce que le droit naturel?*, Paris, Bloud, 1906 ;Jean GAUDEMET, « La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien », *RDC.*, t. I/1, mars 1951, p. 5-32 ; Raymond F. BEGIN, *Natural law and positive law*, Washington, The Catholic University of America Press, 1959; Josef FUCHS, Arthur LIEFOOGHE, *Le droit naturel : essai théologique*, Paris, Desclée, 1960; Philippe DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, 2$^{e}$ éd., Louvain, Éd. Nauwelaerts, Lille, Giard, 1967 ; ID., « Présentation actuelle du droit naturel », *SG.*, t. XIV, 1967, p.521-537 ; Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, traduit de l'anglais par Monique NATHAN et ÉRIC de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986; Charles CURRAN (dir.), *Natural law and theology*, New York, Paulist press, 1991; Alain SÉRIAUX, *Le droit naturel*, Paris, PUF, (Coll. *Que sais-je ?*), 1993 ; Jean Jacques BURLAMAQUI, *Principe du droit naturel*, Paris, Dalloz, 2007 (Cet ouvrage reprend dans son intégralité le texte de la nouvelle édition revue et corrigée du : *Des principes du droit naturel* [1747] parue en 1756).

[760] Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 4$^{e}$ éd., nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean TRICOT, *op. cit*., p.252.

[761] CICERON, *De republica*, III, 33, texte traduit par Esther BRÉGUET, Paris, Gallimard, 1994, p. 103.

d'Aquin sera celui qui, parmi les scolastiques, inaugure la théorie du droit naturel qui contribuera à forger certaines conceptions modernes du droit naturel.[762]

GRATIEN, à la *Distinction* 1, le *Dictum* précédent le c.1, écrit au sujet du droit naturel :

> « Le genre humain est régi à la fois par le droit naturel et par les mœurs. Le droit naturel est celui qui est contenu dans la loi et l'Évangile, où est demandé (il enjoint) à chacun de faire à l'autre ce qu'il voudrait qu'on lui fît et défend [interdit] d'infliger à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît. D'où le Christ dans l'Évangile dit : ''Tout ce que vous voulez que les autres hommes vous fassent, et vous aussi faites de même à eux. Ceci est en effet la loi du prophète''»[763].

La même affirmation est répétée à la D.5 a. c.1, §2 :

> « Mais quand on dit plus haut que le droit naturel a été compris par la loi et l'Évangile, on découvre maintenant que certaines résolutions contraires à celles qui se trouvent dans la loi, ont été accordées, il ne semble pas que le droit naturel demeure immuable »[764].

Au regard de ces deux citations, force est de constater que GRATIEN identifie le droit naturel au droit divin. Notre thèse n'a pas pour objet de deviner le débat sur cette lecture. Tout au plus, disons que la D.1 a.c.1 que nous venons de citer fait ressortir cet aspect du droit naturel contenu dans la loi (entendons peut-être par là, la loi de Moïse) et les Évangiles.[765] Pour GRATIEN, le droit naturel n'est pas seulement l'œuvre d'un Dieu créateur, il est aussi

---

[762] Cf. *ST.* II$^{a}$-II$^{ae}$ Qu.54 art. 3 obj. 3. Pour lui, le droit naturel est lié au droit divin et est donc institué et voulu par Dieu. Voir un article, relativement ancien, mais qui garde sa pertinence : Dom Odon LOTTIN, « Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs », *ETL.*, t. III, 1926, p. 155-176.

[763] D.1 a. c.1 : « *Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio : "Omnia quecunque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetae."*» (Traduction libre).

[764] Cf. D.5 a. c.1, §2 : «*Sed cum naturale ius lege et euangelio supra dicatur esse comprehensum, quedam autem contraria his, que in lege statuta sunt, nunc inueniantur concessa, non uidetur ius naturale immutabile permanere*.»

[765] À propos du *Ius divinus*, Gabriel Le BRAS note : « Les Canonistes et les légalistes ne s'y trompent pas : les gloses qualifient de *droit divin,* le droit naturel contenu dans la Loi et l'Évangile. Cette remarque tend à réaffirmer l'identification du droit naturel au *ius divinum.* » Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op. cit.,* p. 368. D'ailleurs, le recours aux textes des Écritures chez GRATIEN est remarquable. Dans un de ses articles, Gabriel Le BRAS, relève plus de 460 citations de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cf. Gabriel Le BRAS, « Les écritures dans le Décret de Gratien », *ZSRG.*, t. LXXI, 1938, p. 47-80. Voir aussi Charles LEFEBVRE, « Les Écritures, le Décret de Gratien et les Décrétistes », *AC.*, t. XXI, 1977, p. 39-48. Pour Michel VILLEY, ce qui est dit dans D.1 a. c.1 est une des innovations de GRATIEN. Pour la première fois, écrit-il, un juriste pose en prince l'identité des Écritures avec le droit naturel. Et ce n'est point chez lui une idée passagère. Bien mieux que les canons, évoqués à la suite comme en appui de cette définition première, c'est le *principium* du *Decretum* qui nous livre la pensée vivante de GRATIEN. Cf. Michel VILLEY, « Le droit naturel chez Gratien », *art. cit.*, p.85-86.

explicité immédiatement par Dieu.[766] Cette identification est réaffirmée en des termes précis à la D.9 p. c.11:

> « Le droit naturel n'ordonne que ce que Dieu veut et ne prohibe que ce qu'il interdit. Donc, ce qui est contraire à la volonté divine ou aux écrits canoniques (qui ne prescrivent pas autre chose que les lois divines) est également contraire au droit naturel. Ce qui est soumis aux normes divines est également soumis au droit naturel »[767].

Sans entrer plus avant dans l'argumentation des auteurs antérieurs à GRATIEN sur, notamment, la filiation textuelle[768], ne convient-il pas de noter que selon Michel VILLEY, GRATIEN n'avait fait que résumer un des enseignements les plus traditionnels des théologiens de son temps ? Nous ne nous arrêterons guère à cette question des sources de GRATIEN étudiée par des chercheurs spécialisés en la matière[769].

---

[766] Cf. Michel VILLEY, « Le droit naturel chez Gratien », *art. cit.*, p.85.

[767] D.9 p. c.11 : « *Unde quecumque diuinae uoluntati, seu canonice scripture, seu diuinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale ius preferri oportet. Constitutiones ergo uel ecclesiasticae uel seculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae*. »

[768] Le professeur Jean GAUDEMET a tenté, dans une étude, d'établir cette filiation textuelle de la théorie de sources du droit que l'on trouve chez Gratien, partant des textes du droit romain jusqu'à Isidore de Séville de qui GRATIEN tire presque la totalité de sa doctrine des sources du droit. Cf. Jean GAUDEMET, *La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien, art. cit.*, p. 14-24.

[769] Michel VILLEY qui, comme dit plus haut, étudie cette question du droit naturel, donne quelques brèves indications sur les sources du droit naturel de GRATIEN. Nous nous permettons de donner ici son avis sur cette question. En effet, pour cet auteur, la conception du droit naturel de GRATIEN ne viendrait pas du droit romain. Elle serait en rapport avec des philosophes grecs er romains : CICÉRON, *De natura deorum*, I, 15, 40, traduction nouvelle avec notices et notes par Charles APPUHN, Paris, Librairie Garnier Frères, 1935, p. 43-47; SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, 7, I, *Omnia opera quæ vulgo exstant sub nomine L. A. SENECÆ, pars prima*, *Opera philosaphica*, Vol. II, Pariis, Colligebat Nicolaus Eligius Lemaire, 1827, p. 472-473 ; LACTANCE, *Divinarum. Institutionum*, I, 15 *CSEL.*, *XIX*, I, 17. Voir aussi LACTANCE, *Institutions divines*, I, 5, 15, introduction, texte critique, traduction et notes, par Pierre MONAT, Éd. du Cerf, 1986, p. 58-73. Elle aurait subi l'influence de la terminologie Stoïcienne. GRATIEN serait aussi influencé indirectement par la pensée patristique : Tertullien, *De corona*, *6*, *PL.*, t. II, col. 87B-88B ; Origène, *Contra Celsum*, V. 37-40, traduction, introduction et notes d'Henry CHADWICK, Cambridge, At the University Press, 1953, p. 292-296 ; AMBROISE, *De fuga saeculi*, 3, 15, *CSEL.*, XXXII, II, p. 175 : « *Lex autem gemina est naturalis in corde, scripta in tabulis. Omnes ergo sub lege, sed naturali, sed non est omnium, ut unusquisque sib ilex sit, ille autem sib ilex est qui facit sponte quae legis sunt et in corde suo scriptum opus legis ostendit…* »; Augustin, *Contra Faustum manichæum*, 19, 2, *PL.*, t. XLII, col. 347-348 : « *Sunt autem legum gene tria : unum quidem Hebraeorum, quod peccati et mortis Paulus appelat. Aliud vero Gentium, quod naturale vocat…Tertium vero genus legis est veritas, quod perinde significans Apostolus dicit : Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavitt me a lege peccati et mortis* ». Ces Pères commentent très souvent l'épitre de saint Paul aux Romains (2, 14s) qui compare la loi naturelle des Gentils, inscrite dans le cœur de chacun, et la loi écrite des juifs. Quand les Pères emploient le terme *lex naturalis*, ce serait presque toujours dans l'esprit de saint Paul et en lien avec le salut. Cette doctrine patristique n'aurait pas inspiré directement la notion du droit naturel de GRATIEN. Il faut peut être voir une influence probable de la théologie du début du XII$^{e}$ siècle. Pour Michel VILLEY, les théologiens médiévaux reproduisent, en la systématisant, la doctrine fondamentale qui remonte à l'Épitre de saint Paul citée plus haut : Dieu a donné à l'homme dès l'origine (*ab exordio rationalis creaturæ*) une loi morale, une loi qui conduit au salut. Ensuite, Dieu a cru bon après le péché, de la préciser sous la forme de la loi juive écrite, du moins dans la partie morale, puis de la restaurer et de l'accomplir en Christ. Il est possible de le lire en synthèse chez ABÉLARD, *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Chrsitianum*, texte de Rudolf THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1970, n°2220, p. 124. Pour Michel VILLEY, la théorie d'HUGUES de Saint Victor a eu une influence déterminante sur GRATIEN. En conclusion, dit Michel VILLEY, tout porte à croire que GRATIEN a recueilli chez les théologiens de son temps, et

Cette conception du droit naturel de GRATIEN est très souvent reproduite par les réformateurs. Elle a en outre inspiré les théories modernes sur le droit naturel. Signalons cependant que l'originalité de la théorie gratienne se trouve dans le fait que, pour la première fois, un *juriste* identifie l'Écriture au droit naturel[770]. Plusieurs *dicta* reviennent sur cette idée initiale de GRATIEN[771]. Et l'ensemble des vingt premières *Distinctions* est dominé par la croyance dans le primat du droit naturel. Parce que le droit naturel est confirmé par la révélation, GRATIEN montre sa supériorité sur toute constitution humaine [772]et toute coutume[773]. C'est cela qui justifie, semble-t-il, la place importante que GRATIEN accorde aux saintes Écritures dans son *Decretum*[774].

Pour GRATIEN, le droit naturel est un droit rationnel inscrit dans la conscience de chacun. Le droit naturel, parmi tous les droits, a la primauté de temps et de dignité. Il est au début de la création rationnelle et ne varie pas avec le temps[775]. Il est, en ce sens, aussi vieux que l'homme, puisqu'il naît avec la raison humaine. Les lois humaines (*ius consuetudinis*), au contraire, n'apparurent que lorsque les hommes commencèrent à se grouper en cités[776].

---

non chez les juristes, la notion de droit naturel. Cf. Michel VILLEY, « Le droit naturel chez Gratien », *art. cit.*, p. 88-94.

[770] Michel VILLEY, « Le droit naturel chez Gratien », *art. cit.*, p. 85.

[771] Il s'agit notamment des *Distinctions* 5 ; 8 ; 9 ; 13 ; 20.

[772] Cf. C'est ce qui se dégage du dictum de la D.8. a. c.1 : «*Iure diuino omnia sunt communia omnibus : iure uero constitutionis hoc meum, illud alterius est*.» ; D. 8 c.2 : «*Aduersus naturale ius nulli quicquam agere licet*.» (Il n'est permis à personne d'entreprendre quoi que ce soit contre le droit naturel). S'appuyant sur les autorités des Pères, GRATIEN confirme la supériorité du droit naturel aux D.8 c.4 et D.8 c.5 et D.9 a. c.1 : «*Leges principum naturali iuri preualere non debent*.» (Les lois des princes ne doivent pas prévaloir au droit naturel)

[773] Cf. D.8 p. c.1 : «*Dignitate uero ius naturale simpliciter preualet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim uel moribus recepta sunt, uel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint aduersa, uana et irrita sunt habenda*.» (En vérité, par dignité, le droit naturel prévaut simplement sur la coutume et la constitution. En effet, [certains] sont contenus soit dans les mœurs, soit dans les écrits. Si elles sont contraires au droit naturel, elles sont tenues pour nulles et sans effet. » (Traduction libre).

[774] On lira avec profit l'article de Gabriel Le BRAS, « Les écritures dans le Décret de Gratien », *art. cit.*, p. 47-80. En ce sens, Raymonde FOREVILLE précise qu'avant la fin du XII[e] siècle, le droit canonique était une partie intégrante de l'enseignement théologique. C'est la période où l'Écriture est utilisée sous forme de citations comme légitimation des affirmations juridiques. Jusqu'à la fin du XII[e] siècle, le droit canonique est en quelque sorte une théologie de l'obéissance, il demeure explicitement imprégné par l'Écriture sainte. Il continue à chercher des modèles institutionnels ou juridictionnels dans l'Écriture. Cf. Raymonde FOREVILLE, « Le recours aux sources scripturaires. A quel moment de l'histoire l'Écriture a-t-elle cessé d'être source directe du droit de l'Église? », *AC.*, t. XXI, 1977, p. 49 et 50.

[775] «*Naturale ius inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate. Cepit enim ab exordio rationalis creaturae, nec uariatur tempore, sed immutabile permanet*.»

[776] Cf. D.1 c. 7.Voir aussi Jean GAUDEMET, « La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien », *art. cit.*, p. 25.

Ainsi compris, en général, le droit naturel ne varierait pas selon le temps et reste immuable : « *ius naturale immutabile permanere* »[777]. La justification serait, comme dit précédemment, que le droit naturel est inscrit dans le cœur de chacun. Est-il la loi divine ? En tout cas, parce que la révélation divine passe par les Saintes écritures, elle l'emporte sur toutes les lois et sur toutes les constitutions humaines. Par conséquent, le droit naturel rend nulle toute disposition qui lui serait contraire et ne saurait faire l'objet d'aucune dispense : «*Item aduersus naturale ius nulla dispensatio admittitur*…»[778] Nous trouvons là une de ces limites qu'il faut retenir lorsque nous parlons de la rationalité de la dispense ecclésiastique.

En réalité, il nous semble que les propos de GRATIEN sur l'immutabilité du droit naturel doivent être nuancés. Dans la D.6 p. c.3, il affirme que le contenu de la loi et de l'Évangile ne correspond pas intégralement au droit naturel[779]. Ce qui par ailleurs établit, pour peu qu'on puisse y croire, une distinction entre le droit naturel et la loi révélée. Devons-nous, pour cette raison, conclure à leur contingence ? Nous ne voulons pas ici émettre l'hypothèse qui veut que le droit naturel soit considéré comme dispensable. Toutefois, dans la loi comme dans les Évangiles, l'on trouve plusieurs perceptes moraux[780]. Le droit naturel pourrait ainsi subir des modifications lorsqu'il est considéré comme précepte moral[781].

---

[777] Cf. D.5 a. c.1, §2.
[778] Cf. D.13 a. c. 1.
[779] D.6 p. c. 3 : « *In lege et evangelio naturale ius contenetur*... ». C'est d'ailleurs la position de Michel VILLEY : « GRATIEN ne dit nullement que le droit naturel soit l'Évangile ni l'Écriture, ainsi que l'ont compris trop de commentateurs, tronquant abusivement le texte du *principium*. GRATIEN sait bien que le droit naturel est plus ancien que l'Écriture, donc distinct par essence... Entre l'Écriture et le droit naturel, il y a seulement concordance ». Michel VILLEY, « Le droit naturel chez Gratien », *art. cit.,* p.95. Voir aussi Dom Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. II, Louvain, Abbaye du Mont César, 1948, p. 89.
[780] D.6 p. c.3 : « *... non tamen quecumque in lege et evangelio inveniuntur, naturali iuris coherere probantur. Sunt enim in lege quendam moralia...* » Sans doute, GRATIEN soutient dans cette Distinction autre chose que celle affirmée à la D.1 c.1. Il convient de dire qu'au XII^e^ siècle, comme pour le concept de *dispensatio*, la notion de droit naturel n'est pas fixée. Il aura fallu attendre au XIII^e^ siècle THOMAS d'Aquin (1225-1274) pour que plusieurs questions relatives au droit naturel restées sans réponse adéquate soient abordées dans sa Somme Théologique. C'est le cas, par exemple, de la question de l'universalité du droit naturel. THOMAS d'Aquin dit : « Il est dit en effet dans le Décret [de GRATIEN] que ''le droit naturel est celui qui est contenu dans la Loi et dans l'Évangile''. Mais cette loi n'est pas commune à tous; puisqu'il est dit dans l'épître aux Romains (Rm. 10,16): « Tous n'obéissent pas à l'Évangile. » La loi naturelle n'est donc pas unique chez tous. Ce qui est conforme à la loi est déclaré juste », selon le livre des Éthiques [ARISTOTE]. Mais dans le même livre il est affirmé que rien n'est juste pour tous au point d'exclure toute diversité. Par conséquent, la loi naturelle n'est pas la même chez tous. » (*ST*, I-II Qu. 94 a.4 ob. 1 et 2). Il faut donc dire que la loi naturelle est identique pour tous dans ses premiers principes généraux, tout autant selon sa rectitude objective que selon la connaissance qu'on peut en avoir. Quant à certaines applications propres, qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est identique pour tous dans la plupart des cas.Toutefois, dans un petit nombre de cas, elle peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers (de la même façon que les natures soumises à la génération et à la corruption manquent leurs effets dans un petit nombre de cas, à cause

En revanche, l'identification du droit naturel à la Loi et à l'Évangile posée par GRATIEN dans le D.5 a. c.1, §2 soulève un problème pour l'interprétation de la Loi. En effet, certaines lois mosaïques ne sont plus d'application. Comment alors justifier leur immutabilité ? GRATIEN admet que le droit naturel est dans la Loi mais pas dans toute la loi mosaïque. Il fait la distinction entre la *moralia* et la *mystica*. Ainsi :

> « Le droit naturel est contenu dans la Loi et l'Évangile. Cependant quelques-uns ne se trouvent pas dans la Loi et l'Évangile, ils sont approuvés qu'ils concordent avec le droit naturel. Quelques *morales* sont dans la Loi, comme : tu ne tueras pas et les autres, comme c'est naturel [comme aussi] quelques percepts mystiques des sacrifices, et les autres [qui] leurs sont semblables. Les préceptes moraux se tournent vers le droit naturel et pour cette raison ne montrent pas avoir reçu de changement. Mais les préceptes liés au culte (*mystiques*), autant, superficiellement, on voit bien qu'ils sont étrangers au droit naturel, autant, au niveau de la compréhension de la morale, on les trouve liés à lui ; et par là, même si superficiellement ils semblent avoir été changés, pourtant, au niveau de la compréhension de la morale, on voit bien qu'ils ne connaissent pas le changement »[782].

Pour GRATIEN, Il y a, dans l'Ancien Testament, des *moralia*, c'est-à-dire des préceptes de droit naturel qui sont immuables et des *mystica,* étrangers au droit naturel et donc transitoires.

De même, la D.13 a. c.1 semble proposer une dispense éventuelle de la loi naturelle lorsqu'elle est motivée par le choix entre deux maux. Il affirme : «De même contre le droit naturel aucune dispense n'est admise ; à moins qu'il n'arrive que deux maux pressent

---

d'empêchements). Elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance; c'est parce que certains ont une raison faussée par la passion (ST, I-II Qu. 94 a.4 s. c).

[781] A ce sujet, la D.5 révèle cette différence à faire entre le droit naturel et les préceptes moraux d'une part et les préceptes mystiques (selon le terme même du *Decretum*), d'autre part. De cette distinction à établir, la D.5 donne plusieurs exemples de ce qu'on pourrait appeler un adoucissement à la prescription générale : Grégoire Le Grand permet aux femmes chrétiennes d'entrer dans l'Église, pour y rendre grâce au Seigneur, aussitôt après la naissance de leurs enfants ; alors que cette entrée était défendue aux juives avant trente-trois jours après la naissance d'un garçon et avant quarante-six jours après la naissance d'une fille (Lv. 12, 1-8). Cf. D.5 c.2 « *Si mulier eadem hora, qua genuerit, actura gratias intrat ecclesiam, nullo pondere peccati grauatur; uoluptas etenim carnis, non dolor in culpa est. In carnis autem commixtione uoluptas est, in partu uero prolisb gemitus.Unde ipsi primæ mulieri dicitur: "In doloribus paries". Si itaque enixam mulierem prohibemus intrare ecclesiam, ipsam ei penam in culpam uertimus.* » Aussi D.5 c.4 : « *Ad eius uero concubitum uir suus accedere non debet, quousque qui gignitur ablactetur.* » De même Grégoire I[er] permet aux femmes qui ont leurs règles de s'approcher de la Sainte communion, bien qu'il loue en même temps celles qui s'abstiennent par respect (voir l'interdiction dans Lv. 15, 19-33).

[782] D.6 p. c. 3: « *In lege et euangelio naturale ius continetur; non tamen quecunque in lege et euangelio inueniuntur, naturali iuri coherere probantur. Sunt enim in lege quedam moralia, ut: non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrifitiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mistica uero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena, quantam ad moralem intelligentiam, inueniuntur sibi annexa; ac per hoc, etsi secundum superficiem uideantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentium mutabilitatem nescire probantur*.» Cf. aussi Gabriel LE BRAS, « Les Écritures dans le Décret de Gratien », *Z.S.S.*, 1938, p 57-58.

tant l'homme qu'il faut nécessairement choisir l'un d'entre eux »[783]. Il s'appuie sur le Can.2 du VIII[e] concile de Tolède (653) repris à la D.13 c.1 :

> « De deux maux il faut choisir le moindre. Bien qu'il faille se prémunir contre deux maux, pourtant si la nécessité devant un danger nous a contraint à tolérer l'un d'eux, nous devons envisager celui qu'il nous est moins nocif de contracter. Recherchons, grâce à la finesse de l'intelligence pure, lequel des deux est plus léger, lequel est plus lourd. En effet, quand nous sommes contraints à nous parjurer, sans doute nous offensons le Créateur, mais seulement nous nous salissons. Vraiment, lorsque nous accomplissons les torts que nous nous sommes engagés d'accomplir, nous méprisons les commandements de Dieu, nous nuisons à nos proches avec une cruauté sacrilège, et nous nous transperçons nous-mêmes par le glaive plus cruel encore [que] la mort. D'un coté nous périssons deux fois sous l'effet de nos péchés, de l'autre, nous mourons une troisième fois assassinés »[784].

Cette affirmation ne peut être considérée comme propre à GRATIEN. Elle est à situer dans la Tradition même de l'Église. Le principe du moindre mal était bien connu à l'époque de GRATIEN. Déjà Saint Augustin (354-430) et Grégoire le Grand (590-604) y faisaient allusion dans certains de leurs écrits[785]. La décision qui s'inspire du moindre mal n'est pas arbitraire. Elle doit être, comme pour la dispense de toute loi, justifiée par la nécessité des choses.

---

[783]D.13 a. c.1 : « *Item adversus naturale ius nulla dispensatio admittitur ; nisi forte duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi*.»

[784] D.13 c.1 : « *Duo mala, licet cautissime sint precauenda tamen si periculi necessitas unum ex his temperare compulerit, id debemus resoluere, quod minori nexu noscitur obligari. Quid autem leuius ex his, quidue grauius sit, purae rationis acumine inuestigemus. Etenim dum peierare compellimur, creatorem quidem offendimus, sed nos tantummodo maculamus. Cum uero noxia promissa complemus et Dei iussa contempnimus et proximis impia crudelitate nocemus, et nos ipsos crudeliori mortis gladio trucidamus. Illic enim dupplici culparum telo perimimur, hic tripliciter iugulamur.* ». Le Concile de Tolède de 653 avait pour but de remédier aux abus qui s'étaient glissés dans le gouvernement ecclésiastique et dans le gouvernement civil. Le Can. 2 auquel renvoie GRATIEN porte sur la dispense du serment contre les rebelles, et la faculté de leur pardonner. Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. X, col. 1212B : « *…Quid ergo…* ».

[785] Augustin, *De mendacio* 18, 38, *PL*., t. XL, 513 ; BA 2, 328-329 : « Admettre qu'on peut faire le mal pour en éviter un plus grand, c'est mesurer le mal non plus sur la règle de la vérité, mais sur la cupidité et l'usage, chacun estimant comme plus grave le mal qui lui fait le plus d'horreur, et non celui qu'il doit, en réalité, le plus fuir. Cette disposition vicieuse vient tout entière de la perversion de notre amour » ; ID., *Sermones de Scripturis*, «*Sermo 9 de decem chordis* », 3, 3, *PL*., t. XXXVIII, 77 ; ID., *De coniugiis adulterinis*, 2, 15, *PL*., t. XL, 481 ; BA 2, 212-215. ; ID., *De libero arbitrio* I 6, 13, *PL*., t. XXXII, 1228 ; Grégoire le Grand, *Moralia*, 32, 20, 39, *PL*., t. LXXVI, 659A. Après GRATIEN, le principe du choix entre deux maux fera l'objet de plusieurs réflexions, non seulement sur le plan juridique mais aussi moral. Cf. notamment Innocent III (1160-1216), *X*, 186, *Lettre au patriarche de Jérusalem*, *PL*., t. CCXV, 1280C. ID., *Mysteriorum Evangelicae legis et sacramenti Eucharistiae*, *PL*., t. CCXVII, 865D ; Pie XII, « *Discours Ci riesce aux juristes catholiques italiens* », 6 décembre 1953, dans *La liberté religieuse*, Solesmes 1989, p. 247-249 ; ALPHONSE de Liguori (1696-1787), *Theologia moralis*, t. I, lib. 2, tract. 3, cap. 2, dub. 5, art. 2, no 57-58, éd. critique Léonard GAUDÉ, Typographie Vaticane, Rome 1905, tome 1, p. 353-355 ; ID., *Le grand moyen de la prière*, Saint-Paul, Versailles 1998, p. 53 et 225-226 ; ID., *Bref Traité de la Prière*, *ibid.* p. 247 et 259 et plus proche de notre siècle, Pie XII 1939-1958), *« Discours Ciriesce »* : « aucun état ne peut donner une autorisation de faire ce qui serait contraire à une vérité religieuse ou au bien moral. [...] Dans certaines circonstances, le parti le meilleur peut apparaître de ne pas empêcher l'erreur pour promouvoir un bien plus grand ».

Le droit naturel tel que décrit par GRATIEN ne peut, en général, faire l'objet d'une dispense. Or, nous avons fait remarquer précédemment que les normes canoniques ne se réduisent pas aux seules lois naturelles. Tous les canons des conciles et les décrétales pontificales doivent être considérés comme partie intégrante de la discipline ecclésiastique et forment, avec les Lois et les Évangiles, un vrai *Corpus Iuris Canonici.* Se pose ainsi la question de l'auteur des dispenses de ces autres lois. Il faut nous arrêter à l'autorité compétente en matière de dispense.

**Article 2. Des exigences canoniques : autorités et compétences en matière de dispense.**

L'article précédent s'est limité à la recherche de la rationalité de la dispense canonique. Nous avons relevé que le droit naturel est l'un des éléments de cette rationalité. Il limite le champ d'application de la dispense. Ce qui nous a poussé à croire que la rationalité, dans ce cadre, est une rationalité restrictive. Une rationalité que nous avons qualifiée de limitée. La dispense ne peut donc pas s'appliquer sur toutes les matières du droit.

L'autorité et la compétence de celui qui accorde une dispense doit aussi être comprise comme l'un des éléments de la rationalité. Nous savons que, dans le domaine de la dispense, elles sont des éléments *ad validitatem* et *ad liceitatem*. C'est dire qu'une dispense qui n'est pas accordée par une autorité compétente peut être invalide ou, pour le moins, illicite. Limitons-nous, dans un premier temps, à quelques considérations générales sur l'autorité de la dispense ecclésiastique.

## §. 1. Autorité de la dispense ecclésiastique : considérations générales.

La question de l'autorité de la dispense et de la compétence est l'une des plus débattues, non sans passion, par les canonistes et les historiens du droit canonique de toutes les époques de l'histoire de l'Église surtout au Moyen Âge, avant, pendant et après la réforme grégorienne. Elle s'articule autour de deux axes : la *plenitudo potestatis* et la primauté de juridiction[786]. Corrélativement à ce dernier axe, la primauté de l'Église de Rome et le pouvoir

[786]Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « *Plenitudo potestatis* », dans Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, Ceslas-Bernard BOURDIN, Jean-Paul DURAND, *Droit divin de l'État,Genèse de la modernité politique*, *Revue éthique et théologie morale,* n° 227 (décembre 2003), p. 171-178.

des évêques. Historiquement, le long débat pour définir ces pouvoirs s'est poursuivi jusqu'au deuxième concile du Vatican et même au-delà de la clôture des assemblées conciliaires. Dans cet article, il ne sera pas question de l'aborder selon un ordre chronologique. Comme on pourra s'en rendre compte, à ce stade de nos réflexions, nous nous limiterons au *Decretum gratiani* et, autant que faire se peut, à quelques commentaires des Décrétistes.

En réponse aux questions relatives à l'autorité et à la compétence, les canonistes médiévaux ont fait appel aux thèses de la Tradition canonique : celles de la primauté de l'Église de Rome, de la primauté du Siège apostolique. Or, il nous faut dire, d'ores et déjà, que le *Decretum gratiani* globalement ne réserve pas un traitement spécial à la question de l'autorité de la dispense[787]. Il n'aborde pas de manière clairement explicite la question de l'autorité exclusive du Pontife romain en matière de dispense, moins encore celle du pouvoir des évêques. Ne doit-on pas, pour le pouvoir exclusif du Pontife romain, supposer qu'au temps de GRATIEN, la question a été définitivement résolue ? Nous pouvons bien le présumer. Les *Dictatus papæ*, promulgués quelques années auparavant et qui avaient fortement influencé les collections postérieures, mettaient un terme à toutes les éventuelles discussions sur le pouvoir du Pontife romain[788]. Faisant partie du vaste mouvement de la réforme de Grégoire VII, le *Decretum gratiani* ne pouvait ignorer les *auctoritates* de la Tradition canonique qui justifiaient non seulement la primauté de l'Église de Rome mais aussi la *plenitudo potestatis* du Pontife romain. Il n'ignorait pas non plus le rôle important des évêques dans leurs Églises particulières et locales.

De fait, il sied de nuancer nos précédents propos. Le *Decretum gratiani* n'ignore pas totalement la notion de *De primatu romanæ ecclesiæ*, ni celle de *De potestate et primatu*

[787] Nous nous accordons cependant avec Jean GAUDEMET pour dire qu'on cherchera en vain une *Distinction*, une *Cause*, voire une *question* dans le *Decretum* qui soit exclusivement consacrée à la primauté du Pontife romain. Il y fait référence dans diverses matières tout au long de sa collection. Cf. Jean GAUDEMET, « La primauté pontificale dans le décret de Gratien », dans Rosalio José Castillo LARA (dir.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Rome, LAS. (Coll. *Studia et textus historiae iuris canonici*, 7), 1992, p. 139. Dans cet article, Jean GAUDEMET donne plusieurs informations sur la primauté de l'Église de Rome et, corrélativement à celle-ci, sur le pouvoir du Pontife romain, sa juridiction et son autorité dans le *Decretum gratiani*.

[788] D'ailleurs, les XI^e^ et XII^e^ peuvent être dits temps de renouveau de la papauté. Après les années sombres du X^e^ siècle, la papauté connait un regain de prestige. Des temps nouveaux inaugurés par le pape Léon IX (1049-1045) sont jalonnés par les Pontificats d'Alexandre II (1061-1073), de Grégoire VII (1073-1085), d'Urbain II (1088-1099), de Pascal II (1099-1118) et d'Innocent II (1130-1143). Cf. Jean GAUDEMET, « La primauté pontificale dans le décret de Gratien », dans Rosalio José Castillo LARA (dir.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Rome, LAS. (Coll. *Studia et textus historiae iuris canonici*), *art. cit.*, p. 137.

*Apostolicæ Sedis*. En l'absence, dans le *Decretum*, d'une partie portant le titre de *De primatu romanæ ecclesiæ* que l'on trouve dans les collections antérieures[789] et dans lesquelles sont abordées, par ricochet, quelques théories sur l'autorité de la dispense, le *Decretum gratiani* ne met pas en question la primauté romaine. Il la défend fermement. Plusieurs *Distinctions* et *Causes* citent ses textes fondateurs : *tu es Petrus* ou *quodcumque ligaveris*. À travers son *Decretum*, GRATIEN affirme nettement les primautés de l'Église de Rome et du Siège apostolique[790]. Citons-en quelques-unes.

Dans les c.10 et 11 de la D.11, GRATIEN traite dans deux passages du rôle prépondérant de l'Église de Rome. Ce sont la lettre de Léon I^er^ aux évêques de Sicile[791] et un extrait de la lettre d'Innocent I^er^ à Decentius de Gubbio[792]. L'Église de Rome est *mater omnium ecclesiarum*. La D.12 c.1, traitant de la fidélité due aux règles, considère l'Église de Rome comme *caput Ecclesiæ*. De même, la C.1 q.1 c.86, citant un passage de la lettre de Nicolas I^er^ (858-867) à l'empereur Michel[793], justifie l'autorité suprême du Siège de Pierre. On trouve aussi à la C.9 q.3 c.14 les expressions de *totius corporis caput* et de *Tu es Petrus* de Mt. 19, 18[794]. Mais, ce sont plutôt les D.19 et 20 qui réunissent des textes qui traitent de la primauté législative de l'Église.

La primauté pontificale et son fondement sont très sommairement formulés à deux reprises dans le *Decretum gratiani* : les D.21 et D.22. GRATIEN commence, dans une longue introduction (D.21 a. c.1), par rappeler un passage emprunté aux *Étymologies* d'ISIDORE de

---

[789] Nous notons encore ici avec Jean GAUDEMET qu'entre les débuts du XI^e^ siècle et le milieu du XII^e^ siècle, plusieurs collections canoniques réservent une place au *De primatu romanæ ecclesiaæ*. On le trouve très modestement dans le Décret de Burchard (v. 1008/1012) et un siècle plus tôt dans la collection Anselmo Dedicata, aussi dans bien d'autres collections. Mais, c'est avec les collections dites grégoriennes, quelquefois plus antérieures au pontificat de GRÉGOIRE VII, que la primauté est mise en honneur. D'abord celle d'Anselme de Lucques qui regroupe 89 canons dans son premier livre, sous l'intitulé *De potestate et primatu Apostolicæ Sedis*. Un peu plus tard, la *Collectio canonum* du cardinal Deusdedit et dans le *Liber de Vita Christiana* de Bonizo de Sutiri. Cf. Jean GAUDEMET, « La primauté pontificale dans le décret de Grataien », dans Rosalio Iosepho CASTILLO LARA (dir.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alfonsi M. Stickler*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, (Coll. *Studia et textus historiae iuris canonici*, 7), 1992, p. 138.

[790] Voir Annexe II.

[791] D.11 c.10: « *Ab apostolicis institutis non licet recedere*. » Cf. Léon I^er^, *Epist. ad Episcopos per Siciliam constitutos*, 16, 6, *PL.*, t. LIV, col. 700AB.

[792] D.11 c.11: « *Ab omnibus seruari debet, quod Romana seruat Ecclesia*. » Cf. Innocent I^er^, *Epist. ad Decentium Episcopum Eugubinum*, dans *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, Lutetiae parisiorum, Impensis Sogietatis*, Typographiae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae, 1671, col. 1245-1246.

[793] Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XV, col. 187.

[794] C.9 q.3 c.14: «*Et rursus sanctorum voce, pontificum dignitatem sedis eius factam toto orbe venerabilem, dum illi quicquid fidelium est ubique submittitur, dum totius corporis caput esse designatur*.»

Séville sur les ministères ecclésiastiques. Cette introduction établit le lien entre le sacerdoce de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament. On peut y trouver cet extrait :

> « Les affaires ecclésiastiques, [et on l'a montré ci-dessus], sont terminées par les décrets [promulgués par] des Pontifes romains et par les canons sacrés des conciles. En vérité, les serviteurs [les gardiens] des canons sacrés et des décrets pontificaux sont des pontifes suprêmes et les chefs plus bas [doit-on entendre par là les évêques?] et même les sacerdoces restants [les prêtres ?], dont l'institution [a débuté] dans l'Ancien testament et [est] pleinement parachevée dans le Nouveau Testament »[795].

Loin d'affirmer très clairement l'exclusivité du pouvoir pontifical, cette *Distinction* met en évidence, entre autres, le rôle de toutes les autorités ecclésiales dans la sauvegarde des canons. Nous voyons néanmoins que la première d'entre elles est le Pontife romain.

Après cette introduction, citant les lettres d'Anaclet (76 ?-88 ?)[796] et de Gélase I^er^ (492-496)[797], la D.21 c.2 et 3 affirme plus clairement que la primauté du Pontife romain n'est pas l'œuvre d'un concile[798]. Elle a été donnée par le Christ lui-même. Cette affirmation sera reprise à la D.22 c.2 avec la lettre faussement attribuée à Anaclet (76-88 ?) :

> « La sainte Eglise romaine et apostolique a reçu le primat (primauté) non pas des Apôtres, mais du Seigneur notre sauveur lui-même, comme il a dit au Bienheureux apôtre Pierre : "Tu es Pierre" et la suite jusqu'à "délié dans le Ciel »[799].

Chez GRATIEN, la référence à l'origine divine de la primauté romaine ne fait donc l'ombre d'aucun doute. Ces *Distinctions* ne traitent pas de la primauté comme telle mais plutôt de la hiérarchie ecclésiastique. Elles en font cependant mention. N'est-ce pas

---

[795] D.21 a. c.1 : «*Decretis ergo Romanorum Pontificum et sacris canonibus conciliorum ecclesiastica negotia, et supra monstratum est, terminantur. Ministri uero sacrorum canonum et decretorum Pontificum sunt summi Pontifices et infra presules atque reliqui sacerdotes, quorum institutio in ueteri testamento est inchoata, et in nouo plenius consummata*.»

[796] D.21 c.2. Cf. Anaclet, *Epist. ad Episcopos Italiæ*, 2, Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, op. cit.*, p.79. Cette lettre est un faux récueilli par GRATIEN. Mais, comme le dit Jean GAUDEMET, les compilateurs médiévaux ne doutaient pas de sa valeur. Cf. Cf. Jean GAUDEMET, « La primauté pontificale dans le décret de Grataien », dans Rosalio José Castillo LARA (dir.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler, art. cit.*,p. 142.

[797] D.21 c.3 Cf. Gélase I^er^, *Epist. Ad EpiscoposOrientales*, *PL.*, t. LIX, col. 91A: « *Si vero illi...* »

[798] D'ailleurs, GRATIEN met sur le même plan l'autorité des décrétales et des canons des conciles. Cf. D.20 a. c.1 : « *Decretales itaque epistolæ canonibus conciliorum pari iure exequantur.* » Cela est très révélateur dans ses considérations sur la primauté non seulement de l'Église de Rome mais aussi sur la primauté du Siège apostolique.

[799] D.22 c.2: « *Sacrosancta Romana et apostolica ecclesia non ab apostolis, sed ab ipso Domino saluatore nostro primatum obtinuit, sicut B. Petro apostolo dixit : "Tu es Petrus," et reliqua usque : "soluta in celo."* » Cf. Anaclet, *Epist. ad omes episcopos*, 3, 3, Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, op. cit.*, p. 83.

l'affirmation traditionnelle du pouvoir suprême du Pontife romain ? Ce dernier est, semble-t-il, le fondement du pouvoir exclusif du Pontife romain en matière de dispense canonique.

## §. 2. De la juridiction universelle du Pontife romain en matière de dispenses.

En effet, dans le *Decretum gratiani,* les Pontifes romains sont, à l'image du Christ qui est *dominus legis*, des *decretorum dominos et conditores esse ostendunt.*[800] Ces images se réfèrent à *Dominus est sabbati Filius hominis* de l'Évangile de saint Luc 6, 5. En apparence, ces affirmations de GRATIEN sont en contradiction avec celles de *De consideratione ad Eugenium papam* de BERNARD de Clairvaux. Pour ce dernier, le Pontife romain doit se comporter comme *non tamque dominus,* mais comme *tamquam villicus.*[801] Contradictoires en apparence, ces affirmations ne renvoient pas aux mêmes réalités. Le *tamquam villicus* de BERNOLD de Constance rappelle l'attitude que doit avoir le Pontife romain dans son rôle comme chef de l'Église universelle. Il renvoie donc à son activité apostolique et pastorale. Le *decretorum dominos* et le *conditores esse ostendunt* de GRATIEN évoquent en revanche son activité juridique.

Ceci nous amène à nous interroger sur la portée canonique de ces termes : *dominus canonum* et *dominus legis*. Ils impliquent, non seulement le droit d'élaborer et de promulguer les lois, mais aussi le pouvoir de les modifier, soit par des dispenses, soit par la concession des privilèges, soit au moyen de n'importe quelle exception lorsque le Pontife romain fait usage de son pouvoir discrétionnaire. *Dominus canonum* ou *Dominus legis*, le Pontife romain n'est pas soumis aux canons ou à la loi ecclésiastique[802], à l'image du Christ qui a accompli sa propre loi, montrant aux hommes que la loi établie doit être observée. Il n'y était pas pourtant soumis. Il a agi plus d'une fois contre la loi. Il est le Maître de la loi[803]. De même, le Pontife romain, protégeant les canons comme devant être observés, en demeure le Maître. De fait, il a le pouvoir d'ordonner l'observance des canons, d'en définir le sens par une

[800] Cf. C.25 q.1 p. c.16, § 1.
[801] Cf. *Supra*, p. 133-138.
[802] Le texte latin de la D.25 p. c.16 utilise la forme verbale *sed non eis alligatur* qu'on peut traduire par « n'est pas enchainé à ceux-ci (aux canons) ».
[803] Cf. C.25 p. c.16 : « *Sed, sicut Christus, qui legem dedit, ipsam legem carnaliter inplevit, octava die circumcisus, quadragesimo die cum hostiis in templo presentatus, ut in se ipso eam sanctificaret, postea vero, ut se dominum legis ostenderet...* »

interprétation dite authentique ou d'y créer des exceptions[804]. En ce sens, le Pontife romain a le pouvoir d'accorder, contre les décrets généraux, un bénéfice spécial interdit par le droit commun[805].

*Decretorum dominos* et *conditores esse ostendunt*[806] expliquent le pouvoir exclusif du Souverain pontife en matière de dispense de la loi commune. Ils sont aussi le fondement des doctrines ultérieures en la matière[807]. En effet, pour Joseph BRYS, GRATIEN considère la C.25 q.1 p. c.16 comme justifiant le droit exclusif du Pontife romain en matière de dispense des lois communes. Ce droit exclusif lui revient en propre parce qu'il est reconnu comme l'interprète authentique des canons. Le C.25 q.1 p. c.16 est une conclusion qui est logiquement tirée des c.1-15 de la même *Cause*.

La C.25 q.1 c.16 nous donne quelques éléments d'analyse. Il faut en souligner deux. Le premier est le principe relatif à l'observance des canons : « *Contra statuta agit sanctorum Patrum qui non ea seruat intacta* »[808]. Ce principe évite à l'autorité ecclésiastique de dispenser à son gré des lois solidement établies dans la Tradition canonique de l'Église Catholique latine, restant sauf le pouvoir discrétionnaire du Pontife romain. Le second porte sur l'acte même de dispenser. Il est un acte législatif d'après un autre principe : « Seul le législateur peut dispenser des lois qu'il a portées »[809]. Or, *totius corporis caput,* le Pontife romain a la primauté juridictionnelle universelle.

---

[804] Cf. C.25 p. c.16 « *Sic et summae sedis Pontifices canonibus a se sive ab aliis sua auctoritate conditis reverentiam exhibent, et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis observandos exhibeant. Nonnumquam vero seu iubendo, seu diffiniendo, seu decernendo, seu aliter agendo, se decretorum dominos et conditores esse ostendunt.* » Et *Ibidem* : « *…Summis vero Pontificibus ostenditur inesse auctoritas observandi, ut a se tradita observando aliis non contempnenda demonstrent, exemplo Chrsiti, qui sacramenta, que ecclesiae servanda mandavit, primum in se ipso suscepit, ut ea in se ipso sanctificaret…*»

[805]Cf. C.25 p. c.16 « *Licet itaque sibi contra generalia decreta specialia privilegia indulgere, et speciali beneficio concedere quod generali prohibetur decreto.* »

[806] Cf. C.25 q.1 p. c.16, §1.

[807] Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.,* p. 85. Les prémisses énoncées par GRATIEN ont fourni aux Décrétistes une importante base pour leurs commentaires. Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.,* p. 85.

[808] C. 25. q.1 a. c.16.

[809] Cf. C.25, q.1.p. c.16.

La notion de primauté juridictionnelle[810], car c'est de cela dont il s'agit dans la dispense canonique de la loi commune, n'est pas en soi une innovation de GRATIEN. Il suffit de se rapporter aux thèses de Grégoire VII (1075)[811] pour s'en convaincre. Il ne serait donc pas correct d'attribuer à GRATIEN la doctrine de la primatie juridictionnelle du Pontife romain en matière de dispense de la loi générale[812]. D'ailleurs, plus d'une fois, analysant les collections de BERNOLD de Constance, d'YVES de Chartres et de BERNARD de Clairvaux, nous avions mis en lumière ce point important de la doctrine défendue par la réforme grégorienne[813].

De même, avec la réforme grégorienne, le rapprochement entre le Pontife romain et la notion de successeur de Pierre au Christ était une évidence. Comme dit plus haut, il s'inscrivait déjà dans les traditions tant théologiques que canoniques. Et pourtant, ce rapprochement ne peut justifier la légitimité de la thèse qui ferait du Pontife romain le seul vicaire du Christ et de laquelle découlerait son pouvoir exclusif en matière de dispense canonique. L'exclusivité de ce pouvoir était encore incertaine à l'époque du *Decretum*.

Tout comme BERNOLT de Constance et YVES de Chartres, GRATIEN ne met pas en cause le pouvoir des évêques. On constate cependant que, face à ce qui vient d'être dit sur le pouvoir du Pontife romain, il est difficile d'envisager de manière positive le pouvoir des évêques. Ce pouvoir est limité par la *plenitudo potestatis* du Pontife romain. Déjà, les *Dictatus papæ* réservaient au Pape les *causæ maiores* (les causes majeures). Tout évêque en difficulté peut faire appel au Siège apostolique[814]. La C.3 q.6 c.9 reprend les deux domaines réservés au Pape, la tenue des conciles et le jugement des évêques[815]. Cependant, en dépit des

---

[810] Cf. C.9 q.3 c.16-18. Reprenons simplement la lettre de Gélase I[er] au Légat FAUSTIN reprises dans le *Decretum* par GRATIEN à la C. 9 q.3 c.16 : « *Ipsi sunt canones, qui appellationes totius ecclesiae ad huius sedis examen uoluerunt deferre. Ab ipsa uero numquam prorsus appellare debere sanxerunt, ac per hoc illam de tota ecclesia iudicare, ipsam ad nullius conmeare iudicium, nec de eius umquam preceperunt iudicari iudicio, sententiamque eius constituerunt non oportere dissolui, cuius potius sequenda decreta mandauerunt*…. ». Selon cette primauté de juridiction du Siège apostolique, le Pape exerce une suprématie juridictionnelle. L'on peut en appeler à lui pour toute cause. Elle établit aussi l'impossibilité de recours contre une sentence romaine.

[811] Voir Annexe I.

[812] Joseph BRYS semble bien l'affirmer. Cf. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 85

[813] Voir *supra*, p.111 et 133.

[814] Cf. C.2 q.6 c.4 ; C.24 q.1 c.15.

[815] C.3 q.6 c.9 : « *Preter conscientiam Romani Pontificis nec concilia celebrari, nec episcopum dampnari oportet*. »

principes préconisés, GRATIEN ne nie pas le pouvoir des évêques en matière de dispense. D'ailleurs la C.16 q.1 c.47 semble reconnaître aux évêques le droit d'accorder des dispenses[816]. Mais, globalement, GRATIEN ne fixe pas de manière définitive cette doctrine, ni ne la définit clairement. De même, il n'aborde pas la question de la délégation du pouvoir par le Pontife romain. Joseph BRYS semble affirmer que les Décrétistes ont reconnu aux évêques le droit de dispenser de leurs propres lois, mais aussi des lois de droit universel en vertu de la coutume, ainsi qu'en raison d'une concession du prince ou du droit lui-même. Selon ce même auteur, HUGUCCIO aurait même reconnu que les évêques peuvent dispenser, quand le Pape leur donne ce pouvoir au moins une fois, ne serait-ce que pour un cas particulier[817].

À bien observer les *auctoritates* auxquelles GRATIEN recourt dans ses *Causes* et ses *Distinctions* et qui traitent des matières, objets de la dispense, rien d'étonnant à ce que le pouvoir exclusif du Pontife romain ait été envisagé. Il est davantage question de cas concrets qu'il tente de justifier en faisant appel à la Tradition canonique. Pour Yves CONGAR, il aura fallu attendre les Décrétales d'Innocent III pour que ce pouvoir exclusif soit effectif dans l'Église catholique latine[818].

Le *Decretum gratiani* ne parvient pas encore à une synthèse en tous points satisfaisante entre les deux pouvoirs en matière de dispenses canoniques. La préoccupation de GRATIEN n'était pas de déterminer le rapport entre ces deux pouvoirs, pontifical et épiscopal. Les hésitations constatées au cours de l'histoire sur le pouvoir des évêques en matière de dispense ne seraient pas sur le plan doctrinal ou ecclésiologique[819]. Les évêques, déjà au II^e^ siècle, accordaient des dispenses. Ces hésitations à reconnaître aux évêques une compétence en matière de dispense ont été motivées par des raisons de prudence. [820]

---

[816] C. 16 q.1 c.47

[817] Cf. Joseph Brys, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, *op. cit.*, p. 238.

[818] Lire à ce sujet Yves CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne,* Paris, Éd. du Cerf, 1970, p.195 ; Michele MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, Université Pontificale du Latran, 1952, p. 109-118. Voir aussi *infra*, p. 246.

[819] Voir *supra*, p. 223.

[820] Cf. Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, *op. cit.*, p. 38.

**Conclusion du troisième chapitre.**

Ce chapitre a répondu à la question du statut canonique de la dispense autour de l'apport de GRATIEN. Partant du *Decretum gratiani*, des commentaires et des gloses des Décrétistes, ce chapitre s'est donné pour but global de tenter une recherche sur la naissance canonique de la *dispensatio* et de proposer ainsi la définition et le contenu de ce concept, en s'appuyant sur la synthèse de GRATIEN.

Pour ce faire, il était utile, évitant toute confusion éventuelle, de relire les *Causes* et les *Distinctions* de GRATIEN relatives aux matières susceptibles d'être soumises aux dispenses. Nous nous sommes appuyés, en point de départ, sur les canons de la C.1 q.7, avant d'évoquer d'autres textes, décrétales, canons des conciles, lettres des Pères de l'Église, des Papes et des écrivains chrétiens. À partir de cette littérature canonique et chrétienne, et surtout à l'aide de GRATIEN, nous avons tenté de fixer les éléments constitutifs de la dispense : sa nature canonique et la théorie des causes qui peuvent la provoquer. La dispense a été définie en ces termes : une dérogation occasionnelle de la rigueur canonique accordée pour une juste cause par celui de qui elle relève ou un acte par lequel celui qui a le pouvoir de gouvernement exempt, en connaissance de cause, quelqu'un de l'observation du droit commun.

Outre ces éléments, notre étude nous a amené à constater que la dispense, dans sa nature et sa spécificité canoniques comme dans ses modalités procédurales, répond à une certaine rationalité, laquelle se caractérise, dans ce contexte canonique, par la conformité aux principes de la science juridique inspirés par le droit romain. En général, pour les penseurs médiévaux comme pour les modernes, la rationalité impose des limites aux applications conceptuelles dans un domaine déterminé du savoir. Il est donc apparu que, pour notre concept, sa rationalité n'est pas sans limite.

Il y a lieu d'établir dès lors des éléments de continuité. Les collections de BERNOLD de Constance mais, plus encore, celles d'YVES de Chartres nous avaient déjà éclairé sur certains traits de la doctrine du *Decretum gratiani*. Les avancées sur la compréhension de la notion de dispense sont réelles dans le *Decretum gratiani*. Celui-ci a permis d'inscrire le concept de *dispensatio* dans le droit canonique médiéval non seulement en raison des textes compilés, mais aussi de son rayonnement dans le monde chrétien.

Il faut cependant reconnaître que, tant chez GRATIEN que chez les Décrétistes, la notion d'autorité qui dispense n'est pas clairement définie. Les imprécisions dans le rapport entre le pouvoir qui se veut exclusif du Pape et le pouvoir des évêques sont importantes. Doit-on comprendre par là la tendance accrue de la part du Siège apostolique, après Grégoire VII, de subordonner le pouvoir des évêques à sa *plenitudo potestatis* ? Les *Dictatus Papæ* de Grégoire VII, antérieurs au *Decretum,* semblaient l'insinuer. Il suffit de se rapporter à certaines thèses de ces *Dictatus papae* pour s'en convaincre : VII (Seul il peut, suivant les circonstances, établir de nouvelles lois, réunir des nouveaux peuples (diocèses), transformer une collégiale en abbaye ou inversement diviser un évêché pauvre) ; XIII (Il peut, quand la nécessité l'exige, transférer un évêque d'un siège à un autre), XXV (Il peut, en dehors d'une assemblée synodale, déposer et absoudre les évêques)[821]. Le pouvoir de l'évêque est, dans une certaine mesure, subordonné à celui du Pape. Ainsi le *Decretum gratiani* laisse-t-il entière la question de la compétence des évêques en matière de dispense canonique.

Le *Decretum gratiani* traite, semble-t-il, davantage des lois universelles que particulières. C'est pourquoi, toute la démarche des auteurs des collections canoniques médiévales, avions-nous dit, était de rassembler dans un même *Corpus* les lois qui seraient d'application dans toute l'Église, donc des lois universelles. À cet égard, l'on accordait peut-être moins d'attention aux normes particulières. Pourtant existaient notamment les synodes diocésains et les conciles provinciaux plus encore au XIII$^{e}$ siècle[822]. Il est vrai que certaines décrétales reprises dans le *Decretum* abordent des questions relatives à la vie des Églises locales. Devons-nous penser que le système de recours à Rome avait réduit les compétences des évêques et des provinces ecclésiastiques ?

---

[821] Cf. Annexe I.

[822] Plusieurs études attestent les célébrations des synodes diocésains et l'existence des statuts synodaux au XIII$^{e}$ siècle : André ARTONNE, « Les statuts synodaux diocésains français du XIII$^{e}$ siècle au concile de Trente », *RHEF*, t. XXXVI/128, 1950. p. 168-181 ; Odette PONTAL, « Le synode diocésain et son cérémonial du XII$^{e}$ au XIV$^{e}$ siècle », *AC*., t. XIV, 1970, p. 53-61 ; Raymonde FOREVILLE, « Les satuts synodaux et le renouveau pastoral du XIII$^{e}$ siècle dans le Midi de la France », dans *Le Credo, la morale et l'inquisition en Languedoc au XIII$^{e}$ siècle (Cahiers de Fanjeaux,* 6), Toulouse, 1971, p. 119-150 ; Voir aussi *Les statuts synodaux français du XIII$^{e}$ siècle.* Plusieurs tomes ( t. I, *Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, publiés et traduits par Odette PONTAL, Paris, Bibliothèque nationale, 1971), (t. II, *Les statuts de 1230*-1260, publiés et traduits Odette PONTAL, Paris, CTHS, 1983), (t. III, *Les statuts synodaux angevins de la deuxième moitié du XIII$^{e}$ siècle*, Paris, 1988), (t. IV, *Les statuts synodaux de l'ancienne province de Reims (Cambrai, Arras, Noyon, Soissons et Tournai)*, Paris, 1995) ; Joseph AVRIL, « Église, paroisse, encadrement diocésain aux XIII$^{e}$ et XIV$^{e}$ siècles d'après les conciles et les statuts synodaux », dans *La paroisse en Languedoc (XIII$^{e}$ – XIV$^{e}$ siècle) (Cahiers de Fanjeaux, 25*), Toulouse, 1990, p. 23-46.

La nouvelle législation de Grégoire IX, promulguée dans le *Liber Extra* en 1234, apportera peut être une lumière supplémentaire pour comprendre la place de l'évêque dans le gouvernement de l'Église locale et, par conséquent, sa compétence en matière de dispense.

# Chapitre quatrième
## Relecture de la tradition canonique relative à la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX.

Partant des *Causes* et *Distinctions* du Décret de Gratien, le chapitre qui précède a permis de proposer quelques éléments sur le *statut* de la dispense ecclésiastique qui, dès lors, devient un concept pleinement canonique. Le présent chapitre se veut une relecture de la Tradition canonique relative à la dispense d'après les sources ecclésiastiques dites officielles. Cette relecture sera, en grande partie, centrée autour du *Ius novum* dont la promulgation intervient au XIII^e^ siècle sous le pontificat de Grégoire IX (1227-1241). Comme nous l'avions fait remarquer précédemment, le *Decretum gratiani*, tout en étant une collection importante pour les canonistes et les historiens du droit canonique, demeure une collection privée.

Nous nous permettons, bien que ce chapitre soit centré sur le *Ius novum*, de faire remarquer qu'à la lecture des codifications du XX^e^ siècle, celle de 1917 et celle de 1983, l'institution de la dispense est solidement constituée en concept canonique avec une normative précise[823]. À y regarder de plus près, nous pouvons nous rendre compte que les différents canons des codifications du XX^e^ siècle sur la dispense canonique révèlent un esprit ou, mieux, une canonicité qui s'est affirmée au cours des siècles.

Ce chapitre sur le XIII^e^ siècle revêt une importance certaine. La relecture des collections officielles permettra de replacer le concept de dispense dans la pratique ecclésiastique qui s'inspire de la Tradition officielle de l'Église latine, c'est-à-dire celle qui semble venir des collections établies par les Pontifes romains au Moyen Âge. Ces collections seront considérées, dès le XIII^e^ siècle, comme l'unique loi officielle de l'Église catholique latine.

En effet, après le *Decretum gratiani*, le premier texte qui sera considéré comme la seule norme officielle est le *Liber Extra* ou les Décrétales de Grégoire IX (1234)[824]. C'est le

[823] Voir le ch. 5, *infra*, p.411.
[824] Le Liber Extra est une œuvre "commandée" par le pape Grégoire IX, et rédigée par Raymond de Peñafort. *Liber Extra* parce qu'extérieur (*extra*) au Décret de Gratien. Il a été rédigé dans le but de codifier sa législation, en rassemblant dans cinq livres plus d'un siècle de décrétales, de canons et de références diverses (textes canoniques promulgués après le Décret de Gratien (1140), ou plus exactement depuis le III^e^ concile de Latran

début de la période que les historiens du droit canonique appellent, à juste titre, du *Ius novum*, à la différence des autres collections réunissant des lois de provenance et de nature différentes, notamment celle de GRATIEN. Ce premier texte officiel sera suivi par le *Liber Sextus* de Boniface VIII (1298)[825], les *Clémentines* de Clément V (1317) et enfin les *Extravagantes* de Jean XXII[826] et les *Extravagantes communes* (1485). Chacune de ces collections de normes canoniques, répondant aux circonstances et besoins concrets au moment de sa promulgation, apporte une lumière nouvelle dans la compréhension de la dispense canonique.

Le *Ius novum* sera considéré, jusqu'à la première codification de 1917, comme le droit officiel de l'Église catholique latine. Notre relecture de collections qui forment ce *Ius novum* sera enrichie par d'autres textes. Ceux-ci, retraçant les positions adoptées par les uns et les autres dans certaines questions en discussion, nous aident à constater l'évolution du droit en matière de dispense canonique dans la mesure où, soit ils confirment ou précisent la loi existante, soit ils suggèrent la promulgation d'autres lois selon les besoins de temps et de circonstances. Ce sont, par exemple, des Constitutions et des décrétales pontificales, des Instructions, des Canons des conciles, des Bulles, des brefs… Ces différentes matières, celles qui sont principalement en lien avec notre étude, seront intégrées, si nous le jugeons utile, dans cette étape de notre recherche. Elles doivent être considérées comme des sources de la législation canonique.

Pour ce quatrième chapitre, nous nous interrogerons dans un premier temps sur la signification et sur la nature du concept de dispense dans le *Ius novum*. C'est dans le but, non seulement de compléter notre analyse sur la canonicité de la dispense entreprise aux chapitres précédents, mais aussi, à partir de la nouvelle vision ecclésiologique et canonique qui se

---

(1139) jusqu'en 1234, date de la publication de la Collection). L'œuvre fut promulguée par la bulle (ou décrétale) *Rex Pacificus*, en 1234. Ce *Liber Extra* a permis la centralisation doctrinale, un corps de législation unitaire qui s'est substitué aux diverses décrétales régionales. Pour de plus amples information sur les décrétales de Grégoire IX, voir *DDC*, t. IV, col. 627-632.

[825] Collection officielle de décrétales, faite sur ordre de Boniface VIII(1298). Cette collection fut ajoutée à la suite du Décret de Gratien et des cinq livres des Décrétales de Grégoire IX, d'où son nom de *Liber Sextus*. Il se termine par les *Regulae iuris*, un recueil de sentences juridiques. Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p.188.

[826] *Extravagantes* (C'est-à-dire se trouvant en dehors). C'est le nom donné à différentes collections de décrétales qui ne se trouvaient pas dans les compilations antérieures : *Extravagantes* de Jean XXII, *Extravagantes* communes rassemblées en 1500. Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p. 102.

dégage de ce *Ius novum*, de chercher à comprendre la question du pouvoir en matière de dispense, sa spécificité en droit canonique de l'Église latine. Ce premier moment éclaire la question de la réserve pontificale à partir du XIII$^{e}$ siècle.

En nous appuyant sur ces éléments, nous nous intéresserons, dans un second temps, aux controverses historiques qui ont marqué la pensée canonique relative à la dispense. Ces controverses tourneront autour des thèses plus tardives (XIV$^{e}$ siècle) des gallicans. Autant que faire se peut, il s'agira de montrer comment les auteurs de ce courant essayent de comprendre la pratique de la dispense canonique, le pouvoir des évêques en la matière étant l'une des questions de la controverse. Ces thèses gallicanes, loin de résoudre de manière définitive la question du rapport des pouvoirs entre le Pontife romain et les évêques, d'une part, et le Pontife romain et les rois d'autre part, auront, sans doute, une incidence sur la normative ultérieure jusqu'à celle en vigueur au XXI$^{e}$ siècle.

## Section première
## La dispense canonique et la réserve pontificale dans le *Ius novum* après le Décret de GRATIEN.

Nous l'avions déjà noté, le *Ius novum* est un nouvel ensemble normatif constitué des collections des lettres, des décrétales et des canons des conciles. Il répond à un besoin ecclésial, celui de créer une unité législative d'observance universelle pour l'Église catholique latine. Dans cette première section, nous partirons d'une simple interrogation : que devient le concept de dispense dans ce nouveau cadre juridique et canonique ?

### Article 1. Le concept de dispense dans le *Ius novum*.

Il n'est pas difficile d'entrevoir, à partir de ce qui a été dit au chapitre précédent, que la dispense est, à partir de GRATIEN et des Décrétistes, un concept canonique. De fait, dans une très large mesure, le concept de dispense, dans les différentes décrétales et différents canons des conciles recueillis dans le *Ius novum*, spécialement dans la Collection des Décrétales de Grégoire IX, gardera sa signification traditionnelle, celle donnée par BERNOLD de Constance, YVES de Chartres ou, mieux encore, celle donnée par les Décrétistes, à la suite de GRATIEN.

#### §. 1. De la dispense : significations du concept.

La dispense, en tant que relâchement de la rigueur de la loi, s'exprime, dans les Décrétales de Grégoire IX, à travers plusieurs autres concepts. Elle est perçue comme un accommodement ou un arrangement ou encore un compromis, une dissimulation[827], une

[827] Cf. X.3.3.2. Une lettre d'Alexandre III à l'évêque d'Hereford (Angleterre) sur les clercs des ordres inférieurs qui ont obtenu des bénéfices ecclésiastiques à partir d'une concession de ses prédécesseurs. Alexandre III constate que la privation de ses bénéfices peut provoquer de graves dommages chez le peuple. Il recommande ainsi à l'évêque d'appliquer la dissimulation : «**…** *Sane de clericis inferiorum ordinum, qui in coniugio constituti diu ecclesiastica beneficia ex concessione praedecessorum tuorum habuerunt, a quibus sine magno discrimine ac effusione sanguinis non possunt privari, fraternitati tuae id duximus respondendum, ut, quia ibi natio et gens barbara et multitudo in causa est, eos sub dissimulatione sustineas ecclesiastica beneficia tamdiu habita possidere;* ….» (...Sagement, au sujet des clercs appartenant à des ordres inférieurs [et] qui ont obtenu des bénéfices ecclésiastiques à partir d'une concession de tes prédécesseurs, s'étant [bien longtemps ] constitués en une union, ils ne peuvent pas [en] être privés par certains sans grande discrimination et sans effusion de sang, nous avons été conduits à répondre à ta fraternité, [pour que], parce que là une nation, un peuple barbare et une multitude se trouvent en cause, tu les soutiennes sous une forme de dissimulation de posséder [dans la possession] des bénéfices ecclésiastiques depuis longtemps détenus) Traduction libre.

tolérance[828], une indulgence morale ou un jugement prudent de l'autorité ecclésiastique[829]. Ces différentes formes canoniques seront reprises dans une description de la dispense canonique faite par Raymond de Peñafort dans sa *Summa de iure canonico.* Il résume les situations auxquelles la dispense canonique peut s'appliquer ; situations en rapport avec les concepts *debita, prohibita et permissa* :

> « [...] De même le fait qu'une saine dispense a été reconnue: elle a été due pour les uns, prohibée pour les autres, permise pour d'autres encore. Elle a été dûe, où l'on a craint le scandale de beaucoup de gens…de même, [c'est] due pour une raison de temps, ou de personne, ou de piété, ou de nécessité, ou d'utilité, voire d'une affaire éventuelle. Elle est permise par contre [par suite d'une action d'un avocat] que cela soit dû à partir d'avocats, [ou d'un supérieur qui] et le supérieur péchera de n'avoir pas géré [dispensé] sainement, cependant ils ne peuvent pas rechercher d'être assujettis. De même que l'évêque est tenu à propos de l'église à l'excellence, cependant il ne peut pas la rechercher. Une bonne [dispense] gestion a été prohibée, n'importe où elle ne peut être exercée sans une dégradation manifeste pour l'Église. De même que partout où une juste procédure de bonne [dispense] gestion n'est pas sous-jacente. Et quelquefois semble aussi permise une bonne administration. De même l'évêque qui administre sous une juste procédure »[830].

---

[828] Cf. X.3.33.1 : «… *Laudabilem (Et infra:) Ceterum quod Interrogasti de Sarracenis, qui, dum in captivitate essent, quarundam Christianarum viros earum insidiis et machinationibus occiderunt, utrum, quia postea per ipsas ad fidem Christianam conversi sunt, eas de iure possint accipere in uxores, vel, si duxerint, ipsum coniugium teneat eorundem: hic Triburiensis concilii regula contenti sumus*…» (…Tu as cherché un autre fait louable à propos des Sarrasins qui, alors qu'ils se trouvaient en captivité, ont tué les maris de certaines chrétiennes par les embûches et les machinations de celles-ci. Parce qu'en outre, à travers elles, ils [les Sarrasins] ont été convertis à la foi chrétienne, qu'ils aient [en] le droit de les accepter en mariage. Ou bien, s'ils avaient entrepris [s'ils vivent déjà avec ces chrétiennes], que les mêmes unions tiennent d'elles-mêmes [soient maintenues] : ici nous nous sommes contentés des règles du concile de Tribur…) Il convient de préciser que le Can. 11 du concile de Tribur (895) considérait l'homicide, volontaire ou involontaire, comme une irrégularité, soit pour accéder aux ordres, soit pour célébrer des noces avec son complice dans le délit. C'est ce que le droit canonique moderne qualifie d'empêchement de conjugicide (Can. 1090 du *CIC/*1983). Pour l'ancienne discipline de l'Église, seul le Pape peut dispenser de l'irrégularité d'homicide volontaire juste ou injuste. Cf. Charles Louis RICHARD, *Analyse des conciles généraux et particuliers,* t. IV, Paris, Chez Vincent, 1773, p. 206. La question s'est posée, trois siècles après, au temps du pontificat de Célestin III (1191-1198) : Les Sarrasins, devenus chrétiens, peuvent-ils contracter mariage avec les femmes de leurs victimes ? Il semble que, dans cette lettre attribuée à Célestin III, le Pontife romain tolère de pareilles unions en raison de la nécessité du temps.

[829] Cf. X.3.34.8. Dans la même lettre à l'évêque de Cantorbéry, Innocent III a un jugement prudent : «… *Super his autem diligens est discretio adhibenda, ne quid prece vel pretio, amore vel odio sive occasione quacunque contra salutem animae vel utilitatem terrae quomodolibet attentetur. Unde per viros religiosos et providos dispensationem huiusmodi volumus provideri….* » (…Bien au-delà par contre, une discrétion soigneuse doit être réservée [offerte] à ceux-ci [aux belligérants], pour que l'on ne tente pas quelque chose [quoi que ce soit] par la prière ou par cupidité, par amour ou par haine, soit encore par une occasion quelconque contre le salut d'une âme ou même l'utilité de la terre [de quelque façon que ce soit]. D'où, à travers des hommes religieux et prévoyants, nous voulons qu'une dispense de ce genre soit prévue…) Traduction libre. Nous proposons un commentaire de cette lettre dans la suite de nos analyses.

[830] RAYMOND de Peñafort, *Summa de Iure canonico*, II, 27, 6, Roma, Éd. Xavier OCHOA- A. DIEZ, 1975, col. 143-144: «… *Item nota quod dispensatio: alias est debita, alias prohibita, alias permissa. Debita est, ubi multorum scandalum timetur...Item debita est ratione temporis, vel personae, vel pietatis, vel necessitatis, vel utilitatis, vel eventus rei. Licet autem debita sit ex causi praedictis, et peccet praelatus non dispensando, tamen subditi non possunt petere. Sicut episcopatus debetur meliori de ecclesia, non tamen potest eum petere. Prohibita est dispensatio ubicumque non potest fieri sine manifesta decoloratione ecclesiae. Item ubiscumque non subest iusta causa dispensandi. Et permissa etiam videtur aliquando dispensatio. Item episcopus qui sine iusta causa dispensat*…»

Force est donc de constater que ces différentes formes auxquelles renvoie le relâchement de la loi n'introduisent aucune nouveauté quant à la signification de la dispense canonique. Elle est celle traditionnellement admise, à savoir *une relaxation de la loi dans un cas spécial.* D'ailleurs, les commentateurs du *Liber Extra* de Grégoire IX ou mieux les Décrétalistes garderont ce sens traditionnel. Le cas de BERNARD de Pavie est le plus significatif. Dans sa *Summa decretalium,* ce commentateur note : « Assouplir la rigueur du canon pour une quelconque cause [raison] rationnelle, je pense bien que c'est une affaire d'obligation, d'utilité ou bien de piété »[831].

En droit canonique médiéval déjà, le Pontife romain est l'interprète né de la loi canonique. Il peut, de cette interprétation authentique dont il est l'auteur, créer des clauses de dispenses pour toutes les lois ecclésiastiques, aussi bien communes que particulières. Il peut révoquer toutes dispenses accordées si les causes alléguées ne paraissent pas justes et évidentes. Il peut aussi les révoquer librement, de son propre chef. Tout tient, d'une part à l'interprétation qu'il propose et, d'autre part à la mise en œuvre de son pouvoir discrétionnaire. Cependant, l'acte d'accorder les dispenses, même dans le cas du Pontife romain, peut être soumis à des exigences canoniques. Le *Ius novum* reprend, de manière générale, les exigences canoniques déjà enoncées par le *Decretum gratiani.*

**§. 2. Exigences canoniques.**

Les concessions pontificales, qu'elles soient libres, discrétionnaires ou motivées, ne doivent pas être prises dans le sens de concessions arbitraires. Tout porte à croire qu'elles sont toujours motivées par des raisons justes et sont faites selon les règles juridiques pour le bien des fidèles. Les *regulae iuris* du *Sexte* de Boniface VIII, circonscrivant l'acte de dispenser, énoncent certaines limites. Ces règles rappelent que la dispense est une disposition contraire, en tout ou en partie, au droit commun. Comme telle, l'interprétation qui en découle doit être restreinte aux cas pour lesquels elle a été accordée. La règle 78 dispose : « *In argumentum*

831 « *canonici rigoris relaxatio pro aliqua rationabili causa, puta necessitatis, utilitatis vel pietatis* », voir BERNARD de Pavie, *Summa Decretalium,* Liv. v, tit. II, Ratisbonne, Graz, éd. Ernst Adolph Theodor LASPEYRES, 1956, p. 206.

*trahi nequeunt, quae propter necessitatem aliquando sunt concessa.*»[832]. Prise dans un sens général, cette règle interdit d'élargir une dispense accordée pour un cas à d'autres. Ce qui a été permis pour un cas de nécessité ne doit pas être permis dans d'autres cas. Cela évite ainsi d'établir comme une règle de droit ce qui a été accordé par dispense pour une cause de nécessité. C'est aussi ce même sens que nous trouvons dans la règle 74 : « *Quod alicui gratiose conceditur, trahi non debet ab aliis in exemplum* »[833] et dans la règle 81 : « *In generali concessione non veniunt ea, quae quis non esset verisimiliter in specie concessurus* »[834]. Cette dernière règle, non seulement interdit la tendance à généraliser une concession, mais, plus encore, encadre celles que pourront conférer les supérieurs placés sous l'autorité du Pontife romain dans les limites de leur droit. Il importe donc, d'après les règles 74 et 81, de tenir compte de la spécificité de chaque cas auquel une dispense est appliquée[835].

Toutes ces restrictions énoncées par les *regulae iuris* ramènent finalement à l'exigence de la rationalité de toute dispense canonique. Le droit commun ayant été établi pour le bien public, tout ce qui lui est contraire est odieux[836]. L'extension doit ainsi être l'expression formelle de la volonté du Législateur.

Les Décrétales de Grégoire IX insistent sur la nécessité d'une cause juste en matière de dispense de la loi générale[837]. Ces causes peuvent être intrinsèques, c'est-à-dire constituées par la difficulté ou l'impossibilité d'observer la loi. Elles peuvent aussi être extrinsèques,

---

[832] « Ils ne peuvent pas remettre en discussion ce qui a été autorisé un jour par nécessité » : VI de R.I 78, dans Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus iuris canonici, II. Decretalium collectiones : Decretales Gregorii P. IX, Liber Sextus Decretalium, Bonifacii P. VIII, Clementis P. V. constitutiones, Extravagantes tum Viginti Ioannis P. XXII, tum communes*, Graz Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959], col. 1124.

[833] « Ce qui est octroyé à quelqu'un en guise de remerciement, ne doit pas être pris comme exemple par les autres » : VI de R.I 74, dans Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus iuris canonici II, Op.cit.* (Ce qui est gracieusement attribué à quelqu'un ne doit pas être pour les autres un exemple).

[834] « Ne sont pas à mettre sous une autorisation générale les choses que quelqu'un qui ne serait pas vraisemblablement dans cette intention serait prêt à autoriser » : VI de R.I 81, dans Emil FRIEDBERG, (éd.), *Corpus iuris canonici II, op. cit.* (Ne rentrent pas dans une remise générale de peine les faits que quelqu'un n'allait pas vraisemblablement concéder dans ce cas d'espèce).

[835] D'ailleurs, Pierre COLLET affirmera quelques siècles plus tard : « On aurait tort de conclure qu'une concession générale s'étend aussi loin qu'elle peut aller. Il y a des cas si extraordinaires, si insolites, il y a des pouvoirs qui seraient si préjudiciables aux intérêts du supérieur, qu'il n'est censé les vouloir donner, que lorsqu'il en est fait une mention spéciale.» Voir Pierre COLLET, *Traité de la dispense en général et en particulier*, t. I, Paris, chez J. B. GARNIER, 1752, p. 318.

[836] Cf. VI de R.I 28 : «*Quae a jure communi exorrbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda.*» (Tous ces faits qui s'écartent du droit commun, ne doivent pas entraîner une quelconque conséquence).

[837] Cf. X.2.2.20: *«…iusta et necessaria causa…*» (Une cause juste et nécessaire).

celles de dommage à éviter[838]. En règle générale, la doctrine canonique traditionnelle relative à la cause de dispense reste inchangée. Selon cette doctrine, la dispense est concédée pour une cause de nécessité ou d'utilité[839], en raison d'une grande dignité (d'une grande naissance)[840], à cause de l'inexpérience et de la fragilité d'une population[841] ou du grand nombre de pécheurs[842] ou parce qu'une dispense sera concédée pendant un temps assez bref[843]. BERNARD de Pavie la précisera dans le contexte du *Ius novum*. Pour ce Décrétaliste, trois causes persuadent d'accorder une dispense : la piété, la nécessité et l'utilité. Trois autres en dissuadent : la dignité de la personne, l'importance de l'affaire, et la prudence pour ne pas établir en mauvais exemple un acte contraire au droit commun[844].

---

[838] Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op. cit.,* p. 527.

[839] A ce sujet, nous trouvons dans le *liber Extra* plusieurs décrétales d'Innocent III qui mettent l'accent sur l'importance d'accorder des dispenses en tenant compte de la nécessité et de l'utilité. Nous en citons quelques unes. Dans sa lettre, *Tum ex litteris,* ce Pontife propose la révision de la sentence du Saint-Siège lorsqu'une nécessité ou une utilité évidente l'exige. Cf. X.1.41.5 : «… *Nam et per statuta canonica sententia Romanae sedis non negatur posse in melius commutari, quum aut surreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione aetatum et temporum seu gravium necessitatum…*» (…En effet selon [les statuts] les règles canoniques, il est dit que la sentence du Siège de Rome ne peut pas être changée en mieux, quand un problème aurait surgi, ou même pour une simple considération d'âge et des moments historiques ou [lorsque] de graves nécessités…) Traduction libre. Ensuite, il est dit dans un extrait d'une autre lettre de ce même Pontife (X.2.27.19), que les dispenses doivent être motivées par la nécessité et l'utilité avérée : «… *In causis, quae summi Pontificis iudicio deciduntur, et ordo iuris et vigor aequitatis est subtiliter observandus, quum in similibus casibus ceteri teneantur similiter iudicare, nisi forte, quum aliquid causa necessitatis et utilitatis inspecta dispensative duxerit statuendum.* …» (…dans les causes plaidées qui sont décidées par un jugement du Pontife suprême, l'ordre juridique et la rigueur de l'équité doivent [subtilement] être observés, comme dans des cas semblables, les autres sont tenus de juger tout autant, sinon par hasard, quelque chose aurait stipulé qu'on doive statuer pour cause de nécessité et d'utilité avérée en vue d'une dispense…) Traduction libre. Enfin, dans la lettre *Quum nostris fuerit,* Innocent III reconnaît que, dans certaines circonstances de nécessité et d'utilité, l'on peut agir contre la rigueur des canons. Cf. X.3.8.6: «*In cuius praesentia quum praedicta et alia fuissent per nuncium dicti subdiaconi nostri relata, nuncius partis adversae proposuit, quod, postquam dominus suus Sedunensis episcopus, qui praepositus fuerat Lausanensis, fuit in episcopum consecratus, Lausanense capitulum ei praeposituram illam iterato contulit et concessit habendam, in hoc utilitatem ecclesiae suae, necessitatem, nec non antiquam consuetudinem attendentes. Episcopus Lausanensis videns eum plurimum utilem et necessarium ecclesiae suae, quod a canonicis suis super hoc fuerat factum approbavit, cui tanquam praeposito a canonicis et etiam ab ipso thesaurario est honour impensus.*» (Comme en sa présence, des ordres et d'autres faits avaient été rapportés par le représentant de celui qui a été nommé notre sous-diacre, le représentant de la partie adverse a proposé ceci : maintenant que son chef, l'évêque de Sion, qui avait été préposé aux habitants de Lausanne, a été consacré au rang d'évêque, il a rapporté que cette petite capitale de Lausanne était sur le point d'être préposée à cet homme et a admis qu'elle devait l'être ; l'évêque de Lausanne, voyant que cet homme serait utile et nécessaire pour son église a approuvé ce qui avait été fait là-dessus par ses chanoines pour celui qui, mis en avant par les chanoines et le trésorier lui-même, avait reçu cet honneur.) Traduction libre.

[840] « *In maiori dignitate propter maiorem utilitatem facilius soleat dispensari.*» Cf. X.1.7.4.

[841] « *Conceditur propter novitatem et infirmatatem gentis.*» Cf. X.4.19.9.

[842] «*Propter multitudinem delinquentium* » Cf. X.5.3.40.

[843] « *Propter breve tempus pro quo erit necessaria* » Cf. X.1.14.5.

[844] «… *Sunt autem tria quae suadent, et tria quae dissuadent, fieri dispensationem. Suadent pietas, necessitas et utilitas ...Dissuadent similiter tria, enormitas personnae, enormitas rei, et cautela mali exempli…*» (Or il y a trois choses qui persuadent de faire une dispense, et trois choses qui dissuadent. La piété, la nécessité et l'utilité persuadent. Trois choses dissuadent pareillement : l'ampleur des personnalités, l'ampleur de l'affaire en

Avec l'essor du pouvoir pontifical sous Grégoire VII (1073-1086) et surtout avec Innocent III (1198-1216)[845], le Siège apostolique s'est réservé des causes pour lesquelles les dispenses ne sont accordées que par le Pontife romain. Sur le fond d'une certaine conception de la juridiction pontificale, les différents Pontifes romains, à la suite de Grégoire VII, ont mis en place un système canonique de la réserve. L'article qui suit sera centré sur les positions que tiennent les uns et les autres selon les textes du *Ius novum.*

**Article 2. De la réserve pontificale dans le *Ius novum*.**

Toutes les réflexions relatives aux dispenses des lois ecclésiastiques, notamment celles des cas dits réservés, ne peuvent être comprises en dehors de l'affirmation devenue officielle depuis Grégoire VII : le Pontife suprême jouit de la plénitude du pouvoir juridictionnel. Avant d'aborder la question dite de la réserve pontificale, rappelons les grandes lignes de cette notion de plénitude du pouvoir de juridiction pontificale telle qu'elles ont été élaborées, au fur et à mesure, par les Pontifes romains et les conciles, tant généraux que particuliers, à l'époque médiévale.

**§. 1. De la plénitude du pouvoir pontifical de juridiction.**

La primauté du Siège de Rome est un héritage de l'antique tradition chrétienne, avec des accents significatifs depuis le IV^e^ siècle, en Orient comme en Occident[846]. Elle a fait l'objet de plusieurs études sur le plan théologique[847]. Notons néanmoins que la notion de

---

question, la défiance du mauvais exemple). Voir BERNARD de Pavie, *Summa Decretalium,* Ratisbonne ; Graz, éd. Ernst Adolph Theodor LASPEYRES, 1956, p. 206 (L. v, tit. II).

[845]Parmi l'immense bibliographie sur cette question, nous ne pouvons citer ici que : Joseph BRUGERETTE, *Les grands papes : Innocent III et l'apogée du pouvoir pontifical*, Paris, Bloud et Cie, 1905; Gerhart B. LADNER, «The Concept of Ecclesia and Christianitas and their Relation to the Idea of Papal Plenitudo Potestatis from Gregory VII to Boniface VIII », *MHP.*, 18, 1954, p. 49-77 ; James M. POWELL, *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World ?*, Boston, Heath, 1963 ; Marcel DIETLER, « La théocratie pontificale et Innocent III », *Echos de Saint-Maurice*, 64, 1966, p. 93-109 ; Raffaello MORGHEN, « L'apogeo del papato medievale. Innocenzo III », dans *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1984, p. 149-162; Kenneth PENNINGTON, *Popes and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1984; John C. MOORE, *Pope Innocent III (1160/61-1216). To Root Up and to Plant*, Leiden, Boston, Brill, 2003 ; Julien THÉRY, « Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206 : Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », *MD.*, 21, 2007, p. 33-37.

[846] Cf. *Supra*. Voir à partir de la p. 72.

[847] La notion de la primauté pontificale a fait l'objet de plusieurs recherches et études. Nous renvoyons à certains ouvrages et articles de langue française : Gustave THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. ''Protestas ordinaria''au concile du Vatican*, Louvain, Warny, 1961 ; Jean COLSON, *L'épiscopat catholique.*

primauté du Siège de Rome, qui a été systématisée au IV[e] siècle a été une préparation lointaine de celle de la *Plenitudo potestatis*. Jean GAUDEMET en donne le sens : « la Primauté évoque une pluralité d'Églises et une supériorité ; elle se situe dans le domaine de la comparaison et de la hiérarchie. La plénitude de pouvoir relève de l'absolu »[848]. C'est donc progressivement, à la suite des événements historiques ecclésiastiques, que ce qui était considéré comme une simple supériorité par rapport aux autres patriarcats a fait place au pouvoir absolu avec les conséquences que cela implique tant sur le plan théologique que canonique.

En effet, il est d'observation courante, chez les historiens du droit canonique, que la promulgation des *Dictatus papae* de Grégoire VII en 1075 est l'un des moments historiques particulièrement importants de la prise de conscience du pouvoir pontifical. Les *Dictatus papæ*[849] sont à situer dans le cadre de la réforme de Grégoire VII qui veut affirmer la *Libertas*

---

*Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église,* Paris, Éd. du Cerf, 1963 ; Georges DEJAIFVE, *Pape et évêques au premier Concile du* Vatican, Bruges, 1961 ; Francis DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine, op. cit ;* Gustave THILS, *L'infaillibilité pontificale : Source, conditions, limites*, Gembloux, J. Duculot, 1969 ; ID., *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision,* Gembloux, éd. J. Duculot, 1972 ; Roland MINNERATH, *Le pape : évêque universel ou premier des évêques ?*,Paris, Gabriel Beauchesne, (Coll. *Point théologique*), 1978 ; Jean-Marie-Roger TILLARD, *L'Évêque de Rome,* Paris, Éd. du Cerf, 1982 ; Gustave THILS, *Primauté et infaillibilité du Pontife romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Presses de l'Université de Louvain, Louvain, 1989 ; Alfonso CARRASCO ROUCO, *Le primat de l'Évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique du primat de juridiction*, Fribourg, éd. de l'Université de Fribourg Suisse, 1990 ; Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Éd. du Cerf, 1991 ; Rudolf PESCH, *La Primauté dans l'Église. Les Fondements bibliques*, Éd. du Cerf, 2002 ; Roland MINNERATH, *La primauté de l'Évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Gabriel Beauchesne, 2010. Les articules suivants peuvent aussi être d'un grand intérêt : Jérôme HAMER, « Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier concile du Vatican », *RSPhTh*, 45, 1961, p. 21-31 ; Carlo COLOMBO, «La fonction de l'épiscopat dans l'Église et ses relations avec la primauté pontificale », *Ist.*, n°1, janvier-mars 1961-1962, p. 7-32 ; D.T. STROTMANN, « Primauté et céphalisation. A propos d'une étude de P. Karl Rahner », *Ir.*, t. XXXVII, 1964, p. 187-197; Georges DEJAIFVE , « Primauté et collégialité au premier concile du Vatican », dans Yves CONGAR et Bernard DUPUY (dir.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1964, p. 639-660 ; Victor CONZEMIUS, « Pourquoi l'autorité pontificale a-t-elle été définie précisément en 1870 ? », *Concilium*, 64, 1971, p. 65-72 ; Gérard FRANSEN, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », *RThL*, 2, 1971, p. 129-144 ; William D. Mc CREADY, « Papal plenitudo potestatis and the Source of Temporal Autority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory », *Speculum* 48, 1973, p. 654-674 ; Jean-Marie-Roger TILLARD, « La Primauté romaine, jamais pour éroder les structures des Églises locales», *Ir.*, t. L, 1977, p. 291-325 ; Giancarlo ZIZOLA, « Le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'Église catholique », *L V.*, 26/133, Juin-Juillet-Août 1977, p. 18-36 ; Pierre GRELOT, « Pierre et Paul fondateurs de la "primauté" romaine », *Ist*., 27/3, 1982, p. 228-268 ; Rosalio José Castillo LARA, « La primauté pontificale dans les collections canoniques grégoriennes », dans César ALZATI (éd.), *Cristianità ed Europa, Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi,* vol. 1, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1994, p. 59-90 ; Jacques JOUBERT, « De la primauté dans l'Église conçue comme communion », *RDC.*, t. XLV, 1995, p. 133-140.

[848] Jean GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf-Montchrestien, 1994, p. 322.

[849]Pour Klaus SCHATZ, les *Dictatus papæ* contient une collection de thèses brèves qui ne sont pas d'égale importance et qui ne sont pas organisées de façon systématique. L'origine et le but du document continuent de

*Ecclesiae*[850]. Le contexte laisse facilement deviner l'intention de ce texte. Pour Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, la réforme grégorienne, par les condamnations qu'elle porte contre les abus des grands laïcs et les désordres dans l'Église, fournit des éléments qui permettront d'étayer la doctrine de *plenitudo potestatis* du pape sous ses deux aspects, d'une part une plénitude de pouvoir au spirituel comme au temporel et d'autre part une autorité supérieure à celle de tous les évêques et à celle des princes séculiers[851]. D'ailleurs le texte emploie fréquemment la clause « *quod solus papa* » (*Il n'appartient qu'au Pape de…*). Les onze formules dans lesquelles est reprise cette clause traduisent les positions essentielles de l'autorité universelle du Siège romain qui marqueront plusieurs siècles après Grégoire VII[852]. Elles soulignaient déjà l'étendue du pouvoir de juridiction, les droits et les privilèges du Siège apostolique.

Les *Dictatus papæ* reprenent plusieurs affirmations du IV^e^ et du V^e^ siècle. Ils traduisent l'intention de Grégoire VII qui proclame son autorité universelle[853]. Outre les *dictatus* cités au chapitre précédent, nous retenons, à ce stade de notre reflexion, celles qui ont trait à la juridiction universelle du Pontife romain[854] : I (L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul). II (Seul l'Évêque de Rome mérite d'être appelé ‘‘universel’’). III (Lui seul peut déposer ou absoudre les Évêques). XIV (Il peut, où il veut, ordonner un clerc de n'importe quelle Église). XVI (Aucun concile ne peut être appelé général sans son ordre). XVII (Sa sentence ne peut être réformée par personne et, seul, il peut réformer celle de tous). XIX (Il ne peut être jugé par personne). XX (Personne ne peut juger quelqu'un qui a fait appel

---

faire l'objet de discussions. Il s'agit sans doute de points de repère ou de titres pour un projet de collection de passages de l'Écriture, des Pères et d'autres témoignages de la tradition. Les *Dictatus papæ* ne sont pas entrés eux-mêmes dans le droit canonique, mais, dans une large mesure, ils soulignent des points que, de fait, le droit urgera désormais par d'autres voies. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, *op. cit.*, p. 136. Voir aussi l'analyse de Jean GAUDEMET sur les *Dictatus Papæ* dans son ouvrage *Église et cité, histoire du droit canonique*, *op. cit.*, p. 301-312.

[850] Il nous semble que certains historiens du droit canonique ne croient pas que la *libertas Ecclesiæ* ait commencé avec Grégoire VII. Pour Charles MUNIER, bien avant Grégoire VII, Léon IX (1049-1054) avait entrepris la réforme de l'Église. Il est vrai que cette démarche ne porte pas encore le nom de réforme dans le but d'affirmer la liberté de l'Église face au pouvoir séculier. Elle a pour objectif de mettre fin aux abus qui, en leur temps, ont rongé l'Église. Cf. Charles MUNIER, *Le pape Léon IX et la réforme de l'Église 1002-1054*, Strasbourg, éd. du Signe, 2002, p. 302. Dans sa volonté d'affirmer la liberté de l'Église, la réforme de Grégoire VII est, pour les canonistes, un moment important qui prépare l'avènement du droit classique.

[851] Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Plenitudo potestatis », *art. cit.*, p. 173. Voir aussi Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Note sur *Plenitudo* potestatis », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, *op. cit.*, p. 76.

[852] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Plenitudo potestatis », *art. cit.*, p. 173.

[853] Cf. *Idem*, p. 77.

[854] Cf. Annexe I : *Dictatus Papae* de Grégoire VII.

au Siège apostolique). XXI (Les causes importantes (*causæ maiores*) de toute Église doivent lui être rapportées).

Ces thèses formulées dans un style bref sont à interpréter en tenant compte de l'ensemble de la pensée grégorienne[855]. Comme dit auparavant, la plupart des articles des *Dictatus papæ* ne proposent pas des canons d'un nouveau droit. Mais, ils sont témoin, selon Klaus SCHATZ, de la formulation de droits déjà existants ou de points d'aboutissement d'une évolution déjà bien engagée[856].

Ce qui mérite d'être souligné en premier, c'est la formule selon laquelle seul le Pape peut, suivant les circonstances, établir de nouvelles lois. Le Pontife romain est l'unique régulateur de la loi canonique. L'arrière-fond de cette clause est, pour Klaus SCHATZ, la conception même du droit au haut Moyen Âge. Elle est pour le moins conservatrice : le droit n'est pas à créer. Il est à transmettre ou à redécouvrir. Les lois venues de la Tradition doivent être maintenues. La législation pontificale ne peut être que la mise au jour ou l'affirmation de la Tradition véritable et authentique de l'Église face à d'éventuelles coutumes qui ont pu s'introduire, comme cela a été le cas pour les investitures laïques[857].

Avec les *Dictatus papæ*, un nouveau pas sera franchi. Tandis que les figures de Pierre et Paul justifiaient la primauté de l'Église de Rome, l'origine divine est directement évoquée pour la plénitude de pouvoir du Pontife romain. C'est ce qui est fortement affirmé dans la première formule de *Dictatus papæ* : l'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul. De celle-ci découlent les autres thèses du même texte, notamment celles sur le pouvoir de juridiction universel du Pontife romain.

---

[855] Si dans son action effective, tout comme dans les *Dictatus papae*, Grégoire VII met effectivement en avant et de façon très raide son pouvoir papal, et s'il intervient avec une dureté inouïe, notamment contre les Évêques, la raison en est qu'il est convaincu que l'ordre traditionnel de l'Église est profondément perturbé, et que sa fonction l'oblige à le rétablir avec tous les moyens de la tradition véritable. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, *op. cit.*, p. 136.

[856] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, *op. cit.*, p. 137.

[857] Cf. *Idem*, p. 137-138.

À partir du XII[e] siècle, la *plenitudo potestatis* devient un concept essentiel dans la rédaction des documents pontificaux et dans des collections de canonistes[858]. L'expression « vicaire de Pierre », plus limitative, ne sera que rarement utilisée. Elle cède au qualificatif Vicaire du Christ, Vicaire du Seigneur. De toute évidence, la nouveauté introduite par le concept de *plenitudo potestatis* dans la réflexion canonique sur la hiérarchie ecclésiastique apparaît très clairement dans le *Liber Extra* de Grégoire IX. Ce qui ne pouvait être autrement, dans la mesure où ce dernier reprend plusieurs décrétales d'Innocent III qui est fréquemment qualifié, dans les documents de magistère, de Vicaire du Christ. Nous citons, dans le cadre de cet article, quelques thèses du *Liber Extra* sur la plénitude du pouvoir de juridiction pontificale, son fondement et son étendue dans le gouvernement ecclésiastique.

Sous le pontificat d'Innocent III, l'origine divine et immédiate du pouvoir est fortement affirmée. Elle est spécifique à l'Évêque de Rome : *« ...apud quam ex institutione divina plenitudo residet potestatis…* »[859]. Cette institution divine du Siège de Rome est envisagée dans son lien direct avec le Christ. Le Pontife romain est le vicaire du Christ. Innocent III l'affirme à plusieurs reprises dans ses lettres : «…*aut etiam cessionem auctoritate Romani Pontificis, quem constat esse vicarium Iesu Christi…*»[860]

L'institution divine du pouvoir du Pontife romain conduit à conclure à l'universalité de sa charge pastorale d'âmes, c'est-à-dire à la plénitude de juridiction de son Siège. C'est ce que nous pouvons lire dans une des lettres d'Innocent III au chapitre de Strigonie, en Hongrie :

> « […] Mais nous vous avons confié dans des mandats, afin que vous preniez soin de vous trouver un pasteur convenable par une élection canonique ou bien une requête d'union cordiale, une fois retrouvé le choix des suffrages, s'il avait dû être recherché selon une ancienne habitude approuvée, avant un mois après souscription de notre lettre sans quoi pour qu'il ne manquât pas au troupeau du Seigneur plus longtemps le soin pastoral, nous même

---

858 Voir l'article de Marcel DIETLER, « La théocratie pontificale et Innocent III », *art. cit.,* p. 93-109 (spécialement les p. 102-108.

859 X 1.6.34, *Duci Caringiae* d'Innocent III ([…] chez celui dont la plénitude du pouvoir réside [demeure] à partir de la divine institution […])

860 X.1.7.2, *Decano et Capitulo Andegavensi* d'Innocent III (… ou encore à travers une cession grâce à l'autorité du Pontife romain, qui demeure un vicaire de Jésus Christ…). Voir aussi X.1.2.3 : «*Protestas legem condendi et mutandi est penes vicarium Christi*.» (Le pouvoir de fonder la loi et de la changer est entre les mains des vicaires du Christ) ; X 1.3.6, §2: « *... circa illum praecipue, qui successor est Apostoli Petri et vicarius Iesu Christi*.» (Surtout autour de celui qui est le successeur de l'Apôtre Pierre et le disciple de Jésus Christ).

> pourvoirions à l'Église restée veuve, une seconde dette de notre activité à partir de la plénitude de la puissance apostolique […] »[861]

Portant ce titre du Vicaire du Christ, le Pontife romain n'est sujet d'aucune loi ecclésiastique. Il est au-dessus de la loi et peut donc légitimement en dispenser : «*plenitudinem potestatis de iure possumus supra ius dispensare…*»[862] Il en dispense lorsque la nécessité de l'Église le recommande[863]. En cela, il obéit à la loi de la charité qui est l'âme de toutes les lois. C'est dire donc que la *plenitudo potestatis* est, non seulement plénitude de juridiction, mais aussi plénitude de justice, de sagesse et de discrétion[864]. Elle consiste à user, avec prudence, de douceur, ou de sévérité, selon les besoins[865].

---

[861] Traduction libre. Voir X.1.5.4: « … *Sed vobis dedimus in mandatis, ut ad providendum vobis pastorem idoneum per electionem canonicam vel postulationem concordem, requisito suffraganeorum assensu, si esset de antiqua et approbata consuetudine requirendus, infra mensem post susceptionem literarum nostrarum procedere curaretis ; alioquin ex tunc, ne gregi dominico deesset diutius cura pastoralis, nos ipsi provideremus ecclesiae viduatae, secundum officii nostri debitum ex plenitudine apostolicae potestatis.* ». Voir aussi X.1.6.19: « *Praeterea quum sedes apostolica caput omnium ecclesiarum exsistat, et Romanus Pontifex iudex sit ordinarius singulorum, ...propter capitis privilegium, quod obtinet plenitudinem potestatis,...*» (Par ailleurs, comme il existe un Siège apostolique, la tête de toutes les Églises, et que le Pontife romain est le juge ordinaire [de particuliers]…à cause du privilège du chef, parce qu'il obtient la plénitude du pouvoir…) Traduction libre. La lettre *Ad honorem Dei* d'Innocent III met l'accent sur la *plenitudo potestis* du Pontife romain dans sa relation avec la juridiction épiscopale. Cf. X.1.8.4 : «*...quoniam assumptus est in plenitudinem ecclesiasticae potestatis, quae per pallium significatur; alii autem eo nec semper, nec ubique, sed in ecclesia sua, in qua iurisdictionem ecclesiasticam acceperunt, certis debent uti diebus, quoniam vocati sunt in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis*…» (…parce qu'on s'en est approprié dans la plénitude du pouvoir ecclésiastique, qui est signifié par le vêtement [manteau] ; les autres par contre, pas toujours par ce même vêtement, ni partout ailleurs, mais dans leur propre église, dans laquelle ils ont reçu la juridiction ecclésiastique, ils doivent en faire usage certains jours, parce qu'ils sont appelés dans une partie de la sollicitude, non pas dans la plénitude du pouvoir…) Traduction libre.

[862] X.3.8.4: «*Licet autem intentionis nostrae non sit, investituras de vacaturis factas contra canonum instituta ratas habere, qui secundum plenitudinem potestatis de iure possumus supra ius dispensare…*» (Il est permis par contre qu'il ne soit pas de notre intention de considérer des faits pensés contre les institutions des canons et [garnis] au sujet des faits délaissés, nous qui pouvons au sujet et par-dessus le droit dispenser une seconde plénitude du pouvoir) Traduction libre.

[863] Lorsqu'il dispense pour cause de nécessité ou d'utilité, il exerce sa charge pontificale, non pas en tant que simple homme mais il le fait en lieu et place de Dieu. Cf. Innocent III, *Quanto personam venerabilis*, X.1.7.3: «*… Non enim homo, sed Deus separat, quos Romanus Pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris, ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata, non humana, sed divina potius auctoritate dissolvit. …*» (En effet, ce n'est pas un homme mais un Dieu qui sépare ceux que le Pontife de Rome, qui remplit sur terre la fonction non d'un homme pur [simple] mais du vrai Dieu, a désunis, de son pouvoir non pas humain mais plutôt divin, en estimant le besoin ou l'utilité de l'église).

[864] «*Quatenus et potestativa discretio, et potestas nihilominus sit discreta*» (Dans la mesure où le discernement est investi du pouvoir, que le pouvoir soit néanmoins reconnu avec discernement). Voir *Raynal* cité par Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, 1866, *op. cit.*, p.112.

[865] «*Unde Romanus Pontifex, qui claves in B. Petro discretionis et potestatis accepit, nunc mansuetudine utitur, nunc rigore, consideratis circumstantiis universis, neutrum in altero derelinquens…Prudenter attendit non solum personas, sed causas ; cum quibus videlicet et ex quibus dispensare disponit ; ne forte sic dispenset, ut dissipet ; imo ne dissipet, si dispenset ; ne propter mansuetudinem subvertatur veritas*…» (De là le Pontife romain, qui a reçu [la clef] de B. [Bienheureux] Pierre de la puissance et du discernement tantôt [il] fait usage de mansuétude, tantôt de rigueur, abandonnant sa neutralité envers certains, après avoir considéré les circonstances

Nous avons tenté d'expliquer, partant du *Decretum gratiani*, le sens de l'affirmation selon laquelle le Pontife romain est au-dessus du droit ecclésiastique, c'est-à-dire au-dessus des canons. L'expression *domini canonum* a le sens du gardien des canons. Or, être gardien ne sous-entend pas nécessairement la supériorité par rapport aux canons. Quand il en dispense, en vertu de sa plénitude de pouvoir et de la juridiction universelle de son Siège, il se conforme aux exigences canoniques, c'est-à-dire à l'intérêt de l'Église et selon une utilité pressante ou une nécessité évidente[866]. C'est ce sens qu'il faut donner ici à l'expression *gardien des canons*. C'est, d'une part, veiller à l'observance rigoureuse des normes canoniques et, d'autre part, en dispenser lorsque l'intérêt de l'Église l'exige. Par ce renforcement de la *plenitudo potestatis* dans le *Liber Extra,* le Pontifie romain se subordonne toutes les autorités anciennes. Ces dernières n'entrent dans l'ordre canonique que par sa seule volonté.

*Domini canonum*, dans le *Ius novum,* confère au rapport entre le Pontife romain et les autres supérieurs ecclésiaux une signification nouvelle. Le Pontife suprême est le maître des conciles. Les statuts des synodes provinciaux ne doivent être que des adaptations locales du droit universel promulgué par le Pape. Les coutumes locales sont soumises à l'approbation, au moins tacite, de son pouvoir. Il a le droit d'intervenir dans les actes judiciaires des peuples, des rois et des particuliers. Le Siège apostolique, d'une manière certaine, tend à faire valoir la suprématie de sa juridiction universelle et à prendre le dessus sur toutes les institutions tant ecclésiastiques que civiles. Il faut encore lire les décrétales du *Ius novum* pour constater cette subordination. Nous évoquons à cet effet, trois décrétales d'après les matières qu'elles abordent : *De multa, Novit ille* et *Innotuit nobis*.

D'abord, le Pontife suprême soumet à son autorité les coutumes locales. L'exemple qui peut être évoqué est celui du système bénéficial qui prévaut dans la société médiévale. Le Pape intervient pour en réguler la pratique. C'est le cas de la décrétale *De multa* d'Innocent

---

universelles…prudemment, il est attentif seulement aux personnes mais aussi aux causes ; il ordonne de partager [avec qui] comme il permet de retrancher [à qui] ; pour éviter que par hasard il ne partage, autant qu'il dissipe ; bien au contraire qu'il ne dissipe pas, s'il partage ; afin que la vérité ne soit pas pervertie à cause de la mansuétude… ) Traduction libre. Voir *Rainal* cité par Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.*, p.112.

[866] Cette exigence de tenir compte de la nécessité et de l'utilité se trouve exprimée très clairement dans plusieurs lettres d'Innocent III. Nous citons par exemple : *Officii tui* (X.1.6.38) : «*…si urgens necessitas et evidens utilitas …*» ; *Postulationem, quam celebrastis* (X.1.5.5) : «*… urgens necessitas et evidens utilitas exigebant …* » et *Ex multa tuae sollicitudinis providentia* (X.3.34.9) : « *… si necessitas exigit vel utilitas persuadet …*».

III[867], qui sera reprise au Can. 29 du IV[e] concile de Latran en 1215. L'objet de cette décrétale est la régulation de cumul de bénéfice.

Il faut dire que le système bénéficial est une question fondamentale à l'époque médiévale. Comme le dit Gabriel LE BRAS : « s'il était difficile d'en traiter, de multiples problèmes n'en sont pas moins posés, qui demandent une solution d'autant plus urgente qu'il constitue l'un des cadres de l'organisation ecclésiastique du temps »[868]. À cause de son importance et parce qu'impliquant l'Église universelle, le droit bénéficial et les dispenses accordées en cette matière devaient être régulés par le Siège apostolique.

Il a été établi qu'une même personne ne pourra posséder deux bénéfices à charge d'âmes, et celui qui en recevra un second de même nature sera privé du premier ; que s'il veut le retenir, il sera aussi dépouillé du second. La même chose s'observera à l'égard des dignités dans une même église, même si ces bénéfices et ces dignités ne dépendent pas d'une charge d'âmes[869].

Reprenant cette règle déjà énnoncée au Can. 10 du concile de Chalcédoine, Innocent III, dans la décrétale *De multa*, ouvre la possibilité d'une dispense éventuelle pour ce cas en présence :

> « […] Nous jugeons, écrit-il, que ce même fait doit être observé chez des individus, ajoutant que dans une même Église, nul ne présume détenir plusieurs dignités ou titres personnels, même s'ils n'avaient pas le soin des âmes. Cependant pour [autour] des personnes nobles et lettrées [remarquables par la science], qui doivent être honorées par des bienfaits plus grands, comme la raison l'aura postulé, c'est à travers le Siège apostolique qu'elles pourraient être dispensées [Le Saint-Siège pourra néanmoins dispenser de cette règle les personnes distinguées par leur [grande naissance] ou par leur science] »[870].

---

[867] Cf. X 3.5.28.

[868] Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t.VII, *op. cit.*, p.140.

[869] La notion de la pluralité des bénéfices a fait l'objet d'une fixation doctrinale qui s'étale sur plusieurs siècles. Le Can. 10 du concile de Chalcédoine (451) défend, sous peine d'irrégularité et de déposition, d'avoir plusieurs bénéfices (C.21. q.1.c.2). Dans la D.89 c.1, GRATIEN reprend un texte qu'il attribue à Grégoire I[er] (590-604), mais qui, selon le correcteur, serait de Jean Diacre, où il est prohibé d'accorder deux bénéfices à la même personne. Le second concile de Nicée (787) repris par GRATIEN fait la même défense (C.21. q.1.c.1). Ce canon écarte la possibilité de ceux qui pourraient prétendre n'avoir qu'un seul bénéfice, insuffisant pour leurs besoins, et chercheraient en obtenir un autre. Plusieurs Papes dénoncent cette pratique de la pluralité de bénéfice dans l'Église : Alexandre III, Boniface VIII. Le canon 29 du concile de Latran IV (1215) sous Innocent III établit que si quelqu'un possède un bénéfice, voulant en obtenir un autre il perdra le premier. Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXII, col. 1015.

[870] X 3.5.28 : « […] *Hoc idem in personatibus esse decernimus observandum, addentes, ut in eadem ecclesia nullus plures dignitates aut personatus habere praesumat, etiamsi curam non habeant animarum. Circa*

Comme nous pouvons le constater, cet extrait de la décrétale *De multa* a deux aspects. Le premier est la condamnation du système de cumul des bénéfices. Le second est une possibilité d'accorder une dispense en cas de cumul. Innocent III, dans cette décrétale, met en évidence l'intervention du Siège apostolique dans une matière dite frontière, c'est-à-dire une matière qui n'était pas de la seule compétence de l'Église mais aussi du pouvoir régalien. Elle est à situer dans le cadre de l'exercice du pouvoir suprême du Pape tant au spirituel qu'au temporel. Elle marquera désormais le rapport entre le législateur suprême et les pouvoirs régalien et ecclésiastique.

La décrétale *De multa* doit être comprise selon l'esprit de l'époque d'Innocent III. Sous son pontificat, Innocent III poursuit l'œuvre de réforme entreprise par ses prédécesseurs en publiant un certain nombre de normes dans lesquelles l'intervention du Siège apostolique apparaît plus qu'évidente. Ceci est avant tout un moyen d'apporter des remèdes aux maux dont peuvent avoir à souffrir les membres de l'Église[871]. C'est dans ce sens qu'il faut

---

*sublimes tamen et literatas personas, quae maioribus sunt beneficiis honorandae, quum ratio postulaverit, per sedem apostolicam poterit dispensari* [...] ».

[871] La politique suivie par Innocent III en matière de centralisation est diversement appréciée ; *la centralisation* est affirmée par Augustin FLICHE. Cf. Augustin FLICHE (éd.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. La chrétienté romaine, 1198-1274*, t. X, Paris, Bloud et Gay, 1950, 265s, 292. La notion de *plenitudo potestatis* est mise en relief par Helene TILLMANN, *Papst Innocenz*, Berlin, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1954. Ainsi, parmi les 483 décrétales, dont 464 devaient être reprises dans la compilation grégorienne, selon Raoul NAZ, Innocent III édicte des règles dans presque toutes les matières de la législation canonique. Cf. Raoul NAZ, *DDC.*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col.1374-1412. Voir aussi Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t.VII, *op. cit.*, p. 145-147 ; Louis CAILLET, *La papauté d'Avignon et l'Église de France. La politique bénéficiale du pape Jean XXII en France*, 1316-1334, Paris, PUF, 1975, 600 p ; Jane SAYER, *Innocent III. Leader of Europe 1198-1216*, London, New-York, Longman, 1994; Marcel PACAUT, *La théocratie : l'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, Desclée, 1989. James E. POWELL, *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?*, Washington, Catholic University of America Press, 1994. Michele MACCARONE, *Nuovi studi su Innocenzo III*, Roma, éd. Roberto Lambertini, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1995 ; Michèle BÉGOU-DAVIA, *L'interventionnisme bénéficial de la papauté au XIII^e^ siècle. Aspects juridiques*, th. Droit 1991, préf. Jean GAUDEMET, Paris, De Boccard, 1997, 622 p ; Julien THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII^e^-XIV^e^ siècles) », dans *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, éd. Bruno Lemesle, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 119-147 ; Andrea SOMMERLECHNER (dir.), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2003, 2 vol ; Julien THÉRY, « Innocent III, le rêve de la théocratie », dans *Le Moyen Âge des hérétiques. Les collections de L'histoire*, n° 26, 2005, p. 58-61; *Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. Essays in Memory of Robert Louis Benson*, Robert C. FIGUEIRA (éd.), Ashgate publishing, 2006, 204 p ; Julien THÉRY, « Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », dans *Mémoire dominicaine*, 21, 2007, p. 33-37 ; Patrick GILLI et Julien THÉRY, *Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XII^e^-mi-XIV^e^ s.)*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2010, 676 p ; Julien THÉRY , « Le triomphe de la théocratie pontificale, du III^e^ concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303) », dans Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 17-31 ; Olivier HANNE, *De Lothaire à Innocent III. L'ascension d'un clerc au XII^e^ siècle*, Aix-

comprendre l'application de la dispense qui est l'un des moyens canoniques auxquels le Pontife romain recourt lorsqu'un délit a été commis.

D'autre part, la décrétale *De multa* reconnaît une cause de la dispense qui, aujourd'hui, peut nous sembler inhabituelle : personnes distinguées par leur grande naissance ou par leur science. Il ne nous revient pas d'en juger la pertinence. Jusque là, nous avons considéré la dispense comme instrument de la justice pour le bien commun de l'Église. Une dispense accordée pour raison de rang social ne nous semble pas être une démarche d'équité en vue d'établir la justice. Pourtant, YVES de Chartres prévoyait déjà la possibilité d'accorder des dispenses pour des raisons privées. En réalité, la dignité et la science ici est à comprendre dans le sens de moyen, sans doute indirect, de rechercher le bien commun de la communauté ecclésiale. Pour la justification d'une telle dispense, nous souscrivons à la réflexion de Louis THOMASSIN qui écrit :

> « Quant à la dispense que ce pape [Innocent III] promet aux personnes élevées en noblesse et en science, il ne faut pas croire qu'il considéra ces qualités humaines autrement que comme des instruments dont l'Église devait espérer de grands avantages dans ses pressantes nécessités. Ces deux maximes se trouvent en même temps établies dans le droit nouveau ; l'une qu'on ne donne les dispenses qu'à l'utilité évidente de l'Église, ou à ses nécessités pressantes ; l'autre qu'on a de grands égards pour les nobles et pour les savants dans les dispenses de la pluralité des bénéfices. Il est donc certain que ces deux maximes ne peuvent rien avoir de contraire qu'en apparence…En effet, rien n'est plus aisé à concevoir que les grands secours que l'Église reçoit dans ses plus grandes nécessités de ces personnes éminentes ou en science ou en autorité »[872].

Ensuite, l'intervention du Pontife romain est constatée dans des affaires civiles. Il faut peut être prendre ici l'exemple de la décrétale *Novit ille*[873] d'Innocent III. Nous le savons, la société médiévale est féodale. Cette organisation engendre des abus qui mettent en jeu les intérêts de l'Église. Contre ce système, Innocent III écrit :

> « En effet notre propos n'est pas de nous prononcer en matière féodale, matière qui relève de son tribunal (sauf pour les cas où quelque chose aurait été retranché du droit commun par le fait d'un privilège spécial ou d'une coutume contraire) mais de trancher en matière de péché; et sans l'ombre d'un doute la censure du péché est de notre ressort: nous pouvons, et nous

---

en-Provence, Presses universitaires de Provence, (coll. *Le temps de l'histoire*), 2014, 323 p ; Mark G. PEGG, « Innocent III, les « Pestilentiels Provençaux » et le paradigme épuisé du catharisme », dans *Innocent III et le Midi*, Toulouse, Privat, 2015, (Coll. *Cahiers de Fanjeaux*, 50), p. 279-310 ; Julien THÉRY -ASTRUC, « Introduction », dans *Innocent III et le Midi* Toulouse, Privat, 2015, (Coll. *Cahiers de Fanjeaux*, 50), p. 11-35 (voir surtout les p. 13-14).

[872] Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV. *De la pluralité des bénéfices*, *op. cit.*, p. 108.

[873] Le canon *Novit ille* fut publié en 1204 pour menacer PHILIPPE AUGUSTE alors en guerre contre le roi d'Angleterre, qui avait fait appel au Saint-Siège.

nous devons de l'exercer »[874].

Une fois de plus, l'intervention d'Innocent III en cette matière se fonde sur l'institution divine de son pouvoir et sur sa juridiction universelle. Il le dit très clairement dans cette même décrétale : « comment à nous, dont la vocation est de gouverner l'Église universelle, nous serait-il possible de ne pas mettre en œuvre ce commandement divin en ne procédant pas de la manière qu'il prescrit…»[875] Mieux encore, lorsqu'il affirme :

> « En effet nous ne nous appuyons pas sur une législation humaine mais plutôt sur la loi divine, car notre puissance ne provient pas de l'homme mais de Dieu. Il n'est personne sain d'esprit qui ignore qu'il relève de notre compétence de réprimander quelque chrétien que ce soit pour un péché mortel, et, s'il méprise notre réprimande, de le frapper d'une sanction ecclésiastique »[876].

Enfin, le Pontife romain a non seulement une suprématie sur le prince et les coutumes des peuples, mais aussi sur les canons promulgués par ses prédécesseurs. La décrétale *Innotuit nobis* d'Innocent III[877] confirme ce principe. Cette décrétale est une réponse à la question de savoir si un pontife suprême peut dispenser de l'application rigoureuse de la loi sur l'interdiction canonique d'admettre aux ordres sacrés une personne née d'un mariage illégitime. Répondant à la question, Innocent III évoque plusieurs éléments qui seront intégrés dans la théorie générale relative à la dispense canonique. L'un de ces éléments est sans doute le principe selon lequel le Pontife romain peut dispenser de toutes les lois de ses prédécesseurs.

Prenons un exemple. Le Can. 3 du troisième concile de Latran (1179) promulgué quelques années auparavant par Alexandre III (1159-1181) interdit formellement d'élever à l'épiscopat un homme de naissance illégitime, c'est-à-dire né d'un mariage illégitime :

---

[874] *Novit ille*, X.2.1.13 : « *Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium, nisi forte iuri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus.* »

[875] « *…quomodo nos, qui sumus ad regimen universalis ecclesiae superna dispositione vocati, mandatum divinum possumus non exaudire…* ».

[876] « *Quum enim non humanae constitutioni, sed divinae legi potius innitamur, quia potestas nostra non est ex homine, sed ex Deo: nullus, qui sit sanae mentis, ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum, et, si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere.* »

[877] X.1.6.20, *Innotuit nobis.* Cette décrétale d'Innocent III est particulièrement utile pour comprendre la théorie du pouvoir du Pontife romain en matière de dispense des lois générales. Honorius III, successeur d'Innocent III adoptera la même position. Voir X.1.11.15 : «*… quum illi huiusmodi dispensatio a canone minime sit permissa, quam ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere, ipsi obtemperare non debuit in hac parte*;...» (...comme une dispense de ce genre lui aurait été permise au minimum par le canon, il n'est pas douteux qu'elle s'étende jusqu'au seul Pontife romain, il n'a pas dû obtempérer pour lui-même dans cette partie…) Traduction libre.

> « Les ordres sacrés et les ministères ecclésiastiques exigeant la maturité de l'Age, la gravité des mœurs et la science des lettres, à plus forte raison faut-il demander ces qualités à l'évêque qui, constitué le surveillant des autres, doit leur indiquer en sa personne la conduite à tenir dans la maison de Dieu. A ces causes, pour empêcher une concession faite parfois à la nécessité des temps, de devenir une règle à l'avenir, nous statuons, par le récent décret, que nul ne soit élu évêque qu'il n'ait accompli sa trentième année, ne soit né d'un légitime mariage, et recommandable par la régularité de sa vie et par sa science »[878].

Ce canon, pourrons-nous dire, est une norme promulguée par le prédécesseur d'Innoncent III. Ce dernier peut-il en dispenser ? La décrétale *Innotuit nobis* répond par l'affirmative dans la mesure où il jouit des mêmes pouvoirs et des mêmes prérogatives que son prédécesseur :

> « […] Par contre, écrit Innocent III, bien que le canon du concile de Latran initié par notre prédécesseur Alexandre, ne poursuive au même degré et selon les règles les descendants, parce qu'il signale qu'un choix de tels individus est nul, cependant la faculté de gérer ne nous a pas été retirée par ce canon, comme il n'y avait pas eu cette intention de l'interdire, celui qui n'a pu engendrer pour ses successeurs dans cette partie un précédent judiciaire, pareil après lui, bien plus pour ce même pouvoir d'acquittement, alors qu'il n'y avait pas un pouvoir égal dans le couple […] »[879]

Ce principe est d'une grande importance pour la doctrine et la discipline canoniques en matière de dispense. Il confirme le fait que le pouvoir de dispenser du Pontife romain est sans limite, sauf dans les cas où il est question du droit naturel ou du droit divin. En sus, de ce principe en découle un autre tout aussi important que le premier. C'est le principe de la proportionnalité entre le pouvoir de l'autorité et la loi dont il veut suspendre l'obligation.[880] En d'autres termes, la dispense canonique exige que celui qui dispense ait un pouvoir législatif proportionnel à la loi de laquelle il dispense. Avec ce principe, il s'agit d'une première ébauche de la théorie de la hiérarchie des normes mise en avant par les théoriciens

---

[878] « *Cum in sacris ordinibus et ministeriis ecclesiasticis et ætatis maturitas, et morum gravitas, et scientia litterarum sit inquirenda, multo fortius hsec in episcopo oçortet inquiri, gui ad curam positus aliorum, in se ipso débet ostendere qualiter alios in domo Domini oporteat conversari. Ea propter, ne quod de quibusdam exnecessitate temporis factum est, in exemplum trahatur aposteris, praesen-ti decreto statuimus ut nullus in episcopum eligatur, nisi qui jam trigesimum setatis annum egerit et de legitirno sit matrimonio natus, qui etiam vita et scientia commendabilis demonstretur.* ». Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXII, col. 218-219.

[879] X.1.6.20 : «… *Quamvis autem canon Lateranensis concilii, ab Alexandro praedecessore nostro editus, non legitime genitos adeo persequatur, quod electionem talium innuit nullam esse, nobis tamen per eum adempta non fuit dispensandi facultas, quum ea non fuerit prohibentis intentio, qui successoribus suis nullum potuit in hac parte praeiudicium generare, pari post eum, immo eadem potestate functuris, quum non habeat imperium par in parem…*»**.**

[880] Cf. « Dispense », dans *DTC*, t. IV. Paris, Letouzey et Ané, 1911, Col, 1430.

du droit moderne[881]. Même constituant un corps de normes, les lois n'ont pas la même valeur, compte tenu, d'une part, de l'importance de la matière à réguler et, d'autre part, de leurs émanations. Il faut distinguer les lois universelles, conciliaires, particulières, diocésaines… La dispense d'une loi ne peut passer outre cette exigence qu'impose la logique de la hiérarchie normative.

En réalité, ce qui est soutenu dans presque toutes ces décrétales précitées est l'idée du Pape *princeps legibus solutus* ou *unica fons juris*[882]. Cette idée implique donc une *plenitudo potestatis*, un pouvoir absolu, tant au temporel qu'au spirituel, tant sur l'empereur que sur les autres prélats de l'Église[883]. Elle serait, pour certains auteurs[884], l'un des éléments du centralisme romain. Elle se traduit, sur le plan canonique, par l'affirmation selon laquelle toute loi vient de Rome ou toute loi doit être conforme à la législation de l'Église de Rome. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre, entre autres, le système de la réserve pontificale qui a cours dans l'Église et dont l'expression reste encore visible dans les codifications du XX$^{e}$ siècle.

L'idée du pouvoir du Pontife romain absolu sera soutenue, quelques années plus tard, par Innocent IV (1243-1254). Ce pouvoir n'admet aucune exception, ni de personnes, ni d'objet. La doctrine de cette plénitude du pouvoir s'appuie directement sur le *Rois des rois.* Elle est fondée sur l'image des deux glaives. Dieu a donné au Pontife romain, de façon immédiate, les deux glaives. Il doit user personnellement et directement du glaive spirituel. Dieu lui a également remis le glaive temporel, afin qu'il dise aux princes la manière de s'en servir. Pour Innocent IV, le pouvoir des princes dépend du Pontife romain[885]. C'est le cas au concile de Lyon en 1245 lorsqu'il excommunie l'Empereur Frédéric II en le proclamant déchu

---

[881] Richard PUZA, « La hiérarchie des normes en droit canonique », *RDC.*, t. XLVII/1, 1997, n°1, p. 127-142 ; Philippe TOXÉ, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin,* 2001 (Thèse dactylographiée) ; ID., « La hiérarchie des normes canoniques latines ou la rationabilité du droit canonique », *AC.*, t. XLIV, 2002, 113-128.

[882] Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. T. VII. L'âge classique, 1140-1378, op. cit.,* p.560-561.

[883] Stefan SWIEZAWSKI, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge,* Paris, Éd Gabriel Beauchesne, 1997, p. 37ss

[884] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 135-155. Voir aussi Gustave THILS, *Unité catholique ou centralisation à outrance*, Louvain, 1969, p.8.

[885] Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Plenitudo potestatis », *art. cit.,* p. 177.

de tout honneur et de toute dignité[886]. Après Innocent IV, Boniface VIII (1294-1303) évoquera aussi la théorie des deux glaives dans le conflit qui l'oppose à Philippe le Bel, roi de France (1270-1285).

Nous trouvons, quelques siècles après, plusieurs bulles pontificales promulguées lors des célébrations des conciles qui réaffirment la suprématie du Siège de Rome. Nous citons spécialement la Bulle *Laetentur caeli* du 6 juin 1439 au concile de Florence (1439-1442) sur l'union entre l'Occident et l'Orient. *Laetentur caeli* est, à notre avis, l'expression la plus forte, non seulement de la suprématie mais aussi de l'universalité de la juridiction du Pontife romain et donc de sa *plenitudo potestatis* :

> « Nous définissons aussi que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain possèdent la primauté sur toute la terre ; que le pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, le chef des apôtres et le vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et docteur de tous les chrétiens ; qu'à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, a été confié par notre Seigneur Jésus-Christ plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner toute l'Église, comme le disent les actes des conciles œcuméniques et les saints canons »[887].

Cette définition explique mieux tous les aspects de la doctrine sur la *plenitudo potestatis* auxquels nous nous sommes référés tout au long de ce chapitre et des chapitres précédents. Elle a trois dimensions : la suprématie du Siège apostolique (Le Pape est le détenteur de la primauté sur toute la terre), le fondement de son pouvoir et son exercice (Il est vicaire du Christ, successeur de Pierre) et enfin son étendue (Il est la tête de l'Église toute entière, il la régit et la gouverne). Nous savons par ailleurs que cette Bulle *Laetentur caeli* avait suscité de vives controverses étant donné le contexte de sa promulgation, celui de la célébration du concile de Florence[888]. Nous y reviendrons dans la section suivante. Nous comprenons, pour l'instant, que le système de la réserve pontificale est très probablement né de la plénitude du pouvoir dont les Pontifes romains se réclament.

---

[886] Voir l'extrait de la bulle de la condamnation dans Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. V/2, Paris, Letouzey et Ané, 1913, p. 1667.

[887] Voir le texte latin dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXXIa, col. 1026-1038. Nous avons reproduit un extrait de cette Bulle, col. 1031E : « *…Item, deffinimus Sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem este beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiæ caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere ; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi, ac gubernandi univesalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse ; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur.* »

[888] Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. LI, col. 678 BC, 680 CD, 683 AB, 685 B. Voir Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. VII/2, Paris, Letouzey et Ané, 1916, p. 995ss

**§. 2. Du système de la réserve pontificale.**

Ces indications sur la *plenitudo potestatis* sont comme un préambule pour comprendre le système de la réserve pontificale. Comme nous l'avions fait pour la doctrine de la *plenitudo potestatis*, c'est à travers des décrétales et des canons des conciles que nous découvrons la portée canonique de la réserve pontificale. Ces décrétales et ces canons conciliaires éclairent en même temps la norme actuellement en vigueur, celle du *CIC*/1983 relative à la dispense canonique.

Le système de la réserve pontificale peut donc être compris comme l'une des conséquences de la *plenitudo potestatis* du Pontife romain. Mais, il serait juste de dire que la réserve pontificale ne vient pas d'un fait bien défini de l'histoire du droit canonique. Nous ne pouvons donc pas affirmer avec précision qu'elle est une conséquence d'un acte ou d'un fait historiquement situé. Cette tendance de la part du Siège apostolique à se réserver certaines causes, notamment en matière de dispenses canoniques, est à inscrire dans l'histoire même de la papauté. Quelques éléments de cette histoire ont été déjà mentionnés dans les pages précédentes[889]. Chercher à comprendre le système de la réserve pontificale, c'est, en réalité, relire toute l'histoire de la papauté et donc toute l'histoire de l'Église. C'est considérer les circonstances historiques concrètes qui ont poussé les différents pontifes romains à prendre conscience de leur autorité et donc d'exercer sa réserve. Comme le notent Ignaz von DŒLLINGER et Johannes FRIEDRICH, c'est dans la lutte des Papes Grégoire VII, et de Nicolas I[er] contre les souverains du Moyen Âge [890] qu'il nous faut chercher cette prise de conscience de la part de la papauté. Bref, c'est à travers la relecture de l'histoire de l'Église

[889] Cf. L. SAINTE-FOY, *De Saint Pierre à Pie X. Essai chronologique sur les accroissements progressifs de l'autorité pontificale et sur les affaissements progressifs des conciles devant la Papauté*, Paris, Émile Nourry, 1910.

[890] Consulter des ouvrages qui, malgré leur ancienneté, gardent une valeur certaine : Ignaz von DÖLLINGER et Johannes FRIEDRICH (éd.) *La papauté, son origine au Moyen Âge et son développement jusqu'en 1870,* Paris, P. F. Alcan, 1904, p. 35-48. Lire aussi Joseph TURMEL, *Histoire de la papauté*, Paris, P. Picard, 1908 ; Louis DUCHESNE, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, A. Fontemoing, 1904. Lorsqu'il s'agit de justifier la réserve pontificale dans la nomination des Évêques, Klaus SCHATZ y voit un fait historique. La réforme grégorienne avait, entre autres objectifs, celui du rétablissement de la liberté de l'élection canonique qui avait été remplacée partout par la nomination par le roi. La *libertas Ecclesiae* consistait, pour les grégoriens, dans la possibilité d'élire librement les évêques. Cela avait une signification spirituelle profonde, et était en même temps une nécessité ecclésiologique. Le rapport de l'évêque à son Église était considéré comme un mariage spirituel. L'imposition d'un évêque par le roi, par exemple, est un viol spirituel, un rapt ; pratiquer la simonie signifie faire de l'épouse du Christ une prostituée. Pour Grégoire IX, seule l'élection par l'Église désigne la porte des brebis par laquelle l'évêque authentique fait son entrée dans le troupeau. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 151 et ss.

que nous pourrons découvrir la forte propension de la part du Siège apostolique à se réserver certaines dispenses. Comme nous pouvons le comprendre, ce vaste champ de la recherche ne peut être l'œuvre d'un seul domaine scientifique. Il nécessite l'apport des historiens, des juristes, des canonistes, des sociologues.

En ce qui nous concerne, nous émettons deux hypothèses. La première renvoie à la nécessité du temps et de circonstances qui ont poussé les évêques, au fur et à mesure des siècles, à solliciter l'intervention du Saint-Siège pour l'absolution de certains crimes ou pour la dispense de certaines peines. La seconde se réfère à la théorisation de la doctrine de la juridiction universelle du Pontife romain. Ces deux hypothèses sont, dans l'ordre de principe, les fondements de la réserve pontificale.

Dans la première hypothèse, à un moment de l'histoire de l'Église et par la force des circonstances, le Pontife romain se serait trouvé en possession de cas qui, à l'origine, étaient reconnus comme relevant de la juridiction épiscopale. Cela apparaît, dans une certaine mesure, comme une dépossession du pouvoir et du droit des évêques. Louis THOMASSIN note à cet effet :

> « À l'époque où les évêques commencèrent à renvoyer au Souverain Pontife pour recevoir l'absolution de certains crimes, il n'y avait pas encore de règle fixe sur cette matière. Ce furent les évêques qui donnèrent occasion à la distinction des cas réservés par cette conduite, se dépouillant ainsi de l'exercice d'une juridiction qui leur avait appartenu jusque-là […] l'esprit et l'intention de l'Église, dans cet usage de réserver des cas au Pape ou à l'évêque, n'était nullement de signaler leur juridiction et leur autorité dominante sur celle des prêtres, en leur réservant l'absolution des crimes notables. C'est bien plutôt pour opposer des obstacles invincibles à l'impunité des crimes, et pour procurer des pénitences et des satisfactions plus proportionnées à leur énormité. Les évêques ne crurent pas pouvoir autrement faire respecter la cléricature (par exemple), qu'en remettant au Pape seul l'absolution des outrages faits aux ecclésiastiques »[891].

Pour illustrer ce constat, dirions-nous général, ce même auteur écrit :

> « Entre les épitres du Pape Alexandre II, il y en a plusieurs, où il paraît que les pénitents qui étaient tombés dans des grands crimes, particulièrement les homicides, étaient envoyés au Pape, ou y allaient de leur propre mouvement, pour recevoir de lui la pénitence et l'absolution de leurs crimes »[892].

---

[891] Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église*, Vol. I, Paris, éd. Migne, 1856, col. 284 et 286-287.
[892] *Ibidem.*

Il nous semble que, selon Louis THOMASSIN, ce sont les évêques qui, ne sachant pas quelles pénitences imposer, ont envoyé les pénitents à Rome, pour y recevoir du Pape aussi bien la confirmation ou l'augmentation des pénitences qu'ils avaient imposées que l'adoucissement ou l'absolution de crimes dits énormes dont ils étaient convaincus.

L'envoi des pénitents à Rome en vue de l'absolution est attesté dans plusieurs lettres d'YVES de Chartres. Citons, à titre d'exemple, sa lettre au Pape Pascal II (1099-1118). Il est question dans cette lettre de l'absolution sollicitée par un chevalier, Raimbaud Craton qui, revenu des combats de Jérusalem, avait fait mutiler un prêtre du monastère de Bonneval (France, département actuel d'Eure-et-Loir), parce qu'il avait frappé ses serviteurs qui dérobaient du foin. YVES de Chartres, selon l'usage de son époque, lui avait infligé une peine de quatorze ans, avec interdiction de porter les armes. Voulant obtenir la rémission de sa pénitence et obtenir la permission d'user de ses armes afin de se défendre contre ses ennemis, ce chevalier sollicite, avec le soutien de la puissance civile, la bienveillance du prélat. YVES de Chartres renvoie sa cause au Saint-Siège, estimant qu'une telle rémission relève de la compétence du Pape :

> « […] Nous n'avons pas voulu toutefois céder à ces instances, de peur qu'une trop grande indulgence ne fût nuisible à lui et à d'autres. Réservant donc cette indulgence à la douceur apostolique, nous l'avons envoyé au Siège des saints Apôtres, afin que, par la fatigue de ce voyage, il lavât son crime et qu'il trouvât dans les entrailles de votre piété la miséricorde que Dieu vous inspirera »[893].

Plusieurs textes consultés font aussi mention d'un autre exemple de ces envois à Rome des causes jugées délicates. C'est celui de saint Laurent, Archevêque de Dublin (Angleterre) qui, convaincu de l'incontinence de ses prêtres, envoie cinquante d'entre eux à Rome pour y recevoir l'absolution[894].

---

[893] « *Reservantes itaque hanc indulgentiam apostolicæ moderationi, ad apostolorum limina eum duxerimus : quatenus et fatigatione itineris hujus peccatum suum diluat, et apud pietatis vestræ viscera, misericordiam quam Deus vobis inspiraverit, inveniat*.» Epist. CXXXV, *PL.*, t. CLXII, col. 145. Traduction de Lucien MERLET, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, *op. cit.*, p. 249.

[894] Cf. Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église, op. cit.*, col. 288 ; Johann NICOLAUS von Hontheim, *Traité du gouvernement de l'Église et de la puissance du Pape,* traduit du latin par Justin FEBRONIUS, Nouvelle édition, t. III, Venise, Chez Merlin, 1769, p. 109-110 ; Antonio PEREIRA de Figueiredo, *Traité du pouvoir des Évêques,* traduit du portugais par Antonio PEREIRA, Paris, V. Desaint, 1772, p. 117 ; Éléonore Marie DESBOIS et Henri GRÉGOIRE, *Annales de la religion ou mémoire pour servir à l'histoire des XVII^e^ et XIX ^e^ siècles,* t. XVI, Paris, Imprimerie chrétienne, 1802, 332.

Beaucoup d'autres exemples peuvent être évoqués. Ceux auxquels nous nous sommes référés montrent que cette pratique était courante déjà au XI[e] siècle et même avant[895]. Il faut noter que ces envois des causes à Rome par les évêques étaient, peu à peu, reconnus par différents conciles. Il était alors arrêté que l'absolution de certains péchés devait être réservée au Souverain Pontife à cause de leur énormité et qu'il fallait envoyer à Rome ceux qui en seraient coupables[896].

Innocent II, au concile de Reims de 1131, réserva l'anathème des outrages faits aux clercs et aux moines à la compétence exclusive du Pontife romain. Il lui revient aussi le pouvoir de dire aux évêques la procédure canonique à observer dans ce domaine[897]. Cette disposition du concile de Reims fut confirmée, en 1139, par les pères réunis au deuxième concile du Latran. Par ce concile, il était défendu aux évêques et aux archevêques d'absoudre les coupables jusqu'à ce qu'ils aient servi dans les expéditions saintes, ou dans les croisades de Jérusalem ou d'Espagne, l'espace d'un an[898].

Notons, au sujet de ces expéditions et de ces croisades que, pour la chrétienté, elles étaient d'une extrême conséquence pour l'organisation du gouvernement de l'Église

---

[895] Cf. *Supra*, p. 76.

[896] Cf. Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église, op. cit.*, col. 289.

[897] Cf. Can. 13 du concile de Reims de 1131. Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXI, col. 461. En réalité, cette réserve pontificale n'empêchait pas les évêques d'absoudre ceux pour qui 'leur sexe', leur âge ou leur infirmité ne permettait pas d'entreprendre ce voyage. Les évêques devaient ainsi recevoir du Saint Siège les instructions sur la conduite à observer dans des pareils cas. Cf. Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, col. 287. La lettre d'Innocent III à l'évêque de Cantorbéry, quelques années plus tard, sur le pèlerinage en Terre Sainte proposait une indulgence (dans le sens d'une dispense) à ceux qui, à la suite d'une infirmité, de pauvreté ou pour toute autre cause juste, ne peuvent pas accomplir leurs vœux : «… *Quaesivisti sane de his, qui pro succursu terrae sanctae signo crucis assumpto, propter infirmitatem vel paupertatem, vel aliam iustam causam votum peregrinationis non possunt utiliter adimplere quid tibi sit faciendum; quum per apostolica scripta sine distinctione receperis in mandatis, ut eos, qui signum crucis assumptum abiecerunt ad resumptionem ipsius et exsecutionem voti per censuram ecclesiasticam appellatione remota compellas, non obstante aliqua indulgentia,...»* Voir X.3.34.8 (Tu t'es interrogé sagement à propos de ceux-ci, qui pour le secours de la Terre Sainte, une fois le signe de la croix adopté, vu l'infirmité, la pauvreté, [ou] une autre cause juste, ne peuvent pas utilement [respecter] un vœu de pérégrination, ce qu'ils auraient dû faire pour toi[à ton avis] ; comme à travers les écrits apostoliques tu les aurais admis dans les mandats, afin que tu les contraignes, ceux qui ont abandonné le signe adopté de la croix, vers un rétablissement [de cela même] et l'exécution d'un vœu à travers la censure ecclésiastique, une fois l'appellation transformée, lorsqu'une quelconque indulgence ne s'y oppose pas…) Traduction libre.

[898] Cf. Can. 18, 19 et 20 du concile de Latran II de 1139. Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXI, col. 531. Les canons relatifs à ces réserves pontificales des conciles de Reims (1131) et du Latran III (1139) furent renouvelés par le Can. 13 du concile de Reims de 1148. Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXI, col. 717.

universelle[899]. Ainsi, le Pape les imposait comme une des pénitences des plus grands crimes. Il se réserva le pouvoir d'en absoudre, ou d'en dispenser. Ceux qui voulaient être absouts de ces cas réservés au Saint Père faisaient le pèlerinage de Rome comme pénitents. Ce pèlerinage qui était pénible rendait le pénitent plus digne de la dispense, ou de l'indulgence du Siège apostolique[900].

Le canon 13 du concile provincial d'Avignon (1209) est l'une des preuves de l'envoi des pénitents à Rome. Ce canon ordonne que ceux qui, au-delà de six mois, n'auront pas reçu l'absolution de leur excommunication ne puissent se faire absoudre que par le Pontife romain. S'ils sont des bénéficiers, ils en seront privés et ne seront rétablis que par lui ou par ses légats[901].

La deuxième hypothèse est celle de la théorisation de la doctrine de l'institution divine du Siège pontifical et celle de la juridiction universelle de sa charge d'âmes. Cette deuxième hypothèse serait, plus que la première, l'explication canonique du système de la réserve pontificale. En vertu de la plénitude de pouvoir et de la juridiction universelle du Pontife romain, nul ne doute que celui-ci ne dispose d'une compétence illimitée de se réserver les dispenses des causes qu'il juge nécessaires. C'est constatable dans une lettre d'Innocent III

---

899 Nous renvoyons aux analyses de Michel VILLEY, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique,* Paris, J. Vrin, 1942, 292 p ; Paul ALPHANDERY et Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, (Coll. *Bibliothèque de l'évolution de* l'humanité), réédition en 1995, 597 p ; Jean FLORI, *Croisade et chevalerie. XI^e^ –XII^e^ siècles,* Paris, Bruxelles, Éd. de Bœck et Lurcier, 1998, 433 p ; ID., *La guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien,* Paris, Aubier, 2001, 406 p.

900 Cf. Louis THOMASSIN, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, col. 287 et 288.

901 Cf. Canon 13 du concile provincial d'Avignon (1209) : « *Contra publice parjuros, seu convictos de perjurio, et eos qui pertinaciter in excommunicatione per sex menses permanserint, pro eo quod faciles sunt homines ad perjuria et ad censuram ecclesiasticam contemnendam, specialem et novum canonem promulgamus, scilicet, ut nulli episcoporum liceat hujusmodi anathematizatos absolvere, sed ad Sedem apostolicam, sicut sacrilegi et incendiarii, absolvendi mittantur. Perjuris vero præter aliam satisfactionem, dictam Sedem in præsentia visitare injungatur. Si forte clerici fuerint, in utroque casu ab officio et beneficio ecclesiastico repellantur ; ad quorum neutrum restitui valeant nisi per Summum Pontificem, vel ipsius legatum* » (Au contraire, ceux qui sont ouvertement parjures, ou convaincus de parjure, et ceux qui sont restés obstinément pendant six mois en excommunication, en vertu du fait que les hommes sont enclins au parjure et au mépris de la censure ecclésiastique, nous promulguons un nouveau canon spécial, à l'évidence pour qu'aucun évêque ne puisse absoudre des personnes maudites de ce genre, mais qu'elles soient envoyées au Siège apostolique, comme étant sacrilèges et incendiaires, pour être absoutes. Quant au parjure, en guise de réparation complémentaire, qu'il soit contraint de comparaitre au dit Siège. Si d'aventure il s'était agi de gens du clergé, dans l'un et l'autre cas, ils auraient été démis de leur fonction et de leur privilège ecclésiastique. Aucun des deux ne pourrait leur être restauré si ce n'est par le Souverain Pontife ou bien son légat). Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXII, col. 790.

recueillie dans le *Liber Extra* adressée au chapitre du diocèse de Wurtzbourg (Allemagne):

> « […] Il est par contre permis que le siège apostolique qui observe [remarque] l'imperfection humaine et le poids du fardeau qui lui est associé a évoqué de nombreuses personnes dans une sorte de sollicitude accréditée, cependant il a retenu pour soi la plénitude du pouvoir, se réservant beaucoup de choses de lui-même à son emprise [son pouvoir] personnelle, des choses qui ne doivent pas, à cause de son autorité personnelle, [à propos du droit], ni ne peuvent impunément être administrées par d'autres, étant donné qu'il ne nous est plus utile d'expliquer par lettre les cessions et transferts des évêques et certains autres faits qui seraient alors connus »[902].

En vertu de sa juridiction universelle, le Pontife romain dispense de toutes les lois ecclésiastiques, tant générales que particulières, qu'il s'agisse, comme dit auparavant, des lois portées par ses prédécesseurs ou de celles portées en concile général[903]. Ce droit est exclusif[904]. Les concessions des dispenses de causes de plus grande conséquence sont réservées au Pontife romain. La réserve sera faite dans les matières de nomination, de translation et de déposition des évêques considérées comme causes d'importance majeure. Au patriarche d'Antioche, Innocent III écrit :

> « Comme à partir de ce privilège général là, vu que notre Seigneur a permis au bienheureux Pierre et par lui à l'Église romaine, les principes canoniques se seront répandus dans la suite, par modestie les plus grandes missions de l'Église devraient se reporter au Siège apostolique, et à travers celui-ci les rotations [les permutations] des évêques, de même que leur abdications, et les changements des sièges au sommet du Siège apostolique se rattacheraient en droit à l'évêque, au-delà de ceux-ci, l'exception de ce dernier et de son approbation, personne ne devrait être déplacé […] » [905]

Le Pontife romain se réserve aussi plusieurs dispenses tant dans des matières relatives aux Ordres sacrés ou aux bénéfices ecclésiastiques que dans celles relatives au droit matrimonial. Prenons quelques exemples. Dans le domaine des ordres sacrés, il a été défendu d'admettre aux Ordres les personnes «*ex defectu corporis* ». Ceci étant considéré comme une

---

[902] X.5.27.5, *Illud Dominus in beato Petro* : «*... licet autem apostolica sedes imperfectionem humanam et iniunctam sibi oneris gravitatem attendens, multos in sortem creditae sibi sollicutidinis evocaverit, sibi tamen retinuit plenitudinem potestatis, multa suae solius potestati reservans quae praeter specialem auctoritatem ipsius, nec de iure debent nec possunt impune ab aliquibus dispensari, utpote cessiones et translationes episcoporum et alia quaedam, quae quum nota sint, nobis non opus est literis explicare...*»

[903] Cf. X.3.8.4.

[904] Pour Gabriel Le BRAS, cette exclusivité a permis le développement de la centralisation romaine : la papauté en fait grand usage aussi bien pour la nomination aux offices et bénéfices que pour les causes matrimoniales. Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. T. VII. L'âge classique, 1140-1378, op. cit.*, p.520.

[905] X.1.7.1 : « *Quum ex illo generali privilegio, quod beato Petro et per eum ecclesiae Romanae Dominus noster indulsit, canonica postmodum manaverint instituta, continentia maiores ecclesiae causas esse ad sedem apostolicam perferendas, ac per hoc translationes episcoporum, sicut depositiones eorum, et sedium mutationes ad summum apostolicae sedis antistitem de iure pertineant, nec super his quicquam praeter eius assensum debeat immutari* […] »

irrégularité, une dispense réservée au Pontife romain devait être sollicitée.[906] La réserve est faite pour certaines dispenses dans le domaine matrimonial : dispense pour les personnes au cinquième degré de consanguinité[907], dispense de contracter mariage pour ceux qui ont reçu l'Ordre sacré ou, pour les autres, de célébrer de secondes noces[908].

Nous ne pouvons pas énumérer ici toutes les dispenses que le Pontife romain s'était réservées au Moyen Âge. Outre celles citées, nous ajoutons les cas des dispenses pour la violence faite aux clercs que nous avons déjà évoqués sommairement.

Dans une des décrétales attribuées à Clément III au sujet d'un excommunié qui avait exercé une mainmise sur un clerc, le Pape écrit :

> « […] D'où nous répondons ainsi à ta fraternité parce que non seulement ceux qui portent une main téméraire contre les clergés, main aussi incendiaire, à partir de cela ils sont révélés par une sentence de l'Église, vont devoir être renvoyés au Siège apostolique pour bénéficier d'absolution, et ne devant être absouts que par le Pontife romain »[909].

---

[906]Cf. X.1.20.2: «*Habens in oculo maculam, quae non inducit magnam deformitatem, etiam ad episcopatum poterit promoveri*. » (Quelqu'un ayant dans son œil une tâche qui n'entraîne pas une grande difformité pourrait être promu à l'épiscopat)

[907] « *Quia circa…* » Cf. X.4.14.6 : « *Non valet dispensatio, obtenta a Papa super matrimonio inter consanguineos contracto, si ibi causa falsa sit expressa, nisi postea eam Papa confirmaret.* » (Une dispense ne vaut pas, étant obtenue du Pape après un mariage contracté entre consanguins, si un cas de fausseté est relevé là, à moins que le Pape ne la confirmât.)

[908]Le IV[e] concile d'Orléans (541) prescrivait : "*Ut bigami, vel poenitentes, vel repudiatarum mariti, ad sacerdotium non ascendant*. » Voir Can. 10 du concile d'Orléans IV, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. IX, col.114. Le Pape Lucius III déclare dans sa lettre : « *Super eo, quod a nobis tua fraternitas quid faciendum sit de bigamis requisivit, inquisitioni tuae taliter respondemus, quod ordinatores eorum potestate et officio ordinandi, et ordinati, si ad sacros ordines fuerint promoti, ordinibus eis ideo sunt privandi, quia in bigamis contra Apostolum dispensare non licet, ut debeant ad sacros ordines promoveri, vel in eis, si promoti fuerint, possint aliquatenus remanere. In ordinatore autem potest dispensatio adhiberi, ut ordinandi potestate et officio non privetur...* » (À propos de ce que tu nous as fraternellement demandé, à savoir ce qu'il fallait faire au sujet de la bigamie, nous répondons à ta demande ainsi : ceux qui ordonnent par leur pouvoir et leur fonction [ordinaire], s'ils avaient été promus à des ordres sacrés, il faut les priver de ces ordres, pour la raison qu'il n'est pas permis de faire une dispense en faveur des bigames contre l'Apôtre, vu qu'ils doivent être promus aux ordres sacrés, ou bien y rester jusqu'à un certain point, s'ils y avaient été promus. Une dispense peut concerner celui qui ordonne, en ce qu'il ne soit pas privé du pouvoir et de la fonction ordinaire).

[909] *« Excommunicatus pro iniectione manuum in clericum, vel incendiarius post publicationem a solo Papa absolvitur* » (Un excommunié pour avoir exercé une mainmise sur un clerc, ou un incendiaire est libéré par le pape seulement, après publication). Voir l'extrait de la lettre d'Alexandre III à l'évêque du Mans que nous avons cité plus haut. Voir X.5.39.19 : « *…Unde Fraternitati tuae taliter respondemus, quod non solum ii, qui in clericos temerarias manus iniiciunt, sed etiam incendiarii, ex quo sunt per ecclesiae sententiam publicati, pro absolutionis beneficio ad apostolicam sedem sunt mittendi, et non nisi per Romanum Pontificem absolvendi…* »

De même, Innocent III, dans sa décrétale *Quum illorum absolutio,* énonce une série d'applications rigoureuses de la loi et quelques adoucissements :

> « Comme l'absolution de ceux qui en raison de leur violente mainmise sur les clercs encourent la dégradation d'excommunication, excepté dans certains cas, stipulés par notre prédécesseur, est seulement réservée au siège apostolique : certains, sans tenir compte du jugement ecclésiastique, touchés par l'excommunication, ne redoutent pas de recevoir les ordres ecclésiastiques »[910].

Le système des réserves pontificales ne doit pas, en soi, être considéré comme un abus du pouvoir de la part du Saint-Siège. C'est donc exagéré, à notre avis, de croire qu'il s'agit là d'un système qui serait à la base du « centralisme romain ». Pour Innocent III (1198-1216), la prérogative particulière du Saint-Siège et sa plénitude de pouvoir en matière de réserve consistent à faire observer la rigueur de la justice et de l'équité[911]. Dans une de ses lettres recueillies dans la collection de Grégoire IX, il affirme agir non par l'autorité d'un homme mais par autorité divine pour présider à la destinée de l'Église de Dieu[912]. Il agit donc en gardien des canons lorsqu'il se réserve la confirmation de l'élection ou le transfert des évêques. Il soutient agir sous l'inspiration divine lorsqu'il se réserve certaines causes en matière de dispense canonique. Bref, il agit pour établir l'ordre canonique lorsqu'il se réserve les causes qui concernent l'Église dans son ensemble. En vertu de cette même autorité, il peut dispenser dans des cas particuliers sans porter atteinte à la norme générale.[913] Innocent III le souligne par exemple dans une lettre adressée à l'évêque de Faenza, où il explique le lien

---

[910]X.5.39.32 : « *Quum illorum absolutio, qui pro violenta manuum iniectione in clericos labem excommunicationis incurrunt, praeterquam in quibusdam casibus, a praedecessore nostro exceptis, sedi duntaxat apostolicae reservetur: nonnulli, ecclesiasticam sententiam negligentes, in excommunicatione positi ecclesiasticos ordines accipere non formidant*. » Voir aussi cette autre décrétale d'Innocent III à l'Archevêque de Lyon: « *Servus excommunicatus pro iniectione manuum in clericum, tenetur pro absolutione ire ad sedem aspotolicam* » (Un esclave excommunié pour avoir exercé une mainmise sur un clerc est tenu d'aller pour son absolution au siège apostolique) Cf. X.5.39.37.

[911]Cf. X.2.27.19 : «…*In causis, quae summi Pontificis iudicio deciduntur, et ordo iuris et vigor aequitatis est subtiliter observandus,...* » (…Dans les affaires qui sont décidées par un jugement du Pontife suprême, et doivent être observés [sobrement] aussi bien l'ordre juridique que la rigueur de l'équité,…)

[912] Cf. X.1.7.3: «… *Non enim homo, sed Deus separat, quos Romanus Pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris, ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata, non humana, sed divina potius auctoritate dissolvit. ...*» (...En effet non pas un homme, mais c'est Dieu qui sépare, ceux que le Pontife romain a dissous non par autorité humaine, mais bien plus divine, lui qui ne relève pas d'un simple homme, mais du vrai Dieu, gère sur cette terre la destinée…)

[913] Cf. Innocent III, *Registorum*, Lib. XVI, Epist. CLIV, *PL*., t. CCXVI, col. 943D-944A: « *Ascitis aliis in partem sollicitudinis, summus pontifex assumptus est ad plenitudine potestatis; qui cum moderator sit canonum, iuri non facit injuriam, si dispensat. Præsertim cum dispensatio sic iuris vincula laxet in aliquo, quod in aliis non dissolvit; et sic beneficium gratiæ specialis inducat, quod vigorem constitutionis non perimit generalis*…» (Le Pontife suprême a reçu les pleins pouvoirs, les autres ayant adopté une partie de la solitude; lui qui, comme il est le régulateur des canons, ne fait pas injure au droit, s'il dispense. Surtout lorsqu'une dispense [saine] prolonge ainsi les liens du droit chez certains, parce que chez les autres il n'abolit pas ces liens ; et implique ainsi le bénéfice d'une grâce spéciale, parce qu'il n'efface pas la vigueur [l'observance stricte] de la constitution générale…) Traduction libre.

spirituel qui unit un évêque et son Église. Le Pontife romain dissout ce lien indissoluble par l'autorité divine et non humaine :

> « Bien que nous soyons le successeur du prince des apôtres, nous ne sommes pas le vicaire de Pierre, d'un [d'aucun] apôtre ou d'un [d'aucun] homme, mais le vicaire de Jésus Christ. Ainsi, ce que Dieu, et non l'homme, a réuni spirituellement, le vicaire de l'homme ne peut le délier, mais seulement le vicaire de Dieu ; le vicaire de Dieu sépare un évêque de son Église, comme nous avons quelquefois retiré des évêques de leurs sièges par abdication, déposition et transfert. Ces trois pouvoirs sont justement réservés, comme nous l'avions montré, au Pontife romain, qui a retenu pour lui la plénitude de pouvoir, bien qu'il ait appelé d'autres évêques pour partager [avec eux] sa sollicitude »[914].

Dans ce qui vient d'être dit, nous nous posons finalement les questions suivantes : quel pouvoir les évêques ont-ils dans le domaine des dispenses canoniques durant la période de l'affirmation de l'hégémonie pontificale ? Quels pouvoirs avaient-ils durant la période de l'affirmation croissante de la puissance pontificale et de ses réserves? Y avait-il des cas pour lesquels les évêques dispensaient librement sans une main-mise du Siège apostolique ? Dans l'affirmative, une autre inquiétude surgit : quel est le fondement de ce pouvoir épiscopal dans le contexte d'un système de gouvernement de l'Église universelle et diocésaine du Moyen Âge dominé par la figure d'un Pontife suprême aux pouvoirs absolus ? C'est ce qu'il nous faut voir dans la section suivante.

[914] Voir dans Othmar HAGENADER, Anton HAIDACHER, *Dei register Innocenz III. 1. Pontifikatsjahr, 1198/99*, Graz-Wien-Köln, 1964, vol. 2, n°326.

## Section deuxième
## Pouvoirs des évêques diocésains et controverses en matière de dispenses canoniques.

### Article 1. Pouvoirs des évêques diocésains dans le contexte de la *Plenitudo Potestatis*.

Le contexte laisse deviner la difficulté de concevoir ou de définir le pouvoir des évêques entre le XI^e^ et le XV^e^ siècles, période durant laquelle les différents Pontifes romains tendent à affirmer leur *plenitudo potestatis*, tant en matière civile qu'en matière ecclésiastique. Nous situons cette période de près de cinq siècles, entre 1073, le pontificat de Grégoire VII et 1409, date de la célébration du concile de Pise. La plupart des commentateurs consultés estiment que le concile de Pise marque le début, de manière formelle, des contestations du pouvoir pontifical, mettant en avant le conciliarisme[915].

Mais, il sied de noter que l'affirmation de l'autorité suprême du Pontife romain ne s'est pas limitée à cette période de 1073 à 1409. Malgré les contestations observées au cours des siècles, la Constitution dogmatique promulguée par le premier concile du Vatican sous le pontificat de Pie IX (1846-1878), *Pastor Æternus* (juillet 1870), au-delà du concile de Pise, avait poursuivi, au XIX^e^ siècle, l'œuvre commencée au XI^e^ siècle.

Nous ne pensons pas apporter de réponses aux questions que nous nous sommes récemment posées. L'unique article de ce chapitre ne peut suffire à en proposer une analyse plus ou moins complète. Un exposé détaillé sur le pouvoir des évêques durant cette longue période de l'histoire de l'Église peut faire l'objet d'une étude plus documentée en histoire du droit canonique. Pour ce qui nous concerne, nous nous limitons à en donner quelques indications qui permettront de comprendre le contexte difficile de l'exercice de ce pouvoir et principalement dans le domaine des dispenses canoniques.

---

[915] Voir *infra*, p. 292.

## §. 1. Pouvoirs des évêques diocésains : hypothèses contextuelles et canoniques.

Nous avions noté, au premier chapitre, que jusqu'à la première moitié du Moyen Âge, les évêques, dans leurs Églises locales, seuls, en synode ou réunis au concile provincial, pouvaient exercer un pouvoir de dispense plus large pour les fidèles de leurs juridictions respectives[916]. La plupart de ces pouvoirs ont été progressivement abandonnés au profit de la juridiction plénière du Pontife romain. Il nous semble difficile de déterminer les raisons de ce qu'il convient d'appeler ici le transfert des compétences. Nous avons tenté précédemment de rappeler les raisons données par Louis THOMASSIN dans son *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* pour expliquer ce phénomène[917].

La doctrine relative au pouvoir de dispense des évêques doit être envisagée ici comme devant déterminer les matières qui ne sont pas de la compétence exclusive du Pontife romain. Nous serons poussés d'emblée à dire ceci : ce qui n'est pas expressément réservé au Pontife romain tombe sous la juridiction des évêques. Ce constat, qui nous paraît logique, ne l'est pas pour autant. Nous observons plusieurs incertitudes au cours de ces siècles pour fonder la doctrine du pouvoir de dispense des évêques. Nous nous demandons s'il est possible de rendre compte de ce qu'ont pensé de ces rapports de compétence les canonistes et théologiens durant les cinq siècles considérés ici. Les conditions se prêtaient-elles à entreprendre une telle étude ? Il est intéressant, à ce sujet, de lire le *Tractatus de privilegiis et dispensationibus* de BONAGUIDA DE ARETINIS[918]. Cet auteur écrit :

---

[916] Dans son article ''L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens'', Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET traite en quelques pages de l'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens, entre 511 et la fin du VII[e] siècle. À travers ces pages, nous pouvons comprendre la liberté dont jouissaient les évêques dans le gouvernement de leur diocèse. Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'évêque d'après la législation de quelques conciles mérovingiens », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, *op. cit.*, p. 88-100. Nous pouvons par exemple lire ce qui suit : « Dans les premières communautés chrétiennes, l'*episcope* faisait déjà figure de chef de la communauté religieuse locale. Ce caractère domine encore davantage dans la législation canonique mérovingienne. La compétence épiscopale est étendue : *ratione materiæ*, elle englobe tous les domaines touchant la vie religieuse ; *ratione personæ*, tous les chrétiens du diocèse sont sous l'autorité de l'évêque. Hérétiques, juifs ou païens n'y échappent pas dans la mesure où l'évêque veille à ce qu'ils demeurent exclus de la société chrétienne. Les canons décrivent un pouvoir épiscopal quasi absolu. À la lecture des actes des conciles, il semble presque que les ressortissants de chaque diocèse n'aient pas à connaître d'autre autorité que celle de l'évêque autour de qui s'organise tout l'ordre ecclésiastique. Ce pouvoir s'exerce sur l'ensemble du clergé séculier, sur les monastères et sur chaque fidèle. ». Cf. p.88.

[917] Cf. *Supra*, p. 68 et 257.

[918] BONAGUIDA DE ARETINIS, *Tractatus de privilegiis et dispensationibus*, dans *Tractatus illustrium in utroque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, vol. XIV, Venetiis, 1584, folio. 173rb-174rb.

> « Une chose est que les évêques peuvent, dans tous les cas, administrer [dispenser], surtout les cas pour lesquels le fondateur du canon [le Pontife romain] ne s'est pas réservé pour lui-même la gestion [la dispense]…Une autre opinion est que dans aucun cas les évêques ne pouvaient administrer [dispenser], sinon là où [on trouve] une concession expresse [en vertu] du droit […] et [parce que] cette opinion me paraît beaucoup plus harmonieuse que le droit »[919].

Comme nous le remarquons, ce qui vient d'être dit laisse apparaître un malaise chez les canonistes pour concevoir une doctrine du pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques dans son rapport avec la *plenitudo potestatis* du Pontife romain. L'auteur indique deux opinions relativement opposées : l'une reconnaît que les évêques ont tous les pouvoirs de dispenser, restant sauves les causes réservées à l'autorité suprême ; l'autre retient seulement les cas pour lesquels ce pouvoir leur a été délégué pour des situations particulières.

La thèse généralement admise par presque tous les historiens du droit canonique, est celle que nous avons évoquée précédemment en faisant référence à Louis THOMASSIN, à savoir que les évêques ont eu, dès le commencement de l'Église, le pouvoir de donner des dispenses. Avec le temps, une grande partie de ces dispenses a été réservée au Saint-Siège, soit par la volonté même des évêques, soit par d'autres voies, sans que les Papes s'y soient ingérés[920].

L'accroissement du pouvoir pontifical, comme nous l'avons montré à la section précédente, a eu pour conséquence la limitation du pouvoir des évêques. Ces derniers en sont réduits à légiférer dans certaines circonstances particulières ou à dispenser, avec délégation pontificale, dans leurs diocèses. D'ailleurs, même au sein des juridictions diocésaines, ils ont l'obligation de tenir compte du pouvoir suprême du Pontife romain[921]. S'ajoutent les privilèges d'exemptions pour les ordres religieux de droit pontifical que nous voyons naître au Moyen Âge ; ils sont des exemples de juridictions instaurées et dont le gouvernement

---

[919] « *Una est, quod episcopi possunt dispensare in omnibus casibus, in quibus conditor canonici dispensationem sibi non reseravit...Alia opinio est, quod in nullo casu dispensare possint, nisi ubi eis a iure invenitur concessum expresse...Et quia haec opinio mihi videtur magis consona iure...* » Voir BONAGUIDA DE ARETINIS, *Tractatus de privilegiis et dispensationibus, op. cit.,* fol. 173vb.

[920] Cf. Louis THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. IV. *De la pluralité des bénéfices, op. cit.,* p.108.

[921] Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t.VII, *op.cit.,* p. 194.

échappait de plus en plus souvent aux évêques diocésains[922], ce qui crée, pour ainsi dire, de petites juridictions privilégiées au sein de la juridiction diocésaine.

Le pouvoir épiscopal s'exerce à travers les prescriptions des statuts promulgués dans des synodes diocésains et des conciles provinciaux.[923] Cependant, même s'il faut reconnaître, dans une certaine mesure, la liberté dont jouissent les évêques dans l'organisation des synodes, les décisions synodales ne seraient pas toujours à l'abri des influences extérieures, ni ecclésiastiques, ni civiles. Les membres des conciles provinciaux et des synodes diocésains ont eu une influence certaine sur les décisions synodales et sur l'application des dispositions générales. Cette influence ne pouvait que limiter le pouvoir épiscopal. Nous trouvons, à titre d'exemple, une décrétale d'Innocent III reprise par Grégoire IX dans le *Liber Extra,* qui recommande à l'archevêque de Sens et à ses suffragants, non seulement d'inviter le Chapitre de l'Église cathédrale au concile provincial mais, plus encore, de tenir compte de son avis. Cette décrétale oblige les évêques à consulter les membres du synode avant la promulgation des décisions synodales[924].

---

[922] Cf. Paul De VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance,* Éd. du Cerf, 1965, p. 22.

[923] En effet, sous l'impulsion de la réforme grégorienne, il n'est pas rare de constater que les synodes diocésains se réunissent déjà fréquemment. Sur ce point nous renvoyons à quelques études d'Odette PONTAL, « Le synode diocésain et son cérémonial du XII[e] au XIV[e] siècle », *AC,* t. XIV, 1970, p. 53-61 ; ID., *Les statuts synodaux français du XIII[e] siècle précédés de l'histoire du synode diocésain depuis ses origines. Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest,* t. I, Paris, CTHS, 1971, p. LVII-LXVII. Voir aussi Michel RUBELLIN, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès,* PULyo, 2003, spécialement les pages 513ss. Est connue cette première règlementation universelle de chaque Église locale (province) et de chaque Église particulière (diocèse) : c'est la règlementation faite par le IV[e] Concile de Latran (1215) qui, au c. 6 dispose : « On renouvelle les anciens décrets touchant la tenue des conciles provinciaux chaque année, pour la réforme des mœurs, principalement du clergé; et afin qu'on y puisse réussir, il est ordonné qu'on établira en chaque diocèse des personnes capables qui, pendant toute l'année, s'informeront exactement des choses dignes de réforme, pour en faire leur rapport au concile suivant. » Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXII, col. 991-992. Cf. aussi X. 5.1.25 : « Sicut … *Metropolitani ad correctionem excessuum et reformationem morum singulis annis facere debent provinciale concilium, in quo statuere debent personas idoneas per singulas dioeceses, quae sollicite investigent, et in sequenti concilio referant corrigenda. Et episcopi debent facere synodos episcopales singulis annis, et publicare agitata in provinciali concilio, et haec negligentes ab exsecutione officii suspenduntur*.» (De même…chaque année les métropolitains doivent tenir un concile provincial en vue d'une correction des excès et une réforme des mœurs. Au cours de ce concile, ils doivent déterminer des personnes méritantes pour chaque diocèse. Celles-ci découvriraient avec précaution et reporteraient au concile suivant les points devant être corrigés. Et les évêques doivent organiser des synodes épiscopaux chaque année, et en publier les actes dans le concile provincial. En négligeant ces faits, ils sont suspendus relativement à l'exécution de cette obligation morale…) Traduction libre.

[924] Cf. X.3.10.10 : « *Ad concilia provincialia vocari debent et admitti cathedralium ecclesiarum capitula.* » (On doit convoquer et faire entrer aux conciles de province les chapitres des églises cathédrales)

Il semble que ni les Décrétales de Grégoire IX (1234), ni le Sexte de Boniface VIII (1298), ni les Clémentines de Clément V publiées par Jean XXII (1317), ne donnent des principes qui règlent de manière claire la question du fondement du pouvoir des évêques en matière de dispense canonique. Les positions des uns et des autres sont encore balbutiantes. Aucune règle ne définit plus strictement les dispenses qui reviennent 'de droit' aux évêques. Et pourtant, les collections des canonistes médiévaux précédemment analysées, celles de BERNOLD de Constance et d'YVES de Chartres, ne semblent pas mettre en doute le pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques. Ces canonistes ne se préoccupaient nullement de donner un fondement canonique à ce pouvoir. De même, Joseph BRYS note que pour les Décrétistes, à la suite de GRATIEN, les évêques pouvaient dispenser, au XII$^{e}$ siècle, de leurs propres lois, mais aussi des lois universelles en vertu d'une coutume tacite observée depuis l'Antiquité chrétienne. Les évêques pouvaient aussi bénéficier, en vertu des délégations des princes, des facultés d'accorder des dispenses[925].

Au sujet du fondement du pouvoir des évêques en matière de dispense, plusieurs hypothèses ont été émises dès le Moyen Âge, tant par certains Pontifes romains eux-mêmes, par les Décrétistes, par les Décrétalistes que par les autres canonistes. Les uns admettaient ce pouvoir uniquement quand il n'avait pas fait l'objet d'un refus exprès par suite d'une réserve pontificale. Les autres pensaient que les évêques pouvaient dispenser quand cela ne leur avait pas été expressement interdit ou si, manifestement, les faits historiques montraient qu'ils avaient exercé ce pouvoir dans le passé. Ou bien, ils rappelaient qu'était accordé aux évêques le pouvoir de dispenser seulement dans les cas de dispenses, *in factis,* et non *in faciendis*. D'autres encore mettaient en avant la doctrine qui refuse aux évêques le pouvoir de dispenser de la loi universelle, sauf concession spéciale du Pontife romain[926].

---

[925] Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.,* p. 77ss et 85ss. Voir aussi Gabriel Le BRAS, LEFEBVRE, Charles et RAMBAUT-BUHOT, Jacqueline, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op.cit.,* p. 519.

[926] Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op.cit.,* p. 521. Toutes ces hypothèses nous montrent, à nous canonistes du XXI$^{e}$ siècle, que la doctrine relative au pouvoir des évêques en matière de dispenses était sujette à plusieurs controverses.

Pour notre part, c'est au détour des préoccupations rencontrées par les autorités ecclésiastiques que nous trouvons des éléments pouvant aider à comprendre ce pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques[927].

Au XII^e^ siècle, durant le pontificat d'Alexandre III (1159-1181), certains cardinaux sont des légats *a latere* qui, en même temps, exercent auprès des Églises locales, par délégation, le pouvoir dû au Pontife romain. Dans ce cadre, les pouvoirs que ces cardinaux prétendaient détenir de Rome ne pouvaient être qu'en conflit avec la juridiction épiscopale. Les *causes majeures* (*causae maiores*) qui, depuis Grégoire VII, étaient réservées au Siège apostolique restaient soustraites à l'autorité et à la juridiction épiscopale[928]. Dans une de ses décrétales, *At si clerici*, Alexandre III reconnaît néanmoins aux évêques le pouvoir de dispenser des peines concernant des crimes de moindre gravité et des peines de délits d'adultère. Nous reproduisons ici un extrait de cette décrétale :

> « [...] En vérité au sujet d'adultères et autres crimes qui sont moindres, l'évêque peut, avec ses clercs, dispenser après un acte de pénitence accomplie, afin qu'ils servent avec zèle sous ses ordres ; mais il ne doit pas transmettre une quelconque déposition par ses propres excès du droit séculier, alors qu'on a accompli son office, ni qu'il doive traiter avec mépris le même individu au moyen d'une contrition »[929].

Cette position d'Alexandre III au XII^e^ siècle sera largement commentée au XV^e^ siècle par ANGELUS de Clavasio (1411-1495) dans sa *Summa angelica de casibus conscientiæ*[930]. Cet auteur semble étendre le domaine de ce qui a été dit dans la décrétale d'Alexandre III (*in omnibus criminibus minoribus adulterio*) aux crimes plus graves d'hérésie, de schisme, de sacrilège. Pour lui, l'évêque peut aussi dispenser *contra canonem et concilium*, c'est-à-dire contre les canons (la loi générale) et contre les décisions des conciles, même quand la faculté ne lui a pas été expressément concédée. Pour le cas en présence, quatre

---

[927] Nous faisons abstraction des cas d'urgente nécessité. Dans l'Antiquité chrétienne comme au Moyen Âge, ces cas ont toujours attiré l'attention de l'autorité ecclésiastique. Ils ont toujours bénéficié d'un traitement particulier en droit ecclésiastique. Le pouvoir de dispenser est reconnu aux évêques en cas de nécessité urgente ou de grande utilité en raison d'équité. Ce pouvoir qu'on reconnaît aux évêques dans ces cas proviendrait de la coutume, l'urgente nécessité étant considérée comme une cause juste. La seule exigence à laquelle ces cas sont soumis est l'intérêt public. Ils doivent être en lien avec l'intérêt public de l'Église. Cf. Gabriel LE BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit*, t.VII, *op. cit.*, p. 523.

[928] *Idem*, p. 191.

[929] X.2.1.4 : « .... *De adulteriis vero et aliis criminibus, quae sunt minora, potest episcopus cum suis clericis post peractam poenitentiam dispensare, ut in ordinibus suis deserviant ; sed non debet quemlibet depositum pro suis excessibus, quum suo sit functus officio, nec duplici debeat ipsum contritione conterere, iudici tradere saeculari.*»

[930] ANGELUS de Clavasio, *Summa angelica de casibus conscientiæ*, Venezia, Gregorius Arrivabene, 1492.

conditions peuvent chacune justifier la concession de la dispense : soit lorsque la coutume lui en a donné le droit, soit dans des cas de grande nécessité ou de grande utilité, soit lorsque surgissent des nouveaux cas qui n'avaient pas été prévus au moment de la promulgation de la loi, soit lorsque la loi elle-même établit la possibilité d'une dispense sans en indiquer l'autorité[931]. Ne doit-on pas considérer ce commentaire d'ANGELUS de Clavasio comme excessif ? Cela ne peut nous surprendre dans la mesure où le XV^e^ siècle est marqué par les controverses autour de la juridiction universelle et par les théories qui revalorisent le pouvoir des évêques. Nous y reviendrons à l'article suivant.

Une autre décrétale du XII^e^ siècle d'Innocent III (1198-1216), *Nuper a nobis*, reconnaissait aux évêques le pouvoir d'absoudre des censures :

> « Ceux qui communiquent [nominativement], en toute connaissance de cause, avec les excommuniés, pourraient être absouts de l'excommunication au moyen d'une confession, par un simple prêtre [ou] une absolution soit de l'évêque soit de l'archevêque. [Elle] devrait être sollicitée pour ceux-ci [les excommuniés], et si après un acte de repentance, qu'on veuille bien gérer avec ceux-là »[932].

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer l'importance de l'excommunication dans l'Église médiévale avec le *Decretum gratiani.* Ce qui est dit dans la décrétale *Nuper a nobis* est à comprendre dans le sens de l'interdiction faite aux fidèles d'entrer en relation avec un excommunié. La peine encourue, pour ces fidèles, est l'excommunication.

La décrétale précitée n'est pas, en réalité, un pouvoir au sens propre mais une faculté accordée aux simples prêtres, aux évêques et aux archevêques pour l'absolution des délits d'excommunication et d'adultère. Parler d'une faculté ici nous semble juste, dans la mesure où, dans la même décrétale, Innocent III réserve au Pontife romain le pouvoir général de dispenser de toutes les lois ecclésiastiques[933].

---

[931] Cf. ANGELO de Clavasio, *Summa angelica de casibus conscientiæ*,V. *Dispensatio*,5, cité par Antoine VILLIEN, « Dispenses », dans *DTC*., t.IV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1911, Col. 1435.

[932]X.5.39.29 : « *...Et utrum, qui nominatim excommunicatis scienter communicant, absolvi ab excommunicatione possint per confessionem a simplici sacerdote, vel episcopi seu archiepiscopi sit ab eis absolutio expetenda, et, si post actam poenitentiam cum illis valeas dispensare.* »

[933] Cf. X. I.6.20 (*Innotuit nobis*…), X.3.8.4 (*Proposuit nobis*…). Pour Joseph BRYS, même si cette réserve est énoncée quelque fois de façon absolue, cela n'implique pas que seul le Pontife a ce pouvoir de dispenser des lois communes. Joseph BRYS, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV, op. cit.*, p. 243ss. Voir aussi Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op. cit.,* p. 520.

Il nous semble qu'à l'époque du pontificat d'Innocent III, le droit canonique n'est pas encore solidement constitué en un corps de lois universellement accepté. Aussi, en son temps et nous l'avions noté plus haut, le Saint-Siège tend à centraliser le pouvoir. Pour cette raison, la reconnaissance du pouvoir de l'évêque d'absoudre les peines de l'excommunication et de l'adultère serait une concession qui relèverait de l'exercice du pouvoir discrétionnaire du Pontife romain.

Comment peut-on justifier ce pouvoir reconnu aux évêques dans cette décrétale d'Innocent III ? Nous ne pouvons proposer ici qu'une hypothèse. D'abord, l'absolution rétablit le délinquant dans la communion de l'Église. L'excommunication, déjà en droit canonique médiéval, est une censure. Celle-ci est une sanction pénale dont le but principal est l'amendement du délinquant et non son châtiment[934]. Qu'elle soit infligée à titre d'excommunication, d'interdit ou de suspense, une censure peut être absoute lorsque cesse la contumace ou l'obstination dans le délit. Ce sens donné à l'excommunication peut donc aider à comprendre la clause de la décrétale *Nuper a nobis* qui reconnaît aux évêques le pouvoir d'absoudre les excommuniés. Cherchant à obtenir l'amendement du délinquant, la censure n'est jamais infligée à perpétuité ni pour un temps déterminé, mais jusqu'à la contrition du coupable. Or, pour le cas d'un excommunié, l'autorité de l'évêque serait la seule capable de constater la cessation de la contumace. Il semble que, pour une raison pratique, il était plus juste, pour le Saint-Siège, de reconnaître aux évêques la faculté d'absoudre la censure due à l'excommunication[935].

---

[934] La censure « reprend un mécanisme bien établi à Rome. Le terme de censure vient du latin *censere*. Le censeur était un magistrat, chargé de tenir l'état civil et de veiller sur les mœurs publiques. Dès qu'un citoyen se comportait mal dans la société ou portait atteinte aux valeurs politiques de la cité, ce magistrat lui adressait une sorte de blâme ou censure, sans procès préalable. Progressivement, cette désapprobation fut comprise comme une sanction pénale. Au IX^e^ siècle, l'Église adopte cette conduite. Il s'agit de remettre les pécheurs, « fils prodigues » de l'Évangile, sur le bon chemin. La censure est alors une critique de la conduite du pécheur, une réprimande dont le Décret de Gratien donne plusieurs significations : la censure a tantôt un sens disciplinaire, tantôt un sens pénal (C. VII, q. 1, c. 23, 24, 29). A la fin du XIIème siècle l'autorité suprême de l'Église donne à la censure la signification qu'elle a aujourd'hui en droit canonique. Le pape Innocent III (1198-1216) et les conciles de cette époque déterminent que la censure est désormais pour l'Église une sanction pénale appliquée à un pécheur pour le corriger. » Voir dans Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, *La conversion dans le code de droit canonique de l'Église catholique de rite latin***,** *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires***,** 7, 2009 mis en ligne le 26 octobre 2009, consulté le 20 octobre 2016. URL : http://cerri.revues.org/491

[935] D'ailleurs, écrit Brigitte BASDEVANT- GAUDEMET : « Pour une longue période du Moyen Âge, le droit de l'Église s'étend et englobe tous les aspects de la vie sociale ou familiale. La vie quotidienne est ponctuée par les prescriptions canoniques élaborées en concile […] Si l'évêque excommunie, il lui revient aussi de lever l'excommunication. À lui de savoir si celui qui était tombé dans l'erreur, ou qui avait commis un adultère, s'est corrigé, a accompli une pénitence suffisante pour être rétabli dans la communion. L'évêque sanctionne et lève les sanctions ». Voir Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'évêque d'après la législation de quelques conciles

La question qui mérite d'être posée ici est celle de savoir si l'absolution est du domaine de la dispense canonique. Il est difficile de répondre à cette question. D'ailleurs, au Moyen Âge, la distinction entre ces deux notions, c'est-à-dire absolution[936] et dispense, n'était pas clairement établie. Toutefois, l'excommunication étant une censure, l'acte de l'autorité qui constate l'amendement du délinquant et qui veut le rétablir dans la communion de l'Église ne relève pas de la justice. C'est un acte de grâce.

Au XIII^e^ siècle, Innocent IV (1243-1254) rappellera que l'évêque peut toujours dispenser pour tolérer ce qui a été fait, sauf interdiction formelle[937]. Cette position a été annoncée dans le cadre de la discussion relative aux dispenses *in factis* et *in faciendis*[938]. L'on se rappelera que cette question avait déjà fait l'objet des réflexions des canonistes dès avant le XI^e^ siècle. Doit-on parler d'une dispense dans le cas où le fait jugé contraire à la loi a été déjà commis ? Pour les Décrétistes, après GRATIEN, une telle dérogation est à considérer comme une dispense. Ce que rejette Innocent IV pour qui cette doctrine est une interprétation erronée de la notion de dispense canonique[939]. C'est dire donc que la compétence qu'Innocent IV reconnaît aux évêques n'a aucun lien avec le pouvoir de dispenser. Elle est une manière d'accommoder le fait à la loi. Il nous faut constater que la question du pouvoir des évêques en matière de dispenses ne trouvera pas une solution satisfaisante. Le nombre important de cas de dispenses réservées à la seule compétence du Pontife romain ne pouvait ni favoriser la gestation d'une réflexion théologique et canonique sur le fondement du pouvoir des évêques, ni revenir à la discipline observée dans l'Antiquité du christianisme en cette matière. Dans la suite de notre argumentation, nous prenons un cas qui, davantage que d'autres, intéresse le pouvoir des évêques au Moyen Âge : c'est la question matrimoniale.

---

mérovingiens », dans Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, *op. cit.*, p. 91.

936 Pour l'importance de la notion d'absolution, nous renvoyons aux travaux de Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge,* Paris, Éd. du Cerf, 1969.

937 Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op. cit.*, p. 520.

938 Sur la difficulté de fixer la doctrine canonique relative aux dispenses *a posteriori* dans le domaine matrimonial par exemple, avant le IV^e^ concile de Latran (1215), voir l'étude de Florence DEMOUILIN, « *Exceptio temporis* : prescription romaine et dispense en matière matrimoniale au début du XIII^e^ siècle », dans *Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law,* Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana (*Monumenta iuris canonici, series C,*), t. XI, 2001, p. 943-964.

939 Cf. Gabriel Le BRAS, Charles LEFEBVRE, et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* t.VII, *op. cit.*, p. 517.

**§. 2. Pouvoirs des évêques diocésains et question matrimoniale.**

La question matrimoniale est l'une de celles qui ont fait l'objet des dispenses canoniques. C'est aussi celle qui a provoqué, déjà au Moyen Âge, des discussions importantes en droit canonique. Ces discussions ont porté pour l'essentiel sur l'existence d'un droit qu'auraient les évêques, depuis l'Antiquité chrétienne, non seulement d'édicter des empêchements matrimoniaux, mais aussi d'en dispenser quand cela est nécessaire[940].

Les évêques, d'après cette hypothèse, avaient un pouvoir législatif qui leur donnait compétence de dispenser des empêchements matrimoniaux. Comme pour le pouvoir des évêques en matière de dispenses en général, c'est au fur et à mesure des siècles que ce pouvoir des évêques sur les questions matrimoniales sera réservé aux conciles provinciaux, aux conciles nationaux puis aux conciles œcuméniques. La réserve pontificale serait donc l'une des conséquences de ce transfert de compétences de la juridiction épiscopale à la juridiction pontificale. L'importance de la matière n'avait-t-elle pas aussi contribué à en réserver la dispense au Pontife romain ? Nous ne pouvons que le supposer faute de preuves canoniques en la matière.

Il nous faut simplement constater que le pouvoir d'édicter les empêchements matrimoniaux, comme celui d'en dispenser, a été peu à peu retiré de la juridiction épiscopale déjà au XII^e^ siècle avec Innocent III. C'est ce qu'affirme Gabriel LE BRAS : « De la plupart des empêchements, dispense pouvait être obtenue. Les évêques l'accordaient jusqu'au jour où Innocent III réserva ce droit au Saint-Siège, qui en usait bien souvent depuis le début de la réforme grégorienne »[941]. N'est-ce pas là l'application du principe énoncé dans la décrétale *De electione et electis potestate* de Clément V (1305-1314) au concile de Vienne (1311) à laquelle nous avons fait allusion précédemment ?

---

[940] Cf. Gabriel LE BRAS, « Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI^e^ au XIII^e^ siècle », *CCM.*, Vol. XI/42, avril-juin 1968, p. 191-202, voir spécialement la p. 196 où l'auteur note : « De la plupart des empêchements, dispense pouvait être obtenue. Les évêques l'accordaient jusqu'au jour où Innocent III réserva ce droit au Saint-Siège, qui en usait bien souvent depuis le début de la réforme grégorienne. » Gabriel LE BRAS, citant plusieurs sources, montre l'importance, pour l'Église, de l'institution du mariage. Elle crée la condition de la plupart des fidèles adultes et de la petite société qu'ils fondent. À cette raison sociale et morale, pratique et juridique s'ajoutait, déjà aux XI^e^ et XII^e^ siècles une raison proprement religieuse et théologique : l'Écriture Sainte.

[941] Gabriel Le BRAS, « Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI^e^ au XIII^e^ siècle », *CCM.*, Vol. XI/42, avril-juin 1968, p. 196.

En effet, selon ce principe, la loi d'un supérieur ne peut être abrogée ou dérogée par la décision d'un inférieur[942]. Or, pour le cas présent, le Pontife romain, en se réservant le pouvoir de constituer les empêchements, devenait le seul capable, juridiquement, d'en dispenser.

Cette question des empêchements matrimoniaux avait continué à faire l'objet des préoccupations des conciles tant généraux que particuliers jusqu'au XVI[e] siècle. Citons l'exemple le plus connu, celui du concile de Trente. Durant la célébration de celui-ci, plusieurs positions s'affrontent et s'opposent. Certains affirmaient que le pouvoir de dispenser des empêchements est un pouvoir propre aux évêques. D'autres énonçaient la thèse selon laquelle ce pouvoir appartient de manière ordinaire au Pontife romain et par délégation aux évêques. D'autres encore, sortant du cadre ecclésiastique, faisaient du prince l'origine de tout droit de dispenser des empêchements matrimoniaux[943].

Ces différentes positions adoptées par les uns et les autres sont sans doute la conséquence de la doctrine soutenue, selon qu'est prônée la cause, soit des évêques, soit du pontife romain, soit encore du pouvoir régalien. Laissons de côté le pouvoir des princes dans ces querelles pour des questions matrimoniales[944]. Fixons-nous sur les deux premières positions. Dans ces deux premières thèses, sont notamment en concurrence les conceptions des pouvoirs d'ordre et de juridiction.

Les notions de pouvoir d'ordre et de juridiction seront reprises dans plusieurs chapitres des sessions du concile de Trente (1545-1563). Elles sont des réponses à la théologie élaborée par les tenants de la réforme protestante naissante au XVI[e] siècle. La réflexion de l'Église catholique latine s'érige donc sur le fond d'une contre-réforme qui cherche à se constituer.

---

[942] Cf. Clément V, *Ne Romani electioni*, dans Clem. I.3.2 : « *…lex superioris per inferiorem tolli non potest…* » (…la loi d'en haut ne peut être enlevée par un être inférieur…)

[943] Cf. Ludovic DANTO, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale : étude historico-canonique du concile de Trente au Code de droit canonique de 1983*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2012, p. 11.

[944] La question du pouvoir des princes en matière de mariage tient à la querelle entre la papauté et le pouvoir royal. L'article suivant en fait état. Elle s'articule d'une part entre l'affirmation de la *plenitudo potestatis* du Pontife romain sur le plan tant spirituel que temporel et les nombreuses réserves pontificales et, d'autre part, la revendication de ce même pouvoir par les princes catholiques s'estimant seuls capables de créer l'union des personnes par les liens du mariage.

Nous ne pouvons proposer un exposé sur ces deux notions. Nous renvoyons ainsi aux analyses de Laurent VILLEMIN[945]. Retenons du moins qu'au sujet du pouvoir épiscopal, le concile de Trente, à sa session 23, n'a pas voulu affirmer de manière claire l'institution divine du pouvoir épiscopal. Il n'a établi que sa supériorité sur les prêtres. Le choix du concile se penche vers la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Alors que le premier est, de façon immédiate, d'origine divine, le second serait attribué aux évêques *mediante Romano Pontifice*[946]. Le concile de Trente (1545-1563) établit une nette distinction entre les deux juridictions, pontificale et épiscopale. Comme nous l'avions fait remarquer précédemment, toute matière ayant trait à la notion de juridiction influence la compréhension de la dispense canonique. Ainsi par exemple, le 7$^{e}$ chapitre de la 14$^{e}$ session justifie le pouvoir du Pontife romain en matière de dispense des lois et les cas des réserves en évoquant son pouvoir suprême et sa juridiction universelle :

> « […] Mais un point a paru à nos très saints Pères concerner spécialement la discipline du peuple chrétien que certains péchés, des plus atroces et des plus graves, ne puissent être absous par n'importe quel prêtre, mais seulement par ceux du plus haut rang. Aussi est-ce à juste titre que les souverains pontifes, en vertu du pouvoir suprême qui leur a été donné dans l'Église universelle, ont pu réserver à leur jugement particulier certaines causes délictueuses plus graves. Et l'on ne doit pas douter, puisque tout ce qui vient de Dieu a été disposé par ordre [Rm. 13,1], que cela soit permis à chaque évêque dans son propre diocèse, "pour l'édification, non pour la destruction" [2Co. 10,8 ; 2Co. 13,10], en vertu de l'autorité qui leur a été donnée sur leurs sujets et qui dépasse celle des autres prêtres inférieurs, surtout pour les fautes auxquelles est attachée une censure d'excommunication. C'est en plein accord avec l'autorité divine que cette réservation des fautes a valeur non seulement dans la discipline extérieure, mais aussi devant Dieu »[947].

Ce qui vient d'être noté est d'une grande importance dans la mesure où cela donne un contenu au pouvoir des évêques. C'est une disposition qui, non seulement reconnaît aux évêques le pouvoir de juger des censures d'excommunication, mais semble aussi, dans une certaine mesure, revenir à la doctrine antique où, pour leurs sujets, les évêques avaient de larges compétences. Mais devons-nous dire que la distinction des deux juridictions dans le chapitre de la session mentionnée est une avancée en matière de dispenses ? Porte-t-elle atteinte au système canonique de la réserve pontificale ? À cette question, notre réponse doit

---

[945] Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

[946] Cf. l'exposé de Charles Joseph HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. X, Paris, Letouzey et Ané, 1938, p. 476-477.

[947] Concile de Trente, sess. XIV, chap. 7 Voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXXIII, col. 96.

être nuancée. Dans ce chapitre 7, le jugement de certaines causes délictueuses plus graves est réservé au Souverain Pontife.

D'autre part, ce chapitre 7 établit une autre distinction entre les causes délictueuses plus graves et les fautes attachées à une censure d'excommunication. Il nous semble que c'est dans cette deuxième distinction qu'il faut situer la différence entre la dispense donnée par grâce et la dispense de justice. La première appartiendrait au seul législateur suprême. Dans celle concédée par justice intervient le principe de l'équité. Nous l'avions noté plus haut, au nom de cette équité, l'évêque, dans le cas d'une censure et par suite de l'amendement constaté du délinquant, accorde une dispense de justice.

Nous remarquons que, tout en étant importante, la réforme introduite par le concile de Trente ne nous paraît pas conséquente quant au pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques. L'incertitude constatée dans nos précédentes analyses n'est pas surmontée par le concile de Trente. C'est peut être pour cette raison que, pour faciliter le gouvernement des Églises particulières, le Siège de Rome, depuis le XVII$^{e}$ siècle[948], concédait des facultés extraordinaires aux évêques et aux ordinaires. Ces facultés sont en réalité des délégations reçues du Pontife romain à échéance plus ou moins longue. Ces facultés peuvent concerner un cas en présence ou un nombre limité de cas, une série de cas. Elles peuvent être accordées pour une ou pour plusieurs années[949].

[948] Depuis que, vers le XIII$^{e}$ siècle, note Raoul NAZ, le Saint-Siège s'est réservé un nombre important d'affaires, le bien public a exigé qu'il fît délégation de ses pouvoirs aux autorités locales, pour éviter aux fidèles les difficultés d'un voyage ou même d'un recours à Rome. Ces facultés ont été accordées surtout aux légats apostoliques et aux représentants du Siège apostolique auprès des souverains. De larges délégations de pouvoirs ont été consenties également aux ordres religieux, aux dominicains et aux franciscains au XIV$^{e}$ siècle et aux missionnaires de la compagnie de Jésus au XVI$^{e}$ siècle. Des pouvoirs exceptionnels (extraordinaires) ont été aussi reconnus aux Archevêques, aux évêques et même aux princes séculiers. En 1633, le Pape Urbain VIII (1623-1644) constitua une congrégation de cardinaux chargée avec le tribunal du Saint-Office d'examiner les facultés antérieures consenties et d'en rédiger une sorte de liste spéciale. En 1637, le même Pontife approuva cinq formules de facultés en même temps que les règles fixant leur concession. La constitution *Sapienti consilio* du 29 juin 1908 établit un nouveau régime. La Congrégation de la Propagande perd sa compétence universelle. Elle n'accorde plus désormais de facultés que pour les territoires dépendant d'elle. Dans les autres pays, chaque Congrégation a le pouvoir exclusif pour accorder les facultés relatives aux matières de sa compétence. Cf. Raoul NAZ, « Facultés apostoliques », dans *DDC.*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 802-807.

[949] Nous ne parlons pas des prélats réguliers, des curés et des confesseurs. Nous savons par ailleurs qu'en vertu des facultés extraordinaires les prélats réguliers qui ont, sur leurs sujets, une juridiction proche de celle de l'épiscopat, peuvent recevoir du Souverain Pontife des concessions particulières. Ils peuvent accorder des dispenses que l'évêque accorde à ses diocésains. D'autre part, les curés, dépendant de l'évêque, n'ont par conséquent aucun pouvoir de dispenser.

Revenons à la question matrimoniale. À notre sens, les oppositions exprimées par les uns et les autres au concile de Trente quant au pouvoir des évêques en général et à celui en matière de dispenses matrimoniales en particulier, ne pouvaient pas être significatives. Le droit de légiférer sur le mariage n'était-il pas, depuis les temps les plus reculés, un droit concurrent entre les juridictions civiles et religieuses ? Dans le contexte des controverses qui ont marqué le Moyen Âge, entre les pouvoirs spirituel et temporel, la compétence dans ce domaine ne pouvait pas facilement s'imposer comme découlant de la charge épiscopale ordinaire.

Nous serons pourtant tentés, au XXI^e^ siècle, de croire que la question matrimoniale, comme d'ailleurs celle d'absolution de peines médicinales évoquées plus haut, obéit à la logique de la proximité de l'évêque avec les fidèles non pas directement mais à travers son *presbyterium*. Cette proximité ferait de lui le seul capable de constater la nature des empêchements et des irrégularités matrimoniaux. À notre humble avis, ce pouvoir reviendrait à l'évêque. Il serait donc un pouvoir ordinaire, c'est-à-dire un pouvoir qui découlerait de sa charge épiscopale dans son Église diocésaine. Il ne nous revient pas ici de l'affirmer de façon radicale. Et pourtant, au XVIII^e^ siècle, Jean-Pierre GIBERT dans ses *institutions ecclésiastiques et bénéficiales* le dit clairement : « Le pouvoir de dispenser, comme celui de faire des lois, est une suite nécessaire de celui de gouverner ; et comme pour le pouvoir de gouverner, l'évêque peut faire dans son diocèse tout ce qui ne lui est pas défendu. »[950] Cette affirmation est à replacer dans un contexte qui l'a vu naître. Nous le verrons à l'article suivant, c'est la thèse soutenue, déjà au XV^e^ siècle, par les gallicans.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse des dispenses ou des absolutions relevant de la juridiction épiscopale ou de la réserve pontificale, le Concile de Trente réaffirme la nécessité d'une juste cause qui justifie l'exception à la loi ecclésiastique :

> « Comme le bien public demande quelquefois qu'on relâche la sévérité de la loi, afin de pouvoir plus avantageusement et pour l'utilité commune, aux divers contretemps et aux nécessités, qui peuvent survenir, de même aussi ce serait frayer à un chacun le chemin de

[950] Jean-Pierre GIBERT, *Institutions ecclésiastiques et bénéficiales suivant les principes du droit commun et les usages de France*, Paris, Chez Jean Mariette, 1720, p. 309. Pour Antoine VILLIEN, « Il va de soi que, simplement comme un acte nécessaire d'administration, la dispense était accordée, quand on s'y croyait tenu, par tous les évêques. L'évêque, qui veillait à l'observation de la loi, et non seulement de sa loi strictement diocésaine ou provinciale, mais de toute loi ecclésiastique, fût-elle imposée par un concile général ou par un pape, se croyait le droit d'en dispenser ses diocésains. », Antoine VILLIEN, « Dispenses », dans *DTC.*, t. IV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1911, Col. 1432.

> transgresser les lois, que d'accorder des dispenses trop fréquentes, et plutôt en prenant la coutume pour règle, que la prudence qui doit faire un juste discernement des cas et des personnes. C'est pourquoi nous déclarons à tous les fidèles qu'ils sont obligés indistinctement d'observer le plus exactement que faire se pourra les saints canons. S'il survient quelques cas justes et pressants, ou si *une plus grande utilité* demande qu'on use de dispenses envers certaines personnes, ceux à qui il appartient de dispenser ne le feront qu'avec maturité et connaissance de cause, et sans rien prendre pour la dispense, de sorte que toute dispense accordée autrement, sera censée subreptice »[951].

La notion de « plus grande utilité » qui est évoquée ici s'expliquait d'ailleurs par l'intention même dudit concile, à savoir le rétablissement de la discipline de l'Église contre les abus de la réforme protestante. Pour éviter que le laxisme soit une règle, la notion de « plus grande utilité », devenue courante dans la pratique juridique et pastorale de l'Église depuis le XI^e^ et XII^e^ siècles, ne devait que s'imposer dans l'esprit des législateurs, suprême ou inférieurs. Ainsi, tout en maintenant le système traditionnel des dispenses, le concile ne devait que créer les conditions d'une application stricte de la loi canonique, sauf dans le cas d'une grande utilité.

Il serait également opportun de rappeler que, pour Lucius FERRARIS, à la suite du concile de Trente, l'enseignement des canonistes retenait cinq cas dans lesquels l'évêque pouvait dispenser des canons, des constitutions apostoliques et des décrets des conciles généraux : quand le droit lui-même l'indiquait ; quand le texte même des décrets attribuait de manière tacite le pouvoir aux évêques, c'est-à-dire lorsque, par exemple une dispense est déclarée possible sans une indication explicite de l'autorité qui doit l'accorder ; quand il y a une grande nécessité, une utilité certaine ou un péril et que la difficulté de recourir au Siège de Rome est évidente ; lorsque ce pouvoir de dispense est légitimé par une coutume et enfin quand il est douteux que le cas soit compris dans la loi et qu'il ait besoin de dispense[952].

Nous avons estimé qu'il était important d'interroger, à des degrés divers, les documents de l'Église : certaines décrétales pontificales, certains canons des conciles et d'autres textes cités dans notre argumentation. La relecture de ces documents a été guidée par

---

[951] Concile de Trente, sess. XXV, de Réforme, chap. XVIII. Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXXIII, col. 192.

[952] Cf. « Dispensatio », dans Lucius FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica canonica, juridica, moralis, theologica*, t. III, Venetiis, Gasparem Storti, 1782, p. 104, n° 23 : « *Nisi sint casus sibi a jure permissi, seu concessi, quia dantur plures casus, in quibus ex concessione Juris, aut rationabiliter præsumpta licentia Papæ, potest Episcopus dispensare circa Sacro Canones, Constitutiones Apostolicas, et Decreta Conciliorum Generalium.* »

un objectif, celui de proposer quelques indications sur le pouvoir des évêques en matière de dispense canonique. La délimitation de cette matière, à la seule période du renforcement du pouvoir du Pontife romain, ne pouvait que nous conduire jusqu'au XVI$^{e}$ siècle, c'est-à-dire jusqu'au concile de Trente. Il n'était donc pas nécessaire d'étendre nos réflexions jusqu'au premier concile du Vatican car, nous le savons, la constitution *Pastor Æternus* de 1870 ne nous apporte rien de nouveau quant au pouvoir des évêques en général et en matière de dispense canonique en particulier.

Les notions de pouvoir plénier et de juridiction universelle du Pontife romain ont toujours suscité de virulentes controverses dans l'Église. Elles ont été, quelques fois, très éprouvantes pour l'Église. Plusieurs penseurs, juristes, canonistes et théologiens, déjà au XIV$^{e}$ siècle, ont posé les questions de la nature théologique et canonique de l'épiscopat et du rôle ou de la place de l'évêque dans le gouvernement de l'Église catholique latine. Autour du concept de dispense canonique, nous analysons, dans l'article qui suit, une controverse qui aura une infuence certaine dans la théologie du second concile du Vatican (1962-1965) et dans les codifications du XX$^{e}$ siècle.

**Article 2. Gallicanisme et controverses : pratiques de la dispense canonique.**

Les controverses autour de la pratique de la dispense canonique que nous nous proposons d'étudier dans cet article sont celles qui voient le jour au début du XIV$^{e}$ siècle. Elles ont été marquées, dans une large mesure, par les contestations de certains courants de pensée dont les thèses s'opposent à celles des partisans de l'autorité absolue du Pape. Ces courants de pensée s'opposent notamment aux tendances hégémoniques du Siège de Rome qui donnent lieu à ce que d'aucuns ont qualifié, ou qualifient encore au XXI$^{e}$ siècle, de centralisme romain. Ils seront représentés par les jansénistes[953], les gallicans[954], les épiscopalistes et les protestants[955].

[953] Cette doctrine a pris son nom du théologien flamand et évêque de d'Ypres, Cornelius JANSEN OTTO (1585-1638). Dans un ouvrage publié à titre posthume, *Augustinus* en 1640, JANSEN y concentre toute sa doctrine. Lire à ce sujet l'analyse de grandes lignes de cet ouvrage dans *DTC*, t. VIII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 330ss. Voir aussi Augustin GAZIER, *Histoire général du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, H. Champion, 1924 (2 vol) ; Nigel ABERCROMBIE, *The origins of jansenism*, Oxford, 1936. Il est peut-être utile de noter que, au XVIII$^{e}$ siècle, à la demande des évêques de France, le Pape Clément XI (1700-1721), par la bulle *Unigenitus Dei Filius* du 8 septembre 1713, condamne les 101 propositions extraites d'un

Il faut cependant préciser que ces controverses ne commencent pas au XIV^e^ siècle. Le désir de s'émanciper de la domination pontificale remonte à une histoire lointaine de l'Église catholique latine et orthodoxe. Nous avons noté, au premier chapitre, la résistance opposée par les Orthodoxes au système de recours à Rome, celui-ci faisant du Siège apostolique le centre de la chrétienté de l'Église universelle. Cette résistance a été l'une des raisons évoquées par les historiens du schisme de 1054. De même, dans les limites de cette étude, nous avons évoqué la doctrine, déjà au IX^e^ siècle, d'HINCMAR de Reims. Elle nous a permis, dans une certaine mesure, de constater, chez les auteurs latins, la tendance à une plus grande autonomie vis-à-vis de Rome. Sans être une doctrine radicale, les thèses d'HINCMAR de Reims ont constitué, sur certains points, une vraie critique de l'hégémonie romaine[956].

Les nouveaux courants de pensée auxquels nous faisons allusion ici, ceux du XIV^e^ siècle, influenceront de façon déterminante la conception canonique de la dispense dans l'Église catholique latine. Elles influenceront sans doute aussi, d'une manière ou d'une autre, la canonicité de ce concept dans les codifications du XX^e^ siècle, celles de 1917 et 1983.

Qu'ils soient jansénistes, gallicans, épiscopaliens ou protestants, les tenants de ces courants ont eu le désir de limiter les prérogatives pontificales et de créer ainsi les conditions d'une reconnaissance conséquente du pouvoir des évêques. Les critiques qui nourrissent leurs thèses se rapportent le plus souvent à la nature et à l'exercice du pouvoir du Saint-Siège, c'est-à-dire à la juridiction universelle, plénière, suprême, et immédiate de la charge pontificale qu'ils jugent trop étendue.

L'intérêt que nous portons à ces courants de pensée n'est pas celui de la réaffirmation, plus qu'il n'en convient, de la pertinence des thèses controversées. Il s'agit plutôt d'évoquer, autant que faire se peut, leur influence, non sur la nature canonique de la dispense en tant que telle, celle-ci étant déjà constituée dans le *Corpus iuris canonici*, mais sur sa mise en pratique dans les divers degrés du gouvernement ecclésiastique en général et

---

livre du père QUESNEL, prêtre de l'Oratoire et janséniste. Voir la synthèse récente de Monique COTTRET, *Histoire du jansénisme*, Paris, Perrin, (Coll. *Pour l'histoire*), 2016.

954 Les Gallicans veulent restreindre le pouvoir du Pape (sur la dispense), en se fondant sur la supériorité du concile et sur l'obligation qu'aurait le Pape de respecter les coutumes et privilèges de l'Église *gallicane*

955 Voir Joseph DEDIEU, « Protestantisme », dans *DTC*, t. XIII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 850-907.

956 Cf. *Supra,* p. 90-91.

diocésain en particulier. Pour essayer d'atteindre cet objectif, nous nous limiterons aux arguments avancés par les gallicans. À notre humble avis, en rapport avec nos analyses, le gallicanisme est le plus représentatif de ces courants. Et comme tel, il intéresse notre concept d'étude. Cependant, nous ne manquerons pas de faire référence aux autres courants, surtout à ceux dont les thèses ressemblent, d'une manière ou d'une autre, aux thèses gallicanes. De fait, même s'il faut renoncer ici à une analyse de fond, nous croyons utile de présenter d'abord les grandes lignes de la doctrine gallicane qui fut rarement systématisée, si ce n'est dans la *Déclaration des quatre articles* de 1682. Il s'agit de la systématisation d'*un* gallicanisme, le gallicanisme *politique,* et non du phénomène dans sa globalité. Puis, dans la suite de nos propos, nous mettrons ces thèses en présence du problème de la dispense canonique.

### §. 1. De la doctrine gallicane : rappel.

Il n'est nullement besoin de remonter plus loin dans l'histoire de l'Église catholique latine pour identifier les racines lointaines du gallicanisme. Et pourtant, sur cette question, nous observons un manque d'unanimité dans les opinions des auteurs consultés. Ainsi que le constate Victor MARTIN, il semble possible d'émettre sur les origines du gallicanisme les opinions les plus variées. Certains historiens en trouvent déjà des traces au V^e^ siècle. D'autres les font remonter à Charlemagne, au IX^e^ siècle ou se contentent d'en signaler des manifestations sous Hugues Capet, au X^e^ siècle. D'autres enfin soutiennent qu'il est né seulement au XIV^e^ et XV^e^ siècles, à la faveur du Grand Schisme d'Occident[957]. Dans son *Essai sur les libertés de l'Église gallicane,* Gabriel HANOTAUX pense qu'il n'est pas possible de dire à quelle époque précise il faudrait placer l'origine d'une résistance qui est contemporaine du premier sentiment de l'existence nationale dont le gallicanisme sera porteur[958]. Pour les théoriciens du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles, les thèses gallicanistes sont aussi vieilles que l'Église de France[959]. Pour Augustin FLICHE, le XIV^e^ siècle n'est qu'une période décisive dans l'histoire des origines du gallicanisme mais il ne sera pas le début de son

[957] Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme,* t. I, Paris, Bloud et Gay, 1939, p.29.
[958] Cf. Gabriel HANOTAUX, *Essai sur les libertés de l'Église gallicane depuis les origines jusqu'au règne de Louis XIV,* Paris, Anciennes librairie Gerner Baillière, Félix Alcan (éd.), 1888, p. 7-28. Lire aussi Richard William SOUTHERN, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval,* Paris, Flammarion, 1997; Michèle BÉGOU-DAVIA, *L'interventionnisme bénéficial de la papauté au XIII siècle. Aspects juridiques,* th. Droit 1991, préf. Jean GAUDEMET, Paris, De Boccard, 1997.
[959] Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme,* t. I, *op. cit.,* p.29.

existence[960]. Ce dernier auteur place les premières manifestations du gallicanisme aux conciles parisiens de 1396 et de 1398. Ce sont les ordonnances royales de 1407 qui ont fait passer le gallicanisme du domaine de la théorie à celui des réalités, en attendant la célébration du concile de Constance[961]. Guillaume BERNARD pense, pour sa part, que le gallicanisme est un concept forgé au XIX^e^ siècle pour désigner un ensemble de principes et de règles tendant à assurer l'autonomie de l'Église de France face au Saint-Siège[962]. Sur les origines du gallicanisme, les opinions des historiens divergent et même s'opposent. Cela montre la complexité de l'histoire du phénomène auquel nous consacrons les pages suivantes.

Si nous ne pouvons pas, dans le cadre de cette étude, retracer l'histoire des origines du gallicanisme, nous pouvons néanmoins en fixer les principaux traits et en donner quelques repères sur le plan canonique. Il nous semble que la doctrine gallicane se caractérise par la convergence de deux courants de pensée : le régalisme et le conciliarisme.

Quelques auteurs consultés font remonter les origines du gallicanisme au régalisme qui trouve ses racines dans les nombreux différends et les nombreuses rivalités entre les rois du XI^e^ au XIV^e^ siècle et les Papes suivants : entre Philippe I^er^ (1060-1108) et Grégoire VII (1073-1086), entre Philippe I^er^ et Urbain II (1088-1099), entre Louis VII, dit Louis le Jeune (1137-1180) et Innocent II (1130-1143), entre Philippe II dit Philippe-Auguste (1180-1223) et Innocent III (1198-1216), entre Philippe le Bel (1285-1314) et Boniface VIII (1294-1303)[963].

---

[960] Cf. Augustin FLICHE, « Les origines du gallicanisme », *JS.*, Octobre-décembre 1942, p. 151

[961] Cf. *Idem* p. 151. Cette position était déjà celle de Victor MARTIN : Les ordonnances du 18 février 1407 peuvent être considérées comme l'acte de naissance officiel du Gallicanisme... En 1407, le roi et le clergé s'unissent pour doter la France d'une réforme qu'ils veulent perpétuelle et ils le font au nom d'une doctrine aussi nette que nouvelle, dont la pierre angulaire consiste en une notion rectifiée des « libertés gallicanes ». Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. I, *op. cit.*, p.333.

[962] Guillaume BERNARD, *Introduction à l'histoire du droit et des institutions : V^e^ au XVIII^e^ siècle*, vol. I, 2^e^ éd., revue et augmentée, Levallois-Perret, Studyrama, (Coll. *Panorama du droit*), 2011, p. 211.

[963] Il suffit de lire sur ces controverses historiques les réflexions de certains auteurs pour se rendre compte, pour chacune des époques correspondantes, du tournant historique qu'elles introduisent dans la structure du gouvernement de l'Église catholique latine. Nous renvoyons aux ouvrages et articles ci-après : Pierre Du PUIS, *Histoire du differnd d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, Paris, Cramoisy, 1655; Friedrich von HURTER, *Histoire du pape Innocent III et de son siècle,* Paris, A. Vaton, 1840; Felix Théodore ROCQUAIN, *La papauté au Moyen Âge : Nicolas I^er^, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Études sur le pouvoir pontifical*, Paris, Didier, 1881 ; Élie BERGER, *Saint Louis et Innocent IV : étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*, Paris, Thorin, 1893 ; Ignaz von DÖLLINGER (éd.), *La papauté : son origine au Moyen Âge et son développement jusqu'en 1870,* Paris, F. Alcan, 1904 ; Achille LUCHAIRE, *Innocent III, la papauté et l'empire,* Paris, Éd. Hachette, 1906 ; Paul GRAZIANI, *Boniface VIII et le premier conflit en la France et le Saint-Siège*, Paris, Bloud, 1906 ; Augustin FLICHE, *Le règne de Philippe I^er^, roi de France : 1060-1108*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912 ; ID., *Saint Grégoire VII*, Paris, V. Lecoffre, 1920 ; ID., « La réforme grégorienne », *RHEL*, t. XII/55, 1926, p. 145-167 ; Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, « Saint Grégoire VII. Essai sur

La conséquence la plus perceptible de ces nombreux conflits entre la royauté et la papauté est, pour les rois, du moins en France, la prise de conscience de leur autorité et, pour le royaume, le sentiment de son existence. Ce sentiment commun qui se développe tant chez les rois que dans les populations est la certitude d'avoir eu un même objectif, la défense de leur indépendance, quelles que fussent la grandeur, l'autorité, la prétention qui pouvait élever contre eux[964]. Ces conflits entre la royauté et la papauté portent déjà en germe toutes les querelles des libertés gallicanes. La papauté s'efforce d'étendre son autorité. Certains évêques français, en se rangeant derrière la couronne, soutiennent l'autonomie du roi et même la subordination du Siège de Rome au corps entier de l'Église[965].

Ces idées restent encore vagues dans les esprits de ceux qui formulent les thèses de l'autonomie vis-à-vis du Siège apostolique, les fameux principes de l'Église gallicane.

Revenons, de manière très laconique, à la rivalité entre Philippe le Bel et Boniface VIII[966]. À notre sens, la conséquence de ce conflit serait l'une des causes lointaines et probables du gallicanisme. Elle est à l'origine d'un tournant majeur dans l'histoire des relations entre le royaume de France et le Siège apostolique. Laissons de côté l'intervention de Boniface VIII dans la guerre entre Philippe le Bel et Édouard I[er] d'Angleterre. Intéressons-nous plutôt à ce que les historiens appellent, à juste titre, le second différend[967].

Dans un ouvrage collectif, Henri PIRENNE fait une analyse détaillée des causes de cette rivalité. Nous reprenons un extrait de son argumentation :

> « Non content d'affirmer, après beaucoup d'autres, la supériorité des papes sur tous les princes du monde, Boniface VIII croyait possible de mettre cette doctrine en pratique. Le conflit éclata en 1296. Deux ans auparavant, Philippe, à court d'argent au moment où il entreprenait une nouvelle guerre contre l'Angleterre, avait exigé une contribution de son

---

sa conception du pouvoir pontifical », *RHEL.*, t. XXI/93, 1935, p. 552-561 ; Marcel PACAUT, *Louis VII et les élections épiscopales dans le Royaume de France*, Paris, J. Vrin, 1957 ; Maurice VAUSSARD, *La fin du pouvoir temporel des papes*, Paris, Spes, 1964; John MEYENDORFF, *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté : l'Église de 1071-1453*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

964 Cf. Gabriel HANOTAUX, *Essai sur les libertés de l'Église gallicane depuis les origines jusqu'au règne de Louis XIV, op. cit.,* p. 25.

965 Cf. *Idem*, p. 15.

966 Pour Augustin FLICHE, le gallicanisme ne serait pas antérieur au conflit de Philippe le Bel avec Boniface VIII, ni au Grand schisme d'Occident, ni même au XVI[e] siècle. Cf. Augustin FLICHE, « Les origines du gallicanisme », *art. cit.,* p. 151. Voir Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI[e] siècle : essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002, p. 46.

967 Cf. A. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, « Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel », dans *Mélanges Albert Dufourcq: études d'histoire religieuse*, Paris, Plon, 1932, p. 73-108.

clergé. Les synodes provinciaux, dont il avait prescrit la réunion, lui avaient accordé bon gré mal gré une décime valable deux ans. Au terme de cette période, le roi renouvela sa demande ; mais, cette fois, quelques prélats mécontents portèrent plainte à Rome ; et, Boniface VIII releva cette violation flagrante du droit canonique et lança la première de ses grandes bulles, la bulle *Clericis laicos* du 24 février 1296. Il y interdisait, sous peine d'excommunication, aux princes d'imposer arbitrairement aux églises et aux clercs de payer sans la permission du siège romain. Boniface VIII ne faisait que reproduire les principes émis par le concile de Latran de 1215 et défendre les immunités ecclésiastiques sous une forme générale. La réaction fut prompte. Surpris par la promptitude de la riposte, Boniface VIII essaya de s'expliquer par la bulle *Ineffabilis amoris* du 20 septembre 1296. La campagne en faveur du roi attaqua les prétendues immunités ecclésiastiques, montra la supériorité de la société laïque sur la communauté religieuse et soutint que les clercs ont le devoir patriotique de payer l'impôt au roi dans les moments de danger »[968].

Ce différend sera l'occasion de la publication de deux bulles par Boniface VIII : *Ausculta fili* du 5 décembre 1301[969] et *Unam sanctam* du 18 novembre 1302[970]. Ces bulles

[968] Henri PIRENNE, RENAUDET Augustin, PERROY Edouard et alii, *La fin du Moyen Âge. La désagrégation du monde médiéval (1285-1453)*, t. I, Paris, PUF, 1931, p. 44. Ainsi, par la bulle *Etsi de statu* du 31 juillet 1297, Boniface reconnut à Philippe le droit de taxer l'Église, en cas de nécessité, sans consulter le siège romain. Quelques mois plus tard, par la bulle *Salvator mundi* du 4 décembre 1301, le pape révoque toutes les faveurs accordées au roi de France et déclare en revenir purement et simplement aux règles formulées dans sa constitution *Clericis laïcos*. Philippe n'aurait pas demandé mieux que de négocier à l'amiable. Mais l'affaire venait d'être confiée à Guillaume de Nogaret, irréconciliable adversaire de la théocratie pontificale. Ainsi, pour forcer le pape aux concessions, il faut passer à l'attaque ; plus elle sera personnelle et plus elle aura de chances de réussir. Est contestée d'abord la légitimité de Boniface, usurpateur du siège de Célestin V ; Boniface VIII est accusé de simonie, de violences et de malversations. Quand l'autorité papale, affirme-t-il, tombe aux mains d'un Antéchrist, c'est au roi de France, défenseur des intérêts de l'Église, qu'il appartient de convoquer le concile, de déposer l'intrus et de rendre la paix à la chrétienté. Nogaret fit admettre au roi son projet le 7 mars 1303. Philippe annonça l'intention de tenir le concile ; évêques et barons l'approuvèrent. Des commissaires recueillirent à travers le royaume, de gré ou de force, les adhésions du clergé, la foule acclama l'entreprise. Le 12 mars 1303, ils reconduisirent le pape dans la Ville Éternelle. Boniface VIII, le 15 août 1303, par la bulle *Super Petri solio*, déliait les Français de leur devoir de fidélité, menaçait le roi d'excommunication. Mais il mourut le 11 octobre 1303.

[969] Boniface VIII, par la bulle *Ausculta fili* du 5 décembre 1301 adressée directement au roi de France, énumère ses griefs contre la monarchie capétienne : il ne se contente plus de protester contre la violation des immunités ecclésiastiques ; il dénonce les abus commis dans le gouvernement temporel du royaume, l'oppression des sujets, l'altération des monnaies. Il répète que Dieu a placé le pape au-dessus des princes et que nul d'entre eux n'est dispensé de l'obéissance au chef de l'ordre chrétien. Cf. Henri PIRENNE, RENAUDET Augustin, PERROY Edouard et alli, *La fin du Moyen Âge. La désagrégation du monde médiéval (1285-1453), op. cit.,* p. 47 ; Félix ROCQUAIN, « Philippe le Bel et la bulle *Ausculat fili* », *BEC.*, vol. 44, 1883, p. 393-418. Voir la bulle *Ausculat fili* dans Georges DIGARD, Maurice FAUCON, Antoine THOMAS et Robert FAWTIER, *Les Registres de Boniface VIII : recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux de archives du Vatican,* t. III, Paris, E. de Boccard, 1921, n° 4424, col. 328-335.

[970] Le Pontife romain parachevant son système doctrinal par l'envoi à toute la chrétienté, le 18 novembre 1302, de la bulle *Unam sanctam*. L'Église n'a qu'un chef, Jésus-Christ, auquel ont succédé ses vicaires. Des deux glaives, le spirituel n'appartient qu'au pape ; les rois n'usent du temporel que selon sa volonté. Le pouvoir spirituel juge le temporel ; il n'est jugé que par Dieu. Qui affirme l'indépendance des deux pouvoirs admet l'existence de deux principes et tombe dans l'hérésie des Manichéens. La soumission au pontife romain est pour toute créature humaine une condition nécessaire de salut. Cf. Henri PIRENNE, RENAUDET Augustin, PERROY Edouard et alli, *La fin du Moyen Âge. La désagrégation du monde médiéval (1285-1453), op. cit.,* p. 49. Voir la bulle Unam Sanctam dans Georges DIGARD, Maurice FAUCON, Antoine THOMAS et Robert FAWTIER, *Les Registres de Boniface VIII : recueil des bulles de ce pape : publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican, op. cit.,* n°5382, col. 888-890.

réaffirment l'une comme l'autre la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, de l'Église sur l'État et l'obligation pour toute créature humaine de se soumettre au Souverain pontife. C'est ce qui semble se dégager de la bulle *Unam Sanctam :*

> « […] il convient que le glaive (le temporel) soit sous le glaive (le spirituel), et que l'autorité temporelle soit soumise au pouvoir spirituel [...] Que le pouvoir spirituel doive l'emporter en dignité et en noblesse sur toute espèce de pouvoir terrestre, il nous faut le reconnaître d'autant plus nettement que les réalités spirituelles ont le pas sur les temporelles [...] Comme la Vérité l'atteste : il appartient au pouvoir spirituel d'établir le pouvoir terrestre, et de le juger s'il n'a pas été bon [...] Si donc le pouvoir terrestre dévie, il sera jugé par le pouvoir spirituel ; et si un pouvoir spirituel inférieur dévie, il le sera par celui qui lui est supérieur ; mais si le pouvoir suprême dévie, c'est par Dieu seul et non par l'homme qu'il pourra être jugé, comme l'atteste l'Apôtre : " L'homme spirituel juge de tout, et n'est lui-même jugé par personne ". Cette autorité cependant, bien que donnée à un homme et exercée par un homme, n'est pas un pouvoir humain, mais bien plutôt divin. Donné à Pierre de la bouche de Dieu, confirmé pour lui et ses successeurs dans le Christ lui- même qu'il a confessé, lui, le roc, lorsque le Seigneur dit à Pierre lui-même : "Tout ce que tu lieras" [...] En conséquence nous déclarons, disons et définissons qu'il est absolument nécessaire au salut, pour toute créature humaine, d'être soumise au pontife romain »[971].

Cette bulle a une portée toute particulière. Elle va au-delà même du conflit entre les deux pouvoirs, celui tenu par la papauté et celui exercé par la royauté. À travers elle, Boniface VIII réaffirme explicitement la supériorité absolue du Siège apostolique sur le pouvoir temporel. Ce qui implique un droit de regard du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel qu'il est tenu de contrôler indirectement. Le pouvoir spirituel détient la souveraineté absolue. C'est de lui que les hommes tiennent leur pouvoir. Il a la tâche de veiller à la bonne utilisation du pouvoir temporel. C'est, en réalité, l'instauration, en des termes non voilés, de la théocratie pontificale commencée par ses prédécesseurs, en l'occurrence par Innocent III.

Ce système théocratique est diversement accueilli. Certains acceptent les affirmations de la bulle pontificale. D'autres, tout en admettant la supériorité du Pontife

---

[971] « *Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati…Spiritualem autem, et dignitate, et nobilitate, terranam quamlibet precellera potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt…Nam veritate testante, spiritualis potestas terranam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit…Ergo si deviat terrana potestas, judicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori. Si vero supprema a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo. « Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur. » Est autem hec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, subique, suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit petra firmata, dicente Domino ipsi Petro, « Quodcumque ligaveris » et cetera…Porro subesse Romano Pontifici, omni humane creature declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse, de necessitate salutis* ». Voir la bulle Unam Sanctam dans Georges DIGARD, Maurice FAUCON, Antoine THOMAS et Robert FAWTIER, *Les Registres de Boniface VIII : recueil des bulles de ce pape : publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican, op. cit.,* n°5382, col. 889-890.

romain sur le roi, reconnaissent néanmoins l'existence d'un pouvoir régalien. D'autres enfin, proposent l'indépendance des deux pouvoirs, de l'Église et de l'État, ou, du moins, une nette séparation entre la notion de l'Église et celle du royaume. De ces options découleront deux tendances, celle formée par des ultramontains[972] et celle constituée des régaliens.

Pour les régaliens, le roi de France est soumis au Pape dans le domaine du spirituel. Il est par contre indépendant dans le domaine de la gestion du temporel. Selon cette théorie, l'Église de France a une double soumission. Elle l'est au spirituel au Pape et au temporel, au roi. Ce dernier est le protecteur et le garant de ses libertés. Celles-ci consistent notamment à revendiquer des particularismes quant à la discipline ecclésiastique. Le développement du gallicanisme et celui de la souveraineté royale sont donc parallèles. Le roi, en raison de sa souveraineté, prétend avoir une emprise à la fois sur l'État et sur l'Église[973].

L'autre événement auquel nous faisons allusion quant aux origines du gallicanisme se produit un siècle plus tard, c'est-à-dire au XV^e^ siècle. C'est le conciliarisme. C'est une théorie ecclésiologique qui prend corps aux conciles de Constance (1414-1417) et de Bâle (1438) et qui marquera fortement l'Église catholique latine au XV^e^ siècle. Il nous paraît

[972] Philippe BOUTRY propose une analyse sur le terme ultramontanisme, ses origines, ses évocations historiques, son sens ecclésiastico-théologique. Il précise, par exemple : aux origines ultramontain désigne celui « qui vit de l'autre côté des monts, c'est-à-dire des Alpes. À ce titre, et vus d'Italie, Allemands et Français sont également ultramontains, comme ils furent transalpins au temps de César […] Mais l'adjectif ultramontain et le substantif ultramontanisme qui en est issu ont acquis également très tôt le sens ecclésiastico-théologique qui leur est demeuré attaché, et qui intéresse l'histoire des rapports, souvent conflictuels, que la capitale de la catholicité entretient depuis des siècles avec les Églises locales ou nationales demeurées en communion avec le Siège apostolique […] Sont ainsi réputées ultramontaines les maximes ou les doctrines qui, à tort ou à raison, sont perçues par la majorité des autorités religieuses et civiles comme étrangères aux traditions religieuses du royaume, qu'elles concernent le primat et la juridiction du pontife romain, la force et la validité de ses définitions théologiques et de ses condamnations, les formules de sa liturgie, les règles de sa discipline, ses privilèges, exemptions et immunités, ou ses orientations morales, spirituelles et dévotionnelles […] Si l'intention polémique qui préside à l'emploi du terme ultramontain dans l'ensemble de ces conflits apparaît distinctement, on serait bien en peine pourtant de donner une définition précise de ce que recouvre, du XVII^e^ au XIX^e^ siècle, la notion d'ultramontanisme, dont ne se réclame aucun des courants ainsi mis en cause : l'ultramontanisme constitue en ce sens davantage une imputation à fins d'agression qu'une quelconque analyse de contenu » Voir Philippe BOUTRY, « Ultramontanisme », dans Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1651-1653 (surtout les p. 1651-1652). *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie Catholique pour tous*, donne une décription qui peut aider à comprendre le mot ultramontanisme. Il désignerait le courant de pensée et l'opinion favorable à l'autorité du pape qui se déploie dans les milieux catholique tout au long du XIX^e^ siècle. Il s'opposerait aux théories du gallicanisme, du fébronianisme et du joséphisme, qui tendent à faire prevaloir l'autorité des conciles sur celle du pape et les droits souverains de l'État sur le fonctionnement d'une Église nationale. Il manifeste une réaction contre les excès auxquels ces théorie ont donné lieu : Constitution civile du clergé en 1790 ; articles organiques ajoutés par Bonaparte au Concordat en 1802. L'utramontanisme intervient à la restauration, au lendemain de la crise révolutionnaire, du rôle spirituel de la papauté sous l'impulsion de Pie VII. Cf. *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie Catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p. 473.

[973] Guillaume BERNARD, *Introduction à l'histoire du droit et des institutions, op. cit.,* p. 212

pourtant juste de dire qu'au moment où s'ouvrait le concile de Constance, beaucoup de théologiens et juristes étaient acquis dans l'ensemble à l'idée du 'conciliarisme'. Le concile de Constance était donc l'aboutissement des idées qui remontaient déjà au XII[e] siècle. Le concile de Constance les avait pourtant accélérées[974].

Décisif pour le gallicanisme est le Grand schisme d'Occident qui, durant trente-neuf ans, c'est-à-dire de 1378 à 14I7, divisa le gouvernement de l'Église catholique romaine. Donnons ici quelques rappels chronologiques. Après la mort de Boniface VIII en 1303, et après une année du pontificat de Benoît XI (1303-1304), son successeur Clément V (1305-1314) s'installa à Avignon, et jusqu'en 1376, six papes y règneront : Jean XXII (1316-1334), Benoît XII (1335-1342), Clément VI (1342-1352), Innocent VI (1352-1362), Urbain V (1362-1370) et Grégoire XI (1371-1378). Malgré la protestation du roi de France et de la majorité des cardinaux, ce dernier pape d'Avignon ramène le siège pontifical à Rome. Gravement malade, Grégoire XI meurt à Rome le 27 mars 1378 ; ce qui l'empêchera de revenir à Avignon comme il en avait l'intention.

Au conclave de Rome en avril 1378, les cardinaux, en pleine tension, se résolurent à élire pour pape, le 18 avril 1378, l'Archevêque de Bari (Italie), Barolomeo Prignano. Il prend le nom d'Urbain VI (1378-1389). Ausitôt, le nouvel élu manifeste des tendances autocratiques. Violent et intransigeant, il impose aux cardinaux de revenir à une vie conforme

---

[974] Cf. Paul De VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance, op. cit.,* p. 21. Au XII[e] siècle, pour les décrétistes, l'Église romaine n'était ni le pape en personne, ni le pape entouré du collège des cardinaux, ni même l'ensemble des fidèles de l'Église locale de Rome. L'Église romaine est comprise comme une *universitas fidelium,* c'est-à-dire la totalité de tous les fidèles. C'est sur celle-ci que l'infaillibilité s'exprime dans le gouvernement ecclésiastique. Les décrétistes n'avaient pas réussi à élaborer une doctrine cohérente sur le gouvernement de l'Église. Les doctrines plus favorables au pouvoir absolu du pape ne se développèrent que vers la fin du XIII[e] siècle chez les théologiens, en l'occurrence chez Thomas d'Aquin (1225-1274). Parallèlement aux théologiens, les canonistes de cette période avaient exalté le pouvoir pontifical dans les conflits entre l'Église et l'État. En fait, comme l'affirme Victor MARTIN, ni l'Antiquité, ni le haut Moyen Âge ne se sont préoccupés d'établir, entre le chef de l'Église et l'assemblée qui la représente, un ordre théorique de supériorité. En matière de droit de l'ordonnancement canonico-théologique de l'Église, rares étaient ceux qui avaient le goût de la spéculation pure. Dans l'élaboration lente du droit canonique, les événements soulevaient des problèmes, les doctrines s'élaboraient ensuite, pour interpréter les solutions adoptées. Le concile de Constance fut l'occasion de poser des questions telles que : Existe-t-il, sur la terre, une instance qualifiée pour connaître une accusation contre le Pontife romain ? Les sentences portées par le tribunal du pape sont-elles susceptible d'être révisées par une juridiction supérieure, un concile œcuménique par exemple ? Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. II, Paris, Bloud et Gay, 1939, p.10 ; Paul De VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance, op. cit.,* p.21 et 22.

à l'idéal évangélique[975]. Les cardinaux électeurs, pour la plupart français, s'y refusent et se rendirent à Fondi où ils se placèrent sous la protection du comte Onorato Cætani, en froid avec le pape[976]. Un autre conclave est réuni et procède à une nouvelle élection pontificale. Robert de Genève ressort pape sous le nom de Clément VII (1378-1394). Le même corps électoral a pourvu à deux pontifes antagonistes : Urbain VI et Clément VII[977].

Lassés de la situation, les cardinaux romains et avignonnais convoquèrent un autre concile à Pise en 1409. Ce concile avait fixé pour objectif celui de donner, par une élection légitime et incontestable, un nouveau pape pour l'unification de l'Église. Ayant déposé les deux papes pour schisme et hérésie, Alexandre V (1409-1410) fut élu à la tête d'une Église réunifiée en apparence.[978] En apparence, car en réalité, à la fin du concile de Pise, l'Église catholique latine se retrouva sous la direction des trois papes : Alexandre V à Pise, Benoit XIII (1394-1423), successeur de Clément VII, à Avignon et Grégoire XII à Rome (1406-1415). C'est ainsi, en raison de l'affaiblissement de la papauté et à l'initiative de l'empereur Sigismond (1368-1437), qu'un concile sera convoqué à Constance par Jean XXIII, successeur d'Alexandre V de Pise qui paraissait être, entre les trois papes, le Pontife légitime[979].

---

[975] Prignano n'avait jamais été cardinal. Il ne se sentait donc pas lié aux intérêts du Sacré Collège. Il se présenta immédiatement en réformateur de la hiérarchie et entra dans un conflit sans précédent avec les cardinaux, déjà dérangés par le retour à Rome. Dès la fin du mois d'avril, il leur adressa de vifs reproches : absentéisme, train de vie luxueux peu compatible avec l'Évangile, nombre successif de familiers, simonie, cumul des bénéfices, voir, pour certains, détournement de fonds provenant de son trésor. Voir Monique MAILLARD-LUYPAERT, « Urbain VI », dans Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1682.

[976] Cf.*Ibidem*

[977] Pendant plusieurs années, on vit simultanément régner à Rome Urbain VI (1378-1389), Boniface IX (1389-1404), Innocent VII (1404-1406) et Grégoire XII (1406-1415); à Avignon Clément VII (1378-1394) et Benoît XIII (1394-1423). Cf. Marie-Théodore GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers, op. cit.,* p.194.

[978] Hélène MILLET, « Alexandre V », dans Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, *Op. cit.*, p. 70. Voir John Norman Davidson KELLEY, « Alexandre V », dans John Norman Davidson KELLEY, *Dictionnaire des papes*, traduit de l'anglais par Collette OCSO (Coll. *Peti Dict Bleu*), Brepols Publishers, 1994, p. 491-492. Voir aussi Laurent FONBAUSTIER, *La déposition du pape hérétique : Une origine du constitutionnalisme ?*, Paris, Éditions Mare et Martin (coll. *Bibliothèque des thèses*), 2016.

[979] Pour l'histoire du Grand schisme d'Occident, on peut se référer aux ouvrages suivants : Louis MAIMBOURG, *Histoire du Grand schisme d'Occident,* Paris, Chez Sébastien Mabre-Carmoisy, 1678 ; Jacques LENFANT, *Histoire du concile de Constance,* t. I, Paris, Chez Pierre Humbert, 1727 ; Louis GAYET, *Le Grand schisme d'Occident d'après les documents contemporains déposés aux archives secrètes du Vatican*. t. I et II 1889-1890 ; Noël VALOIS, *La France et le Grand schisme d'Occident*, t. I-IV, Paris, Alphonse Picard et fils, 1896-1902 ; Félix Théodore ROCQUAIN, *La Cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther,* t. III. *Le schisme. Les approches de la réforme,* Paris, Thorin et fils, 1897 ; A. JUSTICE, *À propos de l'infaillibilité du pape : le Syllabus, le pouvoir des rois, le concile de Constance,* Paris, F. Juven, 1899 (Voir le chap. II de la Troisième question, p. 209-226) ; Louis SALEMBIER, *Le Grand schisme d'Occident,* 3e éd., Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1902 ; Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux originaux,* t. VII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1916; Étienne DELARUELLE, Edmond-René LABANDE et Paul OURLIAC, *L'Église au temps du*

Après le rappel de ces faits concernant le Grand Schisme d'Occident, venons-en au concile de Constance au cours duquel la théorie sur le conciliarisme prendra corps. Avec le Grand schisme d'Occident, les liens entre le pape et le Corps ecclésial s'étaient distendus. En raison de l'incertitude sur la légitimité de l'un des Pontifes de la triade, Rome, Constance et Pise, il était important de préciser, au concile de Constance, le rapport entre la tête de l'Église et l'ensemble du corps ecclésial. C'est dans ce climat que le concile de Constance tint ses séances.

En 1415, Grégoire XII, à Rome, avait promis de renoncer à la triade à condition que Jean XXIII, à Pise, et Benoît XIII, à Avignon, en fissent autant. Le premier démissionna volontairement. Les deux derniers seront destitués par le concile[980]. La voie était donc libre pour élire un pape légitime pour l'ensemble de l'Église catholique latine. À l'issue de longues discussions, le collège des cardinaux porte son choix, en novembre 1417, sur Odon Colonna, un italien, qui prit le nom de Martin V[981].

Notons cependant que, dès l'ouverture des sessions du concile de Constance et après le retrait brusque de Jean XXIII, deux décrets relatifs à l'intégrité et à l'autorité du concile furent votés. Ces décrets seraient une première ébauche de ce qui sera appelé plus tard le ‘‘conciliarisme’’, affirmant la supériorité du concile sur le pape :

> « Ce saint concile, assemblé pour l'extirpation du schisme, l'union de l'Église et sa réformation en son chef et en ses membres, ordonne et déclare ce qui suit : Premièrement, que ce concile général, représentant l'Église catholique, tient sa puissance immédiatement de Jésus-Christ, et que tout homme, de quelque état et dignité qu'il soit, même le pape, est tenu de lui obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réforme générale de l'Église en son chef et en ses membres […] »[982]

---

*Grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, Paris, Bloud et Gay, 1962; Paul OURLIAC, « Le schisme et les conciles, 1378-1449 », dans Marie MAYEUR, Charles PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VI, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 89-140 ; Hélène MILLET, *L'Église du Grand schisme (1378-1417)*, Paris, Picard, 2009 ; ID., « Grand schisme d'Occident », dans *DHP*, éd. Philippe Levillain, Paris, 1994, p. 729-735.

[980] Au sujet des destitutions et des abdications des Papes composant la triade, Constance, Pise et Avignon, on peut lire : Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* t. VII/1, *op. cit.*, p. 197-213; Paul De VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance, op. cit.,* p. 29-37 ; Alfred BAUDRILLART, « Constance (concile de) », dans *DTC*, t. III/1, Paris, Letouzey et Ané, 1908, col. 1220-1223 ; Jean-Philippe GOUDOT, « La restauration de l'unité visible de l'Église au concile de Constance (1414/1415-1418) », *NRT*, 128, 2006, 594-612 ; Christian BARROMÉE, *Le procès de Jean XXIII : dix semaines qui ébranlèrent l'Église*, Paris, Publibook, 2005, p. 107-244.

[981] Cf. Christian BARROMÉE, *Le procès de Jean XXIII : dix semaines qui ébranlèrent l'Église, op. cit.,* p. 239-241.

[982] Concile de Constance, session IV tenue le 30 mars 1415. Voir texte latin dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXVII, col. 585-586.

> « Ce Saint concile tient sa puissance immédiatement de Jésus-Christ ; et tout homme de quelque dignité qu'il soit, même papale, est tenu de lui obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église. Quiconque, de quelque condition qu'il soit, même le pape, refusera obstinément d'obéir aux ordonnances de ce concile, ou de tout autre concile touchant ce que dessus, sera soumis à une pénitence convenable ; et on aura même recours, s'il est besoin, aux autres peines de droit […] »[983]

Comme nous pouvons le constater, à travers ces deux décrets, les Pères du concile de Constance n'ont pas eu l'intention de définir solennellement un dogme de foi, ni de proposer une nouvelle doctrine pour l'Église catholique latine. Ces décrets ne sont que de simples déclarations conciliaires. D'ailleurs, le contexte l'indique clairement : Jean XXIII, qui avait convoqué le concile et qui y assistait, quitta brusquement Constance, après la seconde session, pour se retirer à Schaffhouse (Suisse)[984], espérant faire rompre les sessions par son départ et se maintenir de la sorte sur le Siège apostolique qui lui avait été dévolu[985]. Simples déclarations, ces deux décrets du concile de Constance précités ne sont applicables qu'à ce cas en présence et à d'autres conciles réunis dans des conditions semblables. Ce qui est déclaré dans ces décrets n'est donc pas une règle générale ayant force de loi lors de la célébration d'un concile, mais une exception. Ils répondent à l'un des objectifs fixés par les pères à Constance, à savoir mettre fin au schisme.

À l'élection de Martin V, à Constance, le Pape et le concile s'opposent sur la définition de l'autorité de l'un et de l'autre. Martin V, conformément à la doctrine professée par certains de ses prédécesseurs, estimait que l'Église est fondée sur les prérogatives pontificales. C'est ainsi que, le 10 mars 1418, il publia la constitution *Ad perpetuam Rei Memoriam*[986] par laquelle est déclaré inadmissible tout appel d'une sentence pontificale et demande la soumission complète aux décisions du Saint-Siège, car le Pontife romain est le Vicaire du Christ sur la terre. Toute opposition à une décision du Saint-Siège dans les causes de la foi, ces dernières étant considérées comme des causes majeures, doit être soumise à la seule décision du Pontife romain. Nous savons par ailleurs que les conclusions de la

---

[983] Concile de Constance, session V tenue le 06 avril 1415. Ce second décret précise le contenu du premier. Voir le texte latin dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXVII, col. 590-591.
[984] Cf. Antoine-Henri de BÉRAULT-BERCASTEL, *Histoire de l'Église*, t. X, Paris, Gauthier frères, 1830, p. 243.
[985] Cf. A. JUSTICE, *À propos de l'infaillibilité du pape : le syllabus, le pouvoir des rois, le concile de Constance, op. cit.*, p. 222.
[986] Constitution *Ad perpetuam Rei Memoriam*, dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXVII, col. 1215-1220.

constitution *Ad perpetuam Rei Memoriam* seront contestées par Jean GERSON, notamment celle sur l'infaillibilité pontificale[987].

Par opposition à ces affirmations de la constitution *Ad perpetuam Rei Memoriam* et après la dissolution du concile Bâle-Ferrare-Florence (1431-142) par Eugène IV (1431-1447)[988], un conciliabule est organisé à Bâle. Ce dernier vote un décret qui reprend les termes des deux décrets du concile de Constance : « Tout concile légitimement assemblé est supérieur au pape ; tout catholique est obligé de lui obéir ; toute personne qui refuse de croire à ces deux vérités est hérétique »[989]. C'est le conciliarisme.

Le conciliarisme est souvent perçu comme une opposition attribuant au concile un pouvoir et une importance supérieurs à la *potestas* du Pontife romain. Cela n'était qu'un des aspects de cette doctrine. Il nous semble que le conciliarisme, dans son sens général, est une doctrine ecclésiologique qui accentue, comme étant supérieur au Pape, le rôle du concile universel dans la vie de l'Église. Cette réforme pouvait-elle être considérée comme une nouvelle ecclésiologie ? À Constance et à Bâle, les assises conciliaires furent dominées par des enjeux politiques, au point que le souci de la réforme y était quasi absent. Stefan SWIEZAWSKI note qu'il existait une autre tendance, celle d'utiliser les aspirations

---

[987] Cf. Christian BARROMÉE, *Le procès de Jean XXIII : dix semaines qui ébranlèrent l'Église, op. cit.,* p. 241. Voir *infra*, p. 296 et 297.

[988] Au conciliabule de Bâle, le concile que les historiens nomment de Bâle-Ferrare-Florence, qui dura douze ans n'est-il pas qu'une reprise du concile de Constance ? Même distribution des rôles, partagés entre quelques évêques et un nombreux clergé du second ordre ; égal nombre de sessions, quarante-cinq en tout ; publication des mêmes décrets; semblables procédures, afin de rétablir de manière solide la supériorité du concile sur le pape. Ce concile fut enfin ouvert, sous le pontificat d'Eugène IV, le 3 mars 1431, par l'abbé de Vézelay seul dans la grande cathédrale de Bâle, et, le 23 juillet, par le même abbé. Le pape Eugène IV avait, dans l'intervalle, adressé à son représentant une bulle datée du 12 novembre, pour lui enjoindre de dissoudre ce qu'il y avait de concile à Bâle, et d'en remettre l'ouverture a dix-huit mois de là, dans la ville de Bologne. Par une autre bulle du 18 décembre, adressée à tous les fidèles, il déclarait le concile de Bâle dissous et transféré à Bologne. Les motifs allégués par le Pape étaient le petit nombre de Pères qui se trouvaient à Bâle, le peu de sûreté que cette ville offrait en raison de la guerre entre les ducs d'Autriche et de Bourgogne; Bologne était plus commode pour les Grecs, qui avaient promis de se rendre en Occident pour y traiter de l'union. Ces motifs étaient graves ; mais le Pape, fort de la plénitude de la puissance apostolique, n'avait pas songé que les malencontreux décrets de Constance lui interdisaient de proroger et de transférer un concile, sans l'aveu de ce concile, si petit fut-il. Le concile de Bâle s'est transformé en conciliabule manifeste : plus de légats qui y assistent au nom du Pape. C'est un synode presbytérien, sous la présidence usurpée de l'archevêque d'Arles. Eugène est cité à la barre de ce comité révolutionnaire, déclaré contumace, suspendu de toute juridiction spirituelle et temporelle et enfin déposé. Son successeur est nommé, l'ex-duc de Savoie, Amédée, qui accepte la papauté du schisme et prend le nom de Félix V. Le 1 octobre 1437, le pape Eugène IV transfère le concile à Ferrare, puis à Florence et le célèbre en dépit des anathèmes de Bâle, et condamne comme hérétiques Félix V et ses partisans. Cf. Marie-Théodore GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers, op. cit.*, p. 235-262.

[989] Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXX, col. 564.

conciliaristes afin de soutenir et renforcer les tendances séparatistes et particularistes, visant à créer des Églises nationales, plus ou moins indépendantes, qui voyaient dans la thèse de la supériorité du concile sur le pape une garantie de leur indépendance et de leur autonomie face aux ingérences du Saint-Siège. C'est le cas du gallicanisme dont l'allié le plus important était le conciliarisme radical[990].

Le point essentiel auquel les tenants du conciliarisme se réfèrent est la prise de conscience de la nature même de l'Église : elle doit être, du moins pour les tenants de cette doctrine, une communauté de tous les fidèles et non pas uniquement du clergé. Or, comprendre l'Église comme une *tota congregatio fidelium*, c'est mettre en avant plus sa nature sociologique que théologique. L'événement qui a occasionné la célébration du concile de Constance et la révocation du conciliabule de Bâle n'était-il pas de nature à donner à leurs décrets un caractère conjoncturel ?[991] Le conciliarisme sera considéré, dans l'histoire de l'Église au XX^e^ siècle, avec Stefan SWIEZAWSKI, plus comme un courant sociopolitique que comme une doctrine ecclésiologique, ou, mieux, un courant ecclésiologique avec un contenu purement sociologique[992]. C'est dire que l'aspect ecclésial y est étroitement lié à l'aspect politique. Ce dernier est motivé par le besoin de préserver l'unité nationale, à la fois politique et ecclésiale, contre les interventions romaines. Nous retrouvons par là les prétentions des régaliens. Pour certains historiens gallicans, le conciliarisme semblait être le seul moyen de sortir de la crise née du Grand schisme d'Occident[993].

Le Grand schisme d'Occident ne laisse-t-il pas une vision réductionniste du conciliarisme dont découlent plusieurs thèses et théories du gallicanisme ? Nous voudrions en présenter quelques unes concernant toujours la supériorité du concile sur le Pape.

Pour les tenants du conciliarisme, le concile détiendrait le pouvoir législatif dans l'Église universelle. En conséquence, le Pontife romain et les évêques n'auraient que le pouvoir exécutif. Cette idée rompt avec toute une tradition ecclésiologique romaine et qui a

---

990 Cf. SWIEZAWSKI, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 95.
991 Cf. *Ibidem.* Voir aussi Paul OURLIAC, « Sociologie du concile de Bâle », *RHE*, t. LVI/1, 1961, p. 5-32.
992 Voir à ce sujet les analyses de Stefan SWIEZAWSKI. Cf. *Idem*, p. 93-112.
993 Cf. Giuseppe ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identita e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia Editrice, 1981.

marqué les Pontificats au début du V^e^ siècle jusqu'au Moyen Âge [994]. Elle se démarque très nettement des traditions théologique, canonique et ecclésiologique soutenues jusqu'alors dans cette étude et selon lesquelles le Pontife romain est la Tête de l'Église et source de toute autorité. Le Pape n'est responsable devant personne, sinon devant Dieu. Un concile œcuménique reçoit de lui son pouvoir et ne peut agir sans lui, même dans des cas d'exception[995]. C'est cette dépendance jugée unilatérale du corps par rapport à la tête qui a justifié la doctrine de *plenitudo potestatis* et celle de la doctrine de la juridiction pontificale renforcée par Innocent III.

Le rapport entre le Pontife romain et le concile proposé par le conciliarisme est calqué sur les modèles de la corporation ou de cogestion et de l'*universitas* dans les domaines politique et social du XIV^e^ siècle. Le Moyen Âge qui, jusqu'au XII^e^ siècle, ne connaissait que des souverainetés personnelles (le Roi, le Duc, le Comte) et leurs hiérarchies, voyait naître un nouveau modèle de communauté, l'*universitas*, représentée par un organe élu et détenteur du pouvoir suprême, principalement du pouvoir législatif. Le *Rector* était au-dessus de chacun de membres et non au-dessus de l'*universitas* dont il était le mandataire. Rien n'échappe à ce modèle de l'*universitas* ou d'autogestion corporative. Même le système de gouvernement des

---

[994] Nous avons eu l'occasion dans nos analyses précédentes d'évoquer les théories défendues par les Papes tels que Léon I^er^ (540-461), Nicolas I^er^ (858-867), Grégoire VII (1073-1086), Innocent III (1198-1216), Innocent IV (1243-1254), Boniface VIII (1294-1303). Voir *supra*, p. 12 ; 224 ; 242 ; 243 ; 244 ; 254 ; 256 ; 263 ; 286.

[995] Il faut peut-être souligner, à la suite de Klaus SCHATZ, qu'il a existé dans l'Église deux formes de conciliarisme, radicale et modérée. Sous sa forme la plus radicale, le concile est au-dessus du Pape par principe et d'une manière générale. Sous sa forme modérée, le concile joue le rôle d'une instance de contrôle en mettant des limites aux abus de pouvoir, dans certaines situations d'exception seulement (schisme, pape hérétique ou autre défaillance totale de la papauté. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 159. Voir aussi Michel KAPLAN (éd.), Patrick BOUCHERON et Jean KERHERVÉ, *Le Moyen Âge : XI^e^ –XV^e^ siècle*, t. II, Paris, éd. Bréal, 1994, p. 351ss; Stefan SWIEZAWSKI, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge, op. cit.*, p. 93ss. Le conciliarisme est une théorie ecclésiologique qui a pris naissance aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Il est représenté par MARSILE de Padoue (+1343). Il s'est développé au XIV^e^ siècle. Les tendances conciliaristes furent particulièrement actives durant le Grand schisme d'Occident (1378-1417). L'un de ses grands défenseurs est Jean GERSON (1363-1429) au XV^e^ siècle. Voir à ce sujet Raymond THOMASSY, *Jean Gerson et le Grand schisme d'Occident,* 2^e^ éd., Paris, Lyon, Perisse Frères, 1852, spécialement les p. 42-119. L'occasion historique qui a fait naître le conciliarisme serait l'expérience de la papauté qui manifestait ses défaillances dans le schisme. Ainsi, si le ministère du Pape tient son autorité du Christ, il n'en résulte pas pour autant qu'il soit soustrait à tout jugement humain. Selon le conciliarime, le Pape peut être déposé, non seulement dans le cas d'une défaillance personnelle, mais également lorsqu'il représente objectivement un obstacle pour l'unité et le bien commun de l'Église. D'autre part, la réforme de l'Église, dans sa tête et dans ses membres, ne pouvait être que l'œuvre d'un concile au vu des circonstances dans lesquelles était l'Église (le grand schisme) ; l'unité ne pourrait pas être réalisée en accord avec la papauté, mais devait lui être imposée. Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 160-161.

ordres religieux en sera en partie influencé. Le pouvoir suprême revient au chapitre en tant que représentant de la totalité des membres[996].

Le conciliarisme conçoit le rapport entre le Pape et le concile à l'image de ce qui vient d'être noté, à savoir : le Pontife romain est au-dessus des membres de l'Église, mais non au-dessus de toute l'Église formée par l'ensemble des fidèles. Le pape est le délégué de la *congregatio fidelium.* Le concile a le pouvoir législatif. Au Pontife romain revient le pouvoir exécutif. Cela aura des conséquences certaines sur le principe selon lequel aucune personne individuelle ne peut juger le Pape, mais cela ne vaut pas pour l'ensemble de l'Église et pour sa représentation dans un concile général. Ce dernier peut déposer le Pape, non seulement pour cause d'hérésie, mais également en raison d'un scandale manifeste dont il est l'objet ou pour d'autres raisons graves[997].

D'aucuns ont cru que le conciliarisme était une invention du gallicanisme français. Nous pensons que cette affirmation doit être nuancée. C'est une manière assez simpliste d'aborder une doctrine complexe. Le conciliarisme dépasse les frontières françaises[998]. Ce qui semble vrai, c'est que plusieurs théoriciens français, des XIII$^{e}$ et XIV$^{e}$ siècles, avaient influencé son application dans l'Église de France, dans le but de soutenir son autonomie par rapport au Siège de Rome. Citons en quelques uns.

---

[996] D'ailleurs, pour Paul De VOOGHT comme pour Stefan SWIEZAWSKI, ce modèle sociopolitique a pénétré toute les traditions, ecclésiologique et canonique. Les idées des classiques du droit canonique qui, déjà du XIII$^{e}$ siècle appliquaient à l'Église en tant qu'institution des règles du corporatisme sont, acceptées par tout le monde. Ces canonistes furent donc portés à appliquer au pape, supérieur élu, les normes en vigueur pour les autres supérieurs désignés par les suffrages d'un collège ou d'une communauté. Le chef étant délégué par les membres, il ne pouvait gouverner qu'en servant le bien commun. Il devait s'entourer d'un conseil sans lequel il ne pouvait rien. Cf. Paul De VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance, op. cit.,* p. 23-24 ; Stefan SWIEZAWSKI, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge, op. cit.,* p. 96. Voir aussi Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 162.

[997] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.,* p. 162. Bien plus tard, au XVII$^{e}$ siècle, le conciliarisme se traduit en France par la volonté des évêques d'être indépendants du pouvoir romain.

[998] Augustin FLICHE n'a pas manqué de le faire remarquer, À Constance, la théorie de la suprématie conciliaire n'a pas recruté ses partisans parmi les seuls Français ; les Anglais, les Allemands, même les Italiens lui ont donné leur adhésion et ont, plus que les Français, subi l'influence de Marsile de Padoue, dont Pierre d'Ailly et Gerson réprouvaient les exagérations. Cf. Augustin FLICHE, « Les origines du gallicanisme », *art. cit.,* p.157.

Jean QUIDORT ou Jean de Paris (v.1255-1306), dans son *Tractatus de potestate regia et papali* (1302)[999], présente un système de pensée qui schématise les idées des canonistes depuis le XIII[e] siècle. Il soutient que le monde est plus grand que Rome. Le Pape et les évêques n'exercent pas un droit de propriété, un *dominium* sur les biens spirituels et temporels. Ils n'en sont que des dispensateurs. Tout pouvoir hiérarchique n'est pas concentré dans la personne du pape. Le concile lui est supérieur. Il peut déposer le Pape, non seulement pour le motif d'hérésie ou quelque autre crime, mais aussi pour le seul motif d'incompétence[1000].

Jean GERSON (1363-1429), dans son sermon du 1[er] janvier 1404, se prononce contre les aspirations absolutistes et théocratiques de la papauté[1001]. Sa doctrine conciliariste s'articule autour de deux thèmes qui ont vu le jour dans le milieu paulinien[1002] : le pouvoir *ad ædificationem, non ad destructionem*. Sur ce, il combat l'idée selon laquelle le Pape ne pouvait pas être accusé devant le concile universel. Cette lutte contre les idées théocratiques que le Pape incarnait s'est aussi manifestée au concile de Constance, où sont formulées des idées nettement conciliaristes. Son sermon *Ambulate*, prononcé le 23 mars 1415, lors des séances conciliaires, stigmatise les excès du système hiérarchique et monarchique de l'Église et la place qui doit y être attribuée au Pape[1003]. Pour Jean GERSON, non seulement le Pape, comme tout fidèle, était tenu de se soumettre aux décisions du concile mais aussi la supériorité du Pape sur le concile était une hérésie[1004].

Cette conception d'hérésie de Jean GERSON, c'est-à-dire d'un Pape qui se croirait supérieur au concile, est reprise par ses contemporains. C'est ce que nous lisons dans

---

[999] Pour situer ce traité dans son contexte, il faut se rapporter aux analyses proposées par les chapitres I et II de la thèse de Jean LECLERCQ, *Jean Quidort et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1942, p. 5- 10.

[1000] Jean de Paris, *On royal and papal power*, traduction et introduction de James Allan WATT, Pontifical Institute of mediaeval studies, 1971, p. 249. Il existe une autre traduction anglaise de *Tractatus de potestate regia et papali*. Voir Jean de Paris, *On royal and papal power*, traduction et introduction par Arthur P. MONAHAN, Columbia University Presse, 1974. Voir aussi Gian Carlo GARFAGNINI, *La Tractatus potestate et direction papale de Jean de Paris et le différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Spoleto, Centre d'études italiennes sur le haut Moyen Âge, 1990, p. 147-180.

[1001] Il s'agit ici du sermon *Apparuit gratia* prononcé à Tarascon devant le Pape Benoît XIII. Cf. Jean GERSON, *Œuvres compètes*, t. V, introduction, texte et notes par Mgr. GLORIEUX, Paris, Desclée, 1963, p. 64-90.

[1002] Cf. 2 Cor. 10, 8 : « [Le pouvoir] que le Seigneur nous a donné pour votre édification et non pour votre ruine,… »

[1003] Cf. « *Ambulate* », dans Jean GERSON, *Œuvres complètes*, t. V, *op. cit.*, p. 39-50.

[1004] Cf. Stefan SWIEZAWSKI (éd.), *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 104. Cette conception de l'hérésie que les théologiens modernes pourraient qualifier d'extensive.

l'interprétation faite par Pierre d'AILLY (1351-1420) sur une matière sensible au XIV^e^ et XV^e^ siècle, à savoir la déposition d'un Pontife romain. L'occasion de cette interprétation est la déposition de Jean XXIII, par le concile, le 29 mai 1415[1005]. Dans un des passages de son *De Ecclesiae et cardinalium auctoritate*, Pierre d'AILLY écrit :

> « Il reste à voir si le Pape est soumis au jugement du concile général malgré la plénitude de son pouvoir. A cette question, je réponds brièvement d'une façon affirmative et il est soumis au concile non seulement au cas où il serait accusé du crime d'hérésie au sens propre, mais encore dans certains autres cas qui peuvent être ramenés d'une certaine manière à l'hérésie prise au sens large, comme en raison de l'obstination et de la persévérance dans le crime : cette conclusion a été employée par le concile général lors de la déposition du Pape Jean XXIII et il n'est pas permis de contredire à cette décision »[1006].

Il nous semble important de noter que tous, conciliaristes et anticonciliaristes, évoquent la tradition ecclésiastique et canonique pour justifier leurs affirmations. Sur la subordination de l'autorité du Pape à celle de l'Église[1007] par exemple, Pierre d'AILLY reprend, dans *son Tractatus de ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium authoritate,* un extrait de *De agone christiano*[1008] de saint Augustin :

> « Le pouvoir ou l'autorité de l'Église vient immédiatement du Christ, non de Pierre ; et cela note-le dans la parole du Christ, car il n'a pas dit : *Tu es Pierre et sur cette pierre tu édifieras l'Église,* mais *j'édifierai ;* il n'a pas dit non plus ton Église mais *mon Église.* Il va dans le même sens le texte suivant du *De agone Christiano* de saint Augustin, où il déclare que les

---

[1005] Sur cette déposition, voir Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXVII, col. 715-716.

[1006] Pierre d'AILLY, « Tractatus de ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium authoritate, Capitulum II, Tertiæ partis », dans Joannis Gersonii, *Opera omnia,* tomus secundus, Pars prima, Antwerpiæ, Sumptibus Societatis, 1706, col. 951CD: *« Restat videre, utrum Papa subjiciatur judicio Concilii generalis, non obstante suae potestatis plenitudine. Ad quam quaestionem breviter respondeo affirmative, nec ei solum subjicitur in casu quo accusaretur de crimene haeresis proprie dictae, sed etiam in quibusdam aliis casibus, qui possunt quodam modo reduci ad haeresim, large sumptam, ut ratione obstinatiobis et incorrigibilitatis in crimen: Haec autem conclusio in condamnatione et depositione Joannis Papae XXIII praeticata est, per hoc Concilium generale, cujus determinationi contradicere non licet.»*

[1007] Entendons par là la *congregatio fidelium.* Celle-ci, dispersée dans le monde ne possède que de façon potentielle le pouvoir suprême. Par le concile, la *congregatio fidelium* reçoit du Christ, de manière formelle, son autorité. Les Pères réunis au concile manifestent cette unité qu'est l'Église. C'est ce qu'on peut lire chez Jean GERSON dans son *Tractatus de potestate ecclesiastica et origine juris et legum,* dans Joannis Gersonii, *Opera omnia, op. cit.*, col. 231D : « *…Videtur quod Ecclesia, ut sparsim considerata, non habet illam potestatem, nisi in quodam materiali seu potentiali: sed congregatio sua et unitio quæ fit in Concilio generali, dat quasi formam, sicut in aliis Communiatibus exemplum dari potest. Et fundatur prædicta potesta ecclesiastica juridictionis, in unitate vel unione tali, quemadmodum notasse videtur elevatus Augustinus, quod claves Ecclesiae datae sunt unitati »* (Il semble bien que l'église, comme elle est considérée d'autre part, n'a pas ce pouvoir mais son rassemblement et l'unité qui se trouve dans le Concile général lui donnent une forme, comme on peut en trouver l'exemple dans les autres communautés. Et le pouvoir ecclésiastique fixé par la juridiction se fonde dans une telle unité ou union, comme semble l'avoir remarqué le grand Augustin, parce que les clés de l'Église ont été données pour l'unité). Traduction libre.

[1008] Le *De agone christiano* est un petit traité écrit par Augustin entre 396 et 397 dans lequel il expose le dogme et les règles de conduite morale. Voir *PL.*, t. XL, col.290-310. Voir aussi *CSEL*, t. XLI, col. 134ss.

> clés du Royaume des Cieux ont été données à tous lorsqu'elles ont été données à Pierre et ce qui est dit à lui est dit à tous »[1009].

Il se dégage de cette interprétation la distinction que nous trouvons chez presque tous les penseurs gallicans entre la charge du Pontife romain, qui est d'origine divine, et sa personne qui est humaine et faillible. Pour Pierre d'AILLY, comme pour Jean GERSON d'ailleurs, le corps étant plus que la tête seule, l'Église universelle est plus que le Pape et que le concile général, qui en est le miroir, possède la *plenitudo potestatis* autant que lui.

Il importe, après ces brèves indications historiques du régalisme et du conciliarisme desquels le gallicanisme tire très probablement ses origines, de nous résumer quant à la nature même de ce courant de pensée.

À la lecture des textes des auteurs gallicans, nous pouvons avoir l'impression d'être en face d'une doctrine qui revendique une grande autonomie des Églises, principalement de l'Église de France et qui rejette l'unité de toutes les Églises autour du Pontife romain. Le souci de maintenir l'unité de l'Église universelle est l'une des caractéristiques essentielles du gallicanisme. L'existence d'une charge qui serait au service de toutes les Églises n'est pas ici la préoccupation majeure des gallicans. C'est la signification de la notion *plenitudo potestatis* qui est en cause.

Ainsi, en théorie, les gallicans reconnaissent la plénitude de la puissance reçue par Pierre du Christ lui-même. Cette reconnaissance témoigne d'un effort pour ménager, plus que

---

[1009]Pierre d'AILLY, « Tractatus de ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium authoritate, Capitulum IV, Tertiæ partis », dans Joannis Gersonii, *Opera omnia, op. cit.,* col. 958-959DA: « *…Potestas seu auctoritas Ecclesiae immediate est a Christo et non a Petro et hoc nota in verbo Christi, quia non dixit, tu es Petrus et super hanc petram aedificabis Ecclesiam, sed aedificabo, nec dixit Ecclesiam tuam, sed Ecclesiam meam. Item ad hoc facit, quod Augu. ait li. de agone Christiano ea.22 (sic), ubi dicit, quod claves regni coelorum, omnibus datae sunt, cum Petro datae sunt, et quod ei dictur, ad omnes dicitur.* » Le texte de saint Augustin cité est le chap. XXX, 32 du *De agone Christiano*: « *…Non enim sine causa inter omnes apostolos huius ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus ; huic enim ecclesiae claves regni caelorum datae sunt, cum Petro datae sunt, et cum ei dicitur, ad omnes dicitur : amas me ?pasce oves meas.* » Voir dans *PL*, t. XL, col. 307-308; *CSEL*, t. XLI, col. 134-135. Nous pouvons légitimement nous poser la question de savoir si le texte d'Augustin a été bien interprété par les conciliaristes. Nous ne pouvons ici qu'ouvrir une piste pour la réflexion théologique et patristique. Nous renvoyons ici à la remarque faite par Georges BAVAUD dans son article : « Un thème augustinien repris par le conciliarisme », *REAP*, vol. X/1, 1964, p. 45-49 (lire notamment les p. 48-49). Georges BAVAUD ne croit pas que la pensée augustinienne ait été interprétée de manière authentique. Pour lui, lorsque Augustin parle du pouvoir des clés, il songe toujours au mystère du pardon des péchés et non pas, comme dans le conciliarisme, à des problèmes concernant la juridiction dans l'Église.

d'autres courants ne le faisaient, la tradition doctrinale et les droits du Saint-Siège.[1010] D'ailleurs, dans son *De ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium authoritate*, Pierre d'AILLY dit de Pierre qu'il a été « souverain pontife avant d'être Évêque de Rome, que par la suite ses successeurs ont cumulé deux épiscopats, celui de l'Église entière et celui de Rome, que l'Église romaine est la tête de toutes les églises locales »[1011]. Plus significatif encore, Jean GERSON, dans son *Tractatus de statibus ecclesiasticis*, écrit :

> « La condition papale a été instituée par le Christ surnaturellement et immédiatement, comme ayant la primauté monarchique et royale dans la hiérarchie ecclésiastique ; grâce à cette charge unique et suprême, l'Église [militante] est dite une, sous Jésus-Christ. Quiconque ose attaquer ou diminuer cette primauté, quiconque a la présomption de lui égaler une autre situation ecclésiastique, s'il le fait avec entêtement, il est hérétique, schismatique, impie et sacrilège ; il tombe dans l'hérésie condamnée tant de fois, en termes formels, depuis le début de l'Église naissante jusqu'à nos jours, par la voix des saintes écritures et des conciles généraux »[1012].

Le sentiment d'opposition face au Siège apostolique qui s'est développé à partir du XIV^e^ siècle, du côté de l'Église de France, aura un contenu précis au XVI^e^ siècle. C'est durant ce siècle que les arguments en faveur de l'autonomie face à Rome seront organisés en doctrine[1013]. Dans cette entreprise, l'influence des conciliaristes parisiens sera déterminante. La tendance favorable à une supériorité pontificale consiste à subordonner le pouvoir temporel au pouvoir spirituel et à soumettre, directement ou indirectement, les souverains au jugement de l'Église. Ce centralisme romain ne sera pas accepté en France. Dans le milieu des intellectuels gallicans français domine l'idée selon laquelle celui qui a le pouvoir suprême du temporel ne doit gouverner que le temporel. De même celui qui détient ce pouvoir au spirituel ne peut s'immiscer dans les affaires publiques. De fait, les libertés et franchises de l'Église de France, se référant à l'ancienne tradition de l'Église dans son ensemble, étaient présentées comme des franchises naturelles, à l'ancienneté notoire.

---

[1010] Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. II, *op. cit.*, p. 136.

[1011] Pierre d'AILLY, « Tractatus de ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium authoritate,Capitulum IV, Tertiæ partis », dans Joannis Gersonii, *Opera omnia, op. cit.,* col. 929A : « *...A tempore quo Petrus, et sui successores Summi Pontifices fuerunt, et erunt Episcopi Romani, ipsa Romana Ecclesia, fuit et erit caput omnium Ecclesiarium particularium, ac totius Universalis Ecclesiæ, hac videlicet ratione, quia ejus particularis Episcopus, est caput Universalis Ecclesiæ...* »

[1012] *Tractatus de statibus ecclesiasticis,* dans Joannis Gersonii, *Opera omnia,op. cit.,* col. 529-530: « *Status Papalis institutus a Christo supernaturaliter, et immediate, tanquam Primatum habens Monarchicum, et Regalem in Ecclesiastica hierarchia, secundum quem statum unicum et supremum, Ecclesia Militans dicitur una sub Christo: quem Primatum quisquis impugnare, vel diminuere, vel alicui Ecclesiastico statui particulari cœquare præsumit, si hoc pertinaciter faciat, hæreticus est, schismaticus, impius, atque sacrilegus: cadit enim in hæresim totiens expresse damnatam a principio nascentis Ecclesiæ usque hodie, tam per institutionem Christi de principatu Petri super alios Apostolos, quam per traditionem totius Ecclesiæ in sacris Eloquiis suis, et generalibus conciliis...*»

[1013] Cf. Guillaume BERNARD, *Introduction à l'histoire du droit et des institutions, op. cit.,* p. 212.

À la suite de ces penseurs de premier plan, c'est-à-dire de Jean QUIDORT, Jean GERSON, Pierre d'AILLY, le principe de la supériorité du concile sur le Pape sera compris différemment. Il sera soutenu par certains et nuancé par d'autres. Les théoriciens gallicans qui marqueront les deux siècles de la fixation de la doctrine gallicane sont : Pierre PITHOU (1539-1596), Jean BÈDE de la Gormandière (1563-1648)[1014], Pierre DUPUY (1582-1651), Pierre de MARCA (1594-1662)[1015], Guy COQUILLE (1523-1603)[1016], Jacques Bénigne BOSSUET (1627-1704)[1017], Claude Fleury (1640-1723)[1018], Zeger Bernard Van ESPEN (1646-1728)[1019], LOUIS

---

[1014] Jean BÈDE de la Gormandière, avocat et écrivain français. Il étudie à Genève, avocat au parlement de Paris. Il est plusieurs fois député de la province d'Ile-de-France aux assemblées politiques de Loudon et de Vendôme (1596), Saumur (1597), Chatellerault (1598) et Jarheau (1608). Il est l'auteur de *De la liberté de l'Église gallicane*, Saumur, Chez Isaac Desbordes, 1646.

[1015] Né en 1539 en terre calviniste de Béarn, Pierre de MARCA meurt en 1662 archevêque de Paris. D'abord magistrat et père de famille, puis entré dans les ordres et devenu, sans quitter le service du Roi, le premier prélat de l'Église gallicane. Son érudition immense lui permit d'écrire des ouvrages dont les propositions et la solidité étonnent encore nos conptemporains. Parmi ces ouvrages, nous citons : *De concordia de Sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiæ Gallicanæ* (1642) Cf. François GAQUÈRE, *Pierre de Marca (1594-1662) : Sa vie, ses œuvres, son gallicanisme***,** Angers, Paris, Imprimerie centrale, P. Lethielleux, 1932, p. XI-XV.

[1016] Jurisconsulte, il débute comme avocat, d'abord à Paris puis à Nevers. Il devient procureur général fiscal de Nivernais en 1571. Il est l'un des grands théoriciens et de la monarchie absolue et de l'Église gallicane, comme le prouve, en 1594, la publication de son *Traité des libertés gallicanes.* Voir Guy COQUILLE, *Les œuvres de maistre Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église, l'histoire de France et le droit françois. Entre lesquels plusieurs n'ont point encore été imprimez, & les autres ont été exactement corrigez. Et dans cette nouvelle édition, revue, & corrigée, & augmentée*, Vol. I, Bordeaux, C. Labottiere, 1703. Voir aussi Nicolas WAREMBOURG**,** Guy *Coquille et le droit français : Le droit commun coutumier dans la doctrine juridique du XVI^e^ siècle*, S.l., S.n., 2005, 864 p. [thèses de doctorat soutenue le 9 mai 2005 à l'Université de droit et de la santé, Lille 2]

[1017] Jacques Bénigne BOSSUET, Prélat, prédicateur et écrivain français né à Dijon en 1627. Ordonné prêtre en 1652, c'est à Metz qu'il exerce son ministère jusqu'en 1659. Il est nommé évêque de Condom en 1669. Appelé en 1681 à l'évêché de Meaux par Louis XIV, il s'implique par la suite dans le conflit qui oppose le Roi et le Pape Innocent XI sur le droit d'ingérence du Saint-Siège dans les affaires de France. Il rédige la déclaration de 1682 sur les libertés de l'Église gallicane, qui fixe les limites du pouvoir spirituel des Papes et du pouvoir temporel des Rois. Il meurt le 12 avril 1704. Parmi ses œuvres, nous citons : *Discours sur l'histoire universelle* (1681), dans *Œuvres*, textes établit et Annoté par l'Abbé VELAT et Yvonne CHAMPAILLER, Paris, Gallimard, 1961 et *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France de 1682, touchant la puissance ecclésiastique* (Nous utilisons l'édition de Louis Cellot, 1774).

[1018] Claude FLEURY, un avocat et un homme d'Église français, historien de l'Église. Après ses études, il devient avocat au parlement de Paris en 1658. Il entreprend des études de théologie et il est fait abbé de l'ordre cistercien en 1667. Précepteur des princes de Conti en 1672. En témoignage de reconnaissance, Louis XIV lui octroie le bénéfice de l'abbaye de Loc-Dieu dans le diocèse de Rodez, département de l'Aveyron en Midi-Pyrénées. Son œuvre majeure est une *histoire ecclésiastique* qui paraît en 1691. Voir *Opuscules de M. l'Abbé L'Abbé Fleury, contenant le traité du choix et de la méthode des études, l'institution au droit ecclésiastique, le mémoire sur les affaires du clergé de France, et les discours sur les libertés de l'Église gallicane, sur l'Écriture Sainte, sur la poésie des Hébreux, et sur la prédication*, t. II, Anismes, Chez Pierre Beaume, 1780

[1019] Né à Louvain le 9 juillet 1646, Zeger-Bernard Van ESPEN fit ses études supérieures dans la même ville et fut ordonné prêtre en 1673 et docteur en droit civil et droit canonique en 1675. Il commença très vite à enseigner le droit canonique à l'Université de Louvain. Son attitude et ses opinions jansénistes amenèrent l'archevêque de Malines à le suspendre *a divinis*. Il le convoqua pour exiger de lui une déclaration de foi orthodoxe Sur l'ordre du pouvoir civil, l'Université de Louvain condamna Van ESPEN et, en 1728, le priva de son enseignement à l'Université. Il meurt le 2 octobre 1728. Voir Michel NUTTINCK, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard Van ESPEN. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Louvain,

de Héricourt (1687-1752/1753)[1020], Pierre-Toussaint DURAND de Maillane (1729-1814)[1021]. Cette liste n'est établie qu'à titre indicatif. Elle ne peut être considérée comme exhaustive à tous points de vue.

Il serait inapproprié, croyons-nous, de développer ici les apports des uns et des autres à la doctrine gallicane. Nous serons sans doute obligés, dans la suite de nos analyses, de recourir à la thèse de l'un ou de l'autre. Notons pour l'instant, et nous l'avions dit précédemment, que la position commune soutenue et défendue par ces gallicans, à divers degrés, est la défense des libertés de l'Église gallicane : le Christ a donné à son Église le pouvoir spirituel. Il ne doit pas être étendu ni directement ni indirectement sur le temporel[1022]. L'obéissance due au roi ne peut donc en faire l'objet[1023]. Le pouvoir des souverains ne peut être assujetti d'aucune manière, directement ou indirectement, au pouvoir de l'Église[1024]. Le Pape n'est pas un monarque ayant un pouvoir spirituel et temporel[1025]. Ces différentes thèses n'avaient pas seulement des visées ecclésiales mais aussi politiques. Les gallicans prônent

---

Publication universitaire, 1969, p. 1-53. L'œuvre à laquelle nous renvoyons dans ces analyses est : Zeger-Bernard Van ESPEN, *Jus ecclesiasticum universum*, Paris, 1721(voir l'édition Ex officina Matternichiana, 1748).

[1020] Louis de HÉRICOURT du Vatier, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane,* Paris, Pierre Gilles Le Mercier, 1756.

[1021] Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, canoniste, avocat, magistrat et homme politique français, né le 1er novembre 1729 à Saint-Rémy-de-Provence (Bouches-du-Rhône), mort le 14 août 1814 à Aix-en-Provence. Il fut successivement député d'Arles au États généraux de 1789, commissaire du Comité ecclésiastique, rapporteur et co-auteur de la constitution civile du clergé, représentant des Bouches-du-Rhône à la Convention, membre du conseil des Anciens. Parmi ses écrits, nous retenons : *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Avignon, 1761 (Une réédition de 1770 chez Benoît Duplain à Lyon et 4 vol.), *Institutes et histoire du droit canonique*, Lyon, 1770 (10 vol.) ; *Les libertés de l'Église gallicane*, Lyon, 1771 (5 vol.)

[1022] Cf. Claude FLEURY, « Discours sur les libertés gallicanes », dans *Opuscules de M. l'Abbé L'Abbé Fleury, contenant le traité du choix et de la méthode des études, l'institution au droit ecclésiastique, le mémoire sur les affaires du clergé de France, et les discours sur les libertés de l'Église gallicane, sur l'Écriture Sainte, sur la poésie des Hébreux, et sur la prédication*, t. II, *op. cit.*, 1780, p. 595-606.

[1023] Cf. Pierre PITHOU, « Les libertés de l'Église gallicanes », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, Paris, Henri Plon, 1860, p. 6.

[1024] Tout en soulignant l'obligation pour le Pontife romain de respecter les canons anciens de l'Église universelle et les privilèges de l'Église gallicane, Pierre de MARCA refuse d'admettre le principe de la supériorité du concile œcuménique sur le Pape. Pour lui, la liberté gallicane ne peut être justifiée par ce principe « Sans doute, dit-il, l'opinion de l'école de Paris, professée à Constance et à Bâle, affirme cette supériorité, mais nous n'accepterions pas davantage une atteinte portée à nos canons, qu'elle vînt du concile ou du Pape. Cette question ne fait rien à l'usage des Libertés de l'Église gallicane, et nous sommes toujours en droit de maintenir nos anciennes coutumes, quand même le Pape serait au-dessus du concile parce que le Pape est tenu par sa promesse d'exécuter les Canons. » Cf. Pierre de MARCA, *Dissertationum de Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de Libertatibus Ecclesiae Gallicanae libri octo. Quibus accesserunt ejusdem auctoris Dissertationes Ecclesiasticae varii argumenti, necnon J.H. Boehmeri selectae observationes, libros de Concordia* illustrantes, *op. cit.*, p. 17.

[1025] Cf. Jean BÈDE de la Gormandière, *De la liberté de l'Église gallicane*, Saumur, Chez Isaac Desbordes, 1646, p. 80.

entre autres la représentation de l'ensemble des croyants par le souverain[1026], ce qui met en cause la place des autorités ecclésiastiques tant dans l'Église universelle que dans les Églises particulières. Cette situation sera favorisée par un manque de constance dans le clergé. D'ailleurs, au XVII[e] siècle, le conciliarisme va se traduire en France par la volonté de certains évêques d'être autonomes vis-à-vis du pouvoir romain[1027].

Résumons-nous. Le gallicanisme français s'entend, d'une manière générale, comme toute tendance à limiter les interventions du Saint-Siège dans l'administration intérieure des Églises particulières[1028]. Il suppose l'union, la collaboration du clergé et du roi pour gouverner l'Église de France en contrôlant et en refrénant l'ingérence du Saint-Siège, s'appuyant ainsi sur des droits anciennement acquis. Il se manifeste par la prétention de se rattacher à une tradition locale. Les gallicans réclament donc le maintien ou le rétablissement d'une tradition interrompue pour des raisons de circonstance. D'où les expressions, anciennes franchises, anciennes libertés, dont deux vont principalement émerger : l'indépendance du roi de France dans le domaine politique et l'obligation, pour le pape, de respecter dans le royaume les anciens canons conciliaires qui y furent admis. Ces libertés et franchises sont le plus souvent les privilèges ecclésiastiques, les immunités de toute nature, fiscales ou judicaires[1029].

---

[1026] Cf. François GAQUÈRE, *Pierre de Marca (1594-1662) : Sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme, op. cit.*, p. 133-134.

[1027] Notons, sans en faire un objet d'une étude systématique, qu'au XVIII[e] siècle se développe dans l'empire allemand une autre force aussi importante que le gallicanisme français, *l'épiscopalisme*. En effet, ce mouvement s'appuie sur le *Concordat de la nation allemande* du XV[e] siècle. Comme les gallicans en France, les épiscopalistes défendaient les *libertés de la nation allemande* contre Rome, spécialement pour l'élection des évêques par les chapitres. L'épiscopalisme était une conscience impériale de l'empire germanique. Ce mouvement est celui de l'opposition épiscopale contre les interventions romaines. Celles-ci n'étaient pas toujours justifiées par un intérêt pastoral mais aussi par des raisons financières. Les épiscopalistes cherchent à obtenir pour l'Église de l'Empire les mêmes libertés et autonomie que celles qu'assuraient le pouvoir royal en France ou en Espagne. Pour Klaus SCHATZ, l'on ne doit pas perdre de vue le rôle considérable joué à cet égard par les intérêts corporatifs de la noblesse…Dans ces chapitres cathédraux qui élisaient les évêques, siégeaient les héritiers de la noblesse, et de leur côté les sièges épiscopaux étaient, au sein de l'Empire, des pièces politiques dans le jeu politico-ecclésiastique des grandes dynasties qui de leur côté avaient dans les chapitres des représentants qui défendaient leurs intérêts. La lutte des évêques allemands est centrée sur le pouvoir épiscopal de dispenser du droit de l'Église universelle. Mais, concrètement, il s'agissait avant tout d'une question financière, à savoir des dispenses qui étaient données habituellement moyennant des taxes. Les évêques allemands accordaient *via facti* la dispense pour toute une série d'empêchements prévus par le droit canonique, notamment des empêchements de mariage. Rome ne prenait son parti qu'en concédant comme un privilège ce qu'elle ne pouvait pas empêcher dans le fait. » Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours. op. cit.*, p. 204 et 205.

[1028] Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. I, *op. cit.*, p.29.

[1029] Cf. *Idem*, p. 30-33.

La première manifestation de cette opposition et de l'affirmation des libertés gallicanes fut sans doute, au XV^e^ siècle, avec la Pragmatique Sanction de Bourges (1438)[1030] dans laquelle le gallicanisme trouve la légitimité de ses libertés. Elle est comme sa source officielle[1031]. La Pragmatique Sanction de Bourges était en substance l'adoption des décrets de l'Assemblée de Bâle par l'Église de France, notamment celle qui va à l'encontre des réserves romaines. Ce texte menaçait l'unité de l'Église. Il ne pouvait laisser indifférent le Siège de Rome. Comme par le passé, les historiens constatent que, lorsqu'une monarchie forte soutenait l'Église nationale, Rome se trouvait dans l'incapacité d'arracher les droits revendiqués. La solution préconisée était donc la concession, de façon formelle, des privilèges pontificaux par la signature des concordats. C'est donc le cas, dans une large mesure, de la nomination des évêques[1032]. Cette solution était trouvée pour sauvegarder l'unité de l'Église. C'est ce qui sera fait en 1516 avec la signature du concordat de Bologne lors du V^ème^ concile de Latran entre Léon X (1513-1521) avec le Roi de France François I^er[1033]^.

---

[1030] En 1438, Charles VII réunit dans la ville de Bourges un synode. C'est de ces délibérations que sont issues, sous forme de publication et d'approbation, des décisions de Constance et de Bâle. Elles furent publiées sous forme d'édit, le 7 juillet 14l8. C'est la *Pragmatique Sanction*. Parmi les décrets de ce synode, il en est qui imposent des restrictions importantes sur le pouvoir pontifical. Il y est décrit les libertés que Charles VII (1422-1461) rend à l'Église de France. Cf. Annexe III. Nous reprenons en annexe une page de Marie-Théodore GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers*, t. II, Paris, Victor Palmé, 1868, p. 262-270. La Pragmatique Sanction de Bourges fut imprimée pour la première fois en 1484. Cf. Louis-Guillaume M. De VILEVAULT et M. De BRÉQUIGNY, *Ordonnance des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique contenant les ordonnancements depuis le commencement du règne de Charles VII, jusques & compris l'année 1447*, Vol. XIII. Paris, Imprimerie royale, 1782, p. 267.

[1031] À partir de 1438, n'est plus fait recours aux conciles parisiens du temps du Grand Schisme, ni aux ordonnances de Charles VI de 1407, ni à celle de 1418. La *Pragmatique Sanction* occupe une place des plus importantes. Elle est considérée comme la charte de l'église gallicane. Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. II, *op. cit.*, p. 315.

[1032] Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, *op. cit.*, p. 200. Le premier concordat de l'histoire est le concordat de Worms en 1122. Ce concordat fut conclu entre le pape Calixte II (1119-1124) et Henri V (1111-1125), roi de Germanie (1106-1125) et empereur germanique (1111-1125). Il fut signé pour régler la querelle des investitures. Selon ce concordat, les évêques ne doivent être nommés ni par le pape ni par l'empereur, mais doivent être élus par le clergé et le peuple. La France a connu deux concordats : celui de Bologne en 1516 et celui de 1801 (ratifié le 8 avril 1802). Le premier fut signé entre Léon X (1513-1525) et François I^er^. Ce concordat règle, pour l'essentiel au profit de la monarchie, les relations de la monarchie française et de l'Église jusqu'à la révolution de 1789. Il fut aboli par l'Assemblée constituante (1789-1791), sans négociations avec le pape ni avec le clergé, en vue de la réorganisation de l'Église de France. Le Saint-Siège, ne pouvant accepter un statut imposé à l'Église par une Assemblée sans aucun mandat religieux, va condamner la Constitution civile (12 juillet 1790) de l'Assemblée constituante. Le second fut signé entre Napoléon Bonaparte, alors premier consul et le représentant du Pape Pie VII (1800-1823), afin de rétablir la paix religieuse dans le pays. Ce concordat fut remplacé par la loi de la séparation du 9 décembre 1905. Voir WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, *op. cit.*, p. 63-64.

[1033] Ce concordat fut ratifié, du côté du Saint-Siège, par le V^e^ concile de Latran (1512-1517). En effet, la célébration de ce concile fut amenée par des démêlés entre Jules II (1503-1513) et Louis XII (1498-1515). Celui-ci menaçait l'indépendance des provinces de l'Italie; celui-là voulait faire restituer au Saint-Siège ses États temporels envahis par des usurpateurs. Contrarié dans ses vues de conquêtes, le roi de France se vengea sur le Pontife. Le clergé gallican, assemblé à Tours, soutint son action. En vertu du décret de Constance, qui enjoint de

La séparation des deux pouvoirs, spirituel et temporel, est l'une des thèses fondamentales du gallicanisme. Cette nette séparation est pour IMBART de la Tour le dogme majeur de la pensée gallicane[1034]. Ce dogme fondamental prend corps dans la *déclaration du clergé gallican sur le pouvoir dans l'Église* (1682). Aux évêques réunis en Assemblée extraordinaire, Louis XIV demanda de rappeler, en une formule solennelle, les principes des libertés de l'Église gallicane. Jacques-Bénigne BOSSUET, alors évêque de Meaux, proposa un texte de quatre articles. Il sera soumis à l'appréciation de l'assemblée et approuvé à l'unanimité des évêques le 19 mars 1682. Ceux-ci rappellent la longue tradition d'indépendance définie à Constance (1414), à Bâle (1431) et dans la Pragmatique Sanction de Bourges (1438). Ils définissent l'indépendance des princes vis-à-vis de l'autorité de l'Église dans les choses temporelles. Ils limitent l'autorité du pape par celle des conciles généraux, par les lois et coutumes du roi et de l'Église gallicane. Ils établissent la faillibilité de l'opinion pontificale à moins qu'elle ait été confirmée par l'Église[1035]. Les titulaires d'un grade universitaire de théologie promettent, sous serment, de respecter ces décisions érigées en loi

---

célébrer tous les dix ans un concile œcuménique, et qui défère aux cardinaux, au défaut du Pape, le droit de le convoquer. Jules II, le 3 mai 1512, ouvre, à Rome, le cinquième concile général de Latran. Le but fixé est de prévenir le schisme, réformer l'Église, procurer la paix entre les princes chrétiens. Sa première intervention fut d'annuler les actes du conciliabule de Pise et de Milan. Puis deux sujets principaux occupèrent les Pères de Latran : la réforme du clergé et l'abrogation de la Pragmatique-Sanction. Celle-ci fut une des principales causes des graves démêlés survenus entre Jules II et Louis XII. Elle fut abolie par le concordat à Bologne. Léon X, successeur de Jules II et qui présida les sept dernières sessions, annule expressément la Pragmatique Sanction par sa bulle *Pastor aeternus*. Celle-ci fut lue et approuvée à la onzième session du concile. L'intention de cette bulle est clairement exprimée dans son premier article : « De l'avis et du consentement unanime de nos frères les cardinaux de la sainte Église romaine, de notre science certaine et de la plénitude de notre puissance, nous statuons, pour tous les temps à venir, que les constitutions suivantes soient, au lieu de la Pragmatique Sanction, observées dans le royaume de France ». Le concordat, dira-t-on, place dans les mains du roi la nomination, et dans celles du Pape, l'institution des grands dignitaires de l'Église de France. Cf. Marie-Théodore GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers*, édition revue par le Directeur des *Analecta juris pontificii*, t. II, Paris, Victor Palmé, 1868, p. 55. Voir aussi Jules THOMAS, *Le concordat de 1516, ses origines, son histoire au XVI^e^ siècle*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1910 ; Gabriel DESJARDINS, « Le concordat. Étude théologique, historique et canonique », *RCID.*, vol. 22, 1884, p. 462-482 ; vol. 23 (1884), p. 257-270 ; vol. 24 (1885), p. 189-201 ; vol. 25 (1885), p. 3-14. Sur les différends entre le Saint-Siège et l'église gallicane ; Marguerite BOULET, « Les élections épiscopales en France au lendemain du concordat de Bologne 1516-1531 », *Mélanges de l'école française de Rome,* 57/1, 1940, p. 190-234. Sur la bulle *Pastor aeternus* et sa lecture à la XI^e^ session du V^e^ concile du Latran le 19 décembre 1516, voir Charles Joseph HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. VIII, p.528ss. Sans faire une analyse jugée peu importante pour notre sujet, nous ne pouvons nous empêcher de noter que, pour Victor MARTIN, la Pragmatique Sanction n'a jamais été abrogée tout entière. Les différentes bulles qui condamnent ce texte se bornent aux articles jugés contraires à la dignité de l'Église de Rome. Cf. Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, t. II, *op. cit.*, p. 321-323.

[1034] Pierre IMBART de la Tour, *Les origines de la réforme : L'Église catholique. La crise et la renaissance,* t. II, 2^e^ éd., Paris, Éd. Hachette, 1944, p. 88-107.

[1035] Ce qui prouve, une fois de plus que les thèses gallicanes, du moins telles qu'elles s'expriment dans les quatre articles, n'étaient pas que des théories théologiques ; mais elles furent promulgueés comme des lois d'État par le pouvoir royal ayant force obligatoire dans l'enseignement de la théologie.

d'État et enseignées dans toutes les écoles. Dans son premier article, le texte souligne très clairement la séparation du pouvoir temporel de la puissance ecclésiastique :

> « Que Saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus Christ, et que toute l'Église même n'ont reçu puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles […] Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles ; qu'ils ne peuvent être déposés directement ou indirectement par l'autorité des clefs de l'Église ; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission ou de l'obéissance qu'ils leur doivent ou relevés du serment de fidélité, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins nécessaire à l'Église qu'à l'État, doit être inviolablement suivie comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères, et aux exemples saints »[1036].

Au XVII[e] et XVIII[e] siècles, le gallicanisme, comme d'ailleurs les autres courants de pensées qui lui sont semblables, du moins dans les principes, vont proposer de restreindre les pouvoirs du Pape. Comme l'avaient fait leurs prédécesseurs, les gallicans de cette nouvelle époque se fondent sur l'antique tradition qui établit la supériorité du concile sur le Pape et le respect des coutumes et les privilèges de l'Église gallicane[1037]. Guy COQUILLE recommande d'ailleurs aux évêques de s'en remettre au concile provincial ou national et non pas au Pontife romain dans des affaires délicates[1038]. Après ces indications historiques, que dire alors de la dispense canonique dans la doctrine gallicane ?

## §. 2. De la dispense dans la doctrine gallicane : nature et pratique.

Les thèses gallicanes telles que décrites plus haut auront de graves conséquences sur la pratique de la dispense dans les Églises de France, notamment dans les Églises gallicanes. En portant atteinte à la structure hiérarchique de l'Église, ces mouvements, en quête de liberté et d'autonomie, ne devaient que modifier la pratique sur la dispense canonique

---

[1036] « *Beato Petro eiusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium a Deo traditam potestatem, dicente Domino (…) Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque oboedientia, ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse : eamque sententiam publicæ tranquillitatinecessariam, nec minus Ecclesiæ quam Imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et Sanctorum exemplis consonam, omnino retinendam*. » Voir dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum,* Editio. 31, Barcinone, Friburgi, Romae, Herder, 1960, n° 1322-1325, p. 385-386.

[1037] Cf. Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, *Les libertez de l'Église gallicane, prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Dupuy,* Vol. II, Lyon, Chez Pierre Bruyset Ponthus, 1771, p. 37.

[1038] Cf. Guy COQUILLE, *Œuvres de Maistre Guy Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église gallicane, l'histoire de France et le droit français*, Vol. I, Bordeaux, Chez Claude Labottiere, 1703, p.158.

observée jusqu'au XIII[e] siècle. De la suprématie royale sur le temporel, vint la conclusion selon laquelle le Pontife romain ne peut dispenser des coutumes et des statuts du royaume. Ces matières relèveraient, selon les auteurs gallicans, du domaine du temporel et seraient de la compétence du roi et de son parlement[1039]. Rappelons d'abord le sens que les auteurs se réclamant du gallicanisme donnent à cette notion de dispense canonique. Ce qui sera noté ici, est, en réalité, commun à presque tous les gallicans.

Jacques Bénigne BOSSUET dans sa *Défense de la déclaration de 1682* décrit la dispense en ces termes :

> « La dispense n'est pas dissoudre la loi et ni la détruire entièrement, comme nos adversaires se l'imaginent, mais distribuer, régir, administrer, eu égard aux circonstances de lieux, de temps, des personnes. D'où quelquefois il faut relâcher de la rigueur du droit, voilà ce que les Grecs appellent économie, et les Latins dispense. La dispense est donc, suivant la signification de ce mot et la nature même de la chose qu'il signifie, une explication de la loi, faite dans l'esprit de la loi, par laquelle on met, dans les cas extraordinaires et de nécessité, les exceptions qu'on présume que la loi même aurait mises, si les cas avaient été prévus»[1040].

De même, Louis de Héricourt, au sujet de la dispense écrit :

> « …On peut regarder une dispense comme une interprétation des lois : car quand un Supérieur ecclésiastique accorde une dispense, il ne doit pas faire autre chose que de déclarer, en juge, que l'intention de l'Église n'est point de faire observer ses décrets à la rigueur, dans l'occasion [dans le cas] qui se présente ; parce que le tempérament dont on veut se servir est alors plus avantageux à l'Église que la rigueur du droit. C'est ce qui fait que les canonistes définissent les dispenses, un sage relâchement de la sévérité des règles ecclésiastiques »[1041].

Comme nous pouvons le constater, cette manière de comprendre la dispense canonique est la même que celles esquissées plus haut lorsqu'il était question de relire BERNOLD de Constance, YVES de Chartres, GRATIEN, les Décrétistes ou les Décrétalistes. Les gallicans ne remettent en cause ni la définition de la dispense canonique, ni la pertinence de sa pratique dans l'Église catholique latine. Pour la plupart des auteurs gallicans, la dispense canonique est un adoucissement de la rigueur de la loi ou du moins une interprétation de la loi

---

[1039] Nous devons noter que cette conclusion ne rencontre pas toujours l'unanimité dans les théories des auteurs gallicans. Nous renvoyons ici aux analyses de Guido COOMAN et Bar WAUTERS, « Jus ecclesiasticum subversum. La condamnation du *Manum opus* de Zeger-Bernard Van ESPEN par le Saint-Office romain (1704) », dans Guido COOMAN, M. Van STIPHOUT et B. WAUTERS, *Zeger-Bernard Van ESPEN at the crossroads of Canon Law, history, theology and Church-State relations*, Leuven, Paris, Steling, Va, 2003, p. 71-90.

[1040] Jacques Bénigne BOSSUET, *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France de 1682, touchant la puissance ecclésiastique*, t. II, *op. cit.*, p. 361.

[1041] Louis de HÉRICOURT du Vatier, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane, op. cit.,* p. 114 (voir spécialement les chap. XVIII, XXII de la I[ère] partie).

dans le but d'éviter son application trop rigoureuse, tenant compte des circonstances de temps, de lieu et de la qualité des personnes.

Nous nous rendons aussi compte que les gallicans ne remettent pas non plus en cause l'immutabilité du droit divin et du droit naturel. Par contre, ils rejettent le principe : *Papa contra Evangelium et Apostolum dispensare potest et contra ius naturale*[1042]. Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, au XVIII[e] siècle, réfute de façon radicale ce principe. Pour lui : « Dieu n'a jamais permis, ni ne permettra, dit-il, que la loi divine reçoive la moindre altération dans les mains de ceux à qui il en a confié plus spécialement le sacré dépôt »[1043].

Une des questions qui sera au centre de la discussion gallicane est le rapport entre la plénitude de la juridiction du Pontife romain et le pouvoir législatif des évêques. Les gallicans posent la question du fondement du pouvoir des évêques en matière de gouvernement ecclésiastique et, par conséquent, celui de dispenser de toutes les lois de l'Église. Pour Guy COQUILLE (1523-1603) :

> « Depuis le temps que les Papes pensèrent avoir gagné, au point d'être tenus supérieurs au spirituel et au temporel, ils se sont tellement élargis à prendre puissance absolue [ils ont tellement élargi le pouvoir absolu], non sujette à aucune règle ni contrôle, même pour ne reconnaître d'être sujets aux conciles généraux [reconnaître supérieur des conciles généraux] ; ainsi ont soutenu que les conciles généraux prennent toute leur vigueur et force des Papes, et que de droit, ils peuvent dispenser contre le droit ; qu'ils ont affaibli la puissance ordinaire et le devoir des évêques et des autres supérieurs ecclésiastiques par le moyen des préventions, réservations, mandats, expectatives… si bien que le nerf de la discipline ecclésiastique a été débilité, voire tranché »[1044].

Pour les partisans de la supériorité pontificale, le Pontife romain est le seul à jouir d'un pouvoir universel et immédiat. Les évêques sont des vicaires du Pape et tiennent de ce dernier leur pouvoir. Face à cette thèse, les gallicans en proposent une autre qui lui est contraire, à savoir que les évêques jouissent d'un pouvoir *sui generis*, d'origine divine.[1045] Ce

---

[1042] *Idem*, p. 117 (Art. 42) ; Cf. Pierre PITHOU, « Les libertés de l'Église gallicane », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, *op. cit.*, p. 45.

[1043] Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane* : *prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Dupuy, conseiller d'État*, Vol. II, *op. cit.*, p. 103.

[1044] Voir Guy COQUILLE, *Œuvres de Maistre Guy Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église gallicane, l'histoire de France et le droit français,* Vol. I, *op. cit.*, p. 21.

[1045] Cf. Claude FLEURY, « Discours sur les libertés gallicanes », dans *M. l'Abbé L'Abbé Fleury, contenant le traité du choix et de la méthode des études, l'institution au droit ecclésiastique, le mémoire sur les affaires du*

pouvoir ne vient ni du pouvoir pontifical, ni d'une quelconque délégation. Les évêques l'ont reçu de Dieu pour paître leurs troupeaux, pour lier et délier. Ce pouvoir ne peut disparaître au profit du pouvoir du Pontife romain. Les évêques, en tant que successeurs des apôtres[1046], ont en propre le pouvoir d'administrer les sacrements, de juger et de corriger[1047].

Cette doctrine a une réelle incidence en matière de dispense canonique. La thèse gallicane se résume dans la position de Pierre-Toussaint DURAND de Maillane pour qui les évêques ont le pouvoir d'accorder les dispenses dans leurs diocèses puisqu'ils en sont des arbitres nés et des premiers juges[1048].

Les arguments des gallicans sont de nature historique. Ils font très souvent, dans leurs ouvrages, appel à l'ancienne discipline ecclésiastique et à la coutume qui aurait existé dans l'Église avant le IV^e^ siècle. Nous l'avions d'ailleurs noté au premier chapitre, le droit de l'Église en vigueur aux II^e^ et III^e^ siècles est un *jus ecclesiasticum* à problématique essentiellement locale. Chaque Église élabore sa législation en fonction des besoins locaux[1049]. L'évêque administre son Église en tant que symbole de l'unité doctrinale et disciplinaire[1050].

---

*clergé de France, et les discours sur les libertés de l'Église gallicane, sur l'Écriture Sainte, sur la poésie des Hébreux, et sur la prédication,* t. II, *op. cit.*, p. 607.

[1046] Cf. Voir Guy COQUILLE, *Œuvres de Maistre Guy Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église gallicane, l'histoire de France et le droit français,* Vol. I, *op. cit.*, p. 2 et 125.

[1047] *Idem*, p. 4 et 140. De même, la position de Zeger-Bernard Van ESPEN, est quelque peu nuancée. Il reconnaît au Pontife romain le pouvoir de dispenser des canons en cas de nécessité ou d'utilité de l'Église. Mais cette reconnaissance ne signifie pas, pour cet auteur, que le Pape serait maître des canons. Il pense, d'ailleurs, que les autorités compétentes pour dispenser des sacrés canons sont des évêques. Puisque ceux-ci sont les successeurs des Apôtres dans la charge pastorale, ils disposent des pouvoirs nécessaires pour dispenser de la discipline imposée par les canons chaque fois que cela est requis pour le bien du troupeau qui leur est confié Il n'y a qu'une restriction : les cas où la dispense a été réservée. Les évêques doivent être considérés comme les dispensateurs ordinaires dans tous les cas où la réservation au Saint-Siège n'est pas manifeste. Pour Zeger-Bernard Van ESPEN, c'est la pratique la plus primitive de l'Église. Il développe ses thèses dans sa « Dissertatio canonica de dispensationibus, praesertim matrimonialibus », dans Zeger-Bernard Van ESPEN, *Opera omnia*, t. II, Louvain, 1753, p. 754-773. Sur les idées mentionnées, voir p. 756-757 ; 758-763. Voir aussi Voir Michel NUTTINCK, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard Van ESPEN. Un canoniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain, op. cit.*, p. 86-92.

[1048] Cf. Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane : prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Dupuy, conseiller d'État*, Vol. II, *op. cit.*, p. 97.

[1049] Cf. *Supra*, p. 64. Cyrille VOGEL, « Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du IIIe au IVe siècle » in Yves CONGAR et Bernard DUPUY, *Épiscopat et l'Église universelle*, *op. cit.* p. 615-616

[1050] Cela est clairement mentionné dans la recommandation d'IGNACE d'Antioche (II^e^ siècle) aux fidèles Smyrniotes que nous avons précédemment cité : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. », IGNACE d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes, VIII, PG*., t.V, col. 713-734, introduction et traduction de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf, (*SC*., 10), 1969, p. 139.

Le pouvoir de dispenser, dans la pratique de l'ancienne et antique tradition de l'Église, était reconnu, de manière générale, à ceux qui avaient le pouvoir exécutif, c'est-à-dire à ceux qui devaient veiller à l'application de la loi ecclésiastique. Il s'agit donc, selon les cas, des patriarches, des évêques, des synodes provinciaux. Les réserves pontificales énoncées par Grégoire VII dans ses *dictatus papæ* ne relèvent pas d'une doctrine, ni d'une pratique constante dans l'Église catholique latine. Elles ne sont qu'inhérentes aux circonstances historiques de temps, de lieux, de personnes ou des matières pour lesquelles les dispenses étaient recommandées.

Cette référence à la pratique de l'Église primitive permet donc aux gallicans de reconstruire une ecclésiologie ou, mieux, une vision de l'Église moins dépendante du Siège de Rome.[1051] Pour les gallicans, les évêques ordonnent et disposent dans leur diocèse de toutes les matières. Par conséquent, ils peuvent dispenser des canons, sauf dans les cas où l'ancienne discipline les a réservés au Saint-Siège[1052]. Guy COQUILLE, en particulier, note que les évêques ont des pouvoirs étendus de dispenser des empêchements et des irrégularités dans le domaine matrimonial. Ces larges pouvoirs leur sont aussi reconnus lorsqu'il s'agit, par exemple, de la promotion des enfants illégitimes aux Ordres sacrés et aux bénéfices qui y sont liés. Ce même principe s'applique en matière d'élection dans les juridictions épiscopales[1053].

Au-delà des frontières françaises, la même tendance se fait jour. Au XVIII[e] siècle, Johann Nikolaus Von Hontheim (1701-1790) élabore un système politico-ecclésiastique, le

[1051]Le résumé de cette vision ecclésiologique gallicane telle exprimée par Pierre PITHOU et par Claude FLEURY se trouve dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa lois organique, op. cit.,* p. 1-86 ; 87103.

[1052] Comme nous pouvons le lire : « L'évêque est le seul juge ordinaire et naturel de tout ce qui regarde la religion. C'est à lui à décider les questions de foi ou de morale, en interprétant l'Écriture Sainte, et rapportant fidèlement la Tradition des Pères…C'est à lui aussi à dispenser des Canons, dans les cas où les Canons même le permettent, comme pour les publications des mariages, et les interstices des ordinations, et dans tous les autres cas où l'utilité évidente de l'Église le demande, excepté ceux qu'une ancienne coutume a réservés au Saint-Siège. » Cf. Claude FLEURY, « Institutions au droit ecclésiastique», dans *Opuscules de M. l'Abbé L'Abbé Fleury, contenant le traité du choix et de la méthode des études, l'institution au droit ecclésiastique, le mémoire sur les affaires du clergé de France, et les discours sur les libertés de l'Église gallicane, sur l'Écriture Sainte, sur la poésie des Hébreux, et sur la prédication,* t. II, *op. cit.,* p. 218-219.

[1053] Voir Guy COQUILLE, *Œuvres de Maistre Guy Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église gallicane, l'histoire de France et le droit français,* Vol. I, *op. cit.,* p. 158.

fébronianisme[1054], qui se répandra par la suite dans des pays germaniques. Dans son traité *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber*, il développe des thèses qui sont très apparentées au gallicanisme et au jansénisme.[1055] Parlant de la dispense canonique, l'auteur de ce traité recourt à l'ancienne discipline de l'Église. Pour lui, le pouvoir de dispenser les fidèles faisait partie des fonctions de gouvernement épiscopal. Ce pouvoir était reconnu tant au Pontife romain qu'aux patriarches et aux évêques, selon la prescription même du Christ[1056]. C'est cette même doctrine qui sera professée au synode italien de Pistoia en 1786[1057].

Les conclusions de ce concile célébré en milieu italien ont-elles été influencées par le gallicanisme français? Nous ne pouvons pas l'affirmer avec des arguments pertinents. Cela n'est pas l'objet de cette recherche. Il faut néanmoins dire que, dans une étude sommaire mais très indicative, Paola VISMARA analyse l'apport déterminant des érudits français dans les controverses religieuses du XVIII^e^ siècle en Italie : jansénisme, fébronianisme d'une part, et régalisme, gallicanisme d'autre part[1058].

---

1054 La Fébronianisme est un système politico-ecclésiastique initié par Johann Nikolaus von Hontheim, dit Justinus FEBRONIUS (1701-1790). Il a eu une très grande influence au XVIII^e^ siècle. Stimulé par le richérisme d'Edmond RICHER (1560-1631)et le jansénisme, apparenté en un certain sens au gallicanisme et au joséphisme, le fébronianisme se développa dans l'Église catholique des pays germaniques à la suite de la publication, en 1763, d'un traité intitulé *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus* (1763). L'auteur est l'Évêque coadjuteur de Trèves. Il avait suivi les cours du canoniste Zeger Bernard van ESPEN (1646-1728), qui avait été amené à se démettre de sa charge à la suite de la bulle *Unigenitus* du Pape Clément XI (1700-1721) du 8 septembre 1713 et dont l'ouvrage *Jus ecclesiasticum universum* (1700) était la référence des épiscopaliens. Ce dernier ouvrage incitait les évêques à accroître leurs compétences dans la vie publique et ecclésiastique de leurs pays respectifs, à exiger d'être associés aux décisions pontificales et à défendre les pouvoirs du concile général. Cf. Francesco Antonio ZACCARIA, *L'anti-Febronius, ou la primauté du Pape justifiée par le raisonnement et par l'histoire,* traduit de l'italien par l'Abbé Adolphe-Charles PELTIER, t. I, Paris, Nouvelle librairie catholique Victor Sarlit, 1859 ; Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme : étude historique sur le mouvement réformateur provoqué dans l'Église catholique au XVIII^e^ siècle*, Bruxelles, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux- arts de Belgique, 1891.

1055 Cf. Justinus FEBRONIUS, *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Coloniæ et Francofurti, 1777.

1056 Cf. *Idem*, c. 6.

1057 Rassemblé par SCIPIONE de Ricci, évêque de Pistoie (ville située dans la province de Pistoia en Toscane en Italie) avec l'approbation de Léopold I^er^, grand Duc de Toscane et l'un des chefs du joséphisme, le synode de Pistoia se tint du 18 au 28 septembre 1786. Voir dans Gabriel DUPAC DE BELLEGARDE, *Actes et décrets du Concile diocésain de Pistoia de l'an 1786*, t. I, Paris, Chez Atton Bracali, 1789 ; Voir aussi les décrets de ce synode dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. XXXVIII, col. 1016-1017.

1058 Cf. Paola VISMARA, « L'influence de la France, du synode de Pistoia à *l'Auctorem fidei* », dans Frédéric MEYER, Silvain MILBACH, *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850*, Éd. de l'Université de Savoie, (Coll. *SRP*., 15), 2010, p. 43-58. Voir aussi Sylvio de FRANCESCHI, « Les problématiques ecclésiologiques françaises au prisme des lectures italiennes. Gallicanisme et antiromanisme janséniste au temps

Le jansénisme professé à Pistoia et le gallicanisme français furent condamnés par le Pape Pie VI (1775-1799), le 28 août 1794 dans sa bulle *Auctorem fidei.* Limitons-nous aux propositions qui ont trait à la dispense canonique, c'est-à-dire à la proposition 6 :

> « Le synode déclare « être persuadé que l'évêque a reçu de Jésus-Christ tous les pouvoirs nécessaires pour le bon gouvernement de son diocèse », comme si, pour le bon gouvernement d'un diocèse, n'étaient pas nécessaires d'autres règlements supérieurs, relatifs soit à la foi et à la morale, soit à la discipline générale, dont la source est dans les souverains pontifes et les conciles généraux pour l'Église universelle »[1059].

Cette proposition est une conséquence logique de certaines croyances considérées comme hérétiques par la bulle *Auctorem fidei*. Il s'agit notamment de propositions 2 et 3 :

> « La proposition qui établit que le pouvoir a été donné par Dieu à l'Église pour qu'il soit communiqué aux pasteurs, qui sont ses ministres pour le salut des âmes, est une proposition hérétique, si on l'entend en ce sens que le pouvoir du ministère et du gouvernement ecclésiastique découle de la communauté des fidèles sur les pasteurs (Prop. 2). La proposition qui déclare que le pontife romain est le chef ministériel de l'Église est hérétique, si l'on veut dire que le pontife romain reçoit de l'Église son pouvoir de ministère et non point du Christ en la personne du bienheureux Pierre, en tant que successeur de Pierre, vrai vicaire du Christ et chef de l'Église tout entière (Prop. 3) »[1060].

Les thèses du gallicanisme, comme celles du fébronianisme ou du jansénisme posent la question des compétences et des pouvoirs dans le gouvernement ecclésiastique. Ces courants de pensées préconisent le rétablissement du pouvoir qui, historiquement, appartenait aux évêques. Sans nier l'évidence ni même l'importance de la souveraineté universelle dans l'Église réclamée par le Siège apostolique[1061], ils proposent de reconnaître comme légitime, sans aucune limite, le pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques.

---

de la papauté intransigeante (de la mi-XVIII[e] siècle à la mi-XIX[e] siècle », dans Frédéric MEYER, Silvain MILBACH (éd.), *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850*, *op. cit.*, p. 61-80.

[1059] « *Doctrina synodi, qua profitetur, 'persuasum sibi esse, episcopum accepisse a Christo omnia necessaria pro bono regimine suae diocesis' ; perinde ac si ad bonum regimen cuiusque diocesis necessariæ non sint superiores ordinationes spectantes sive ad fidem et mores sive ad generalem disciplinam, quarum ius est penes Summos Pontifices et Concilia generalia pro universa Ecclesia* », Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Editio. 31, *op. cit.*, n° 1506, p. 417.

[1060] « *Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiæ, ut communicaretur pastoribus, qui sunt eius ministri pro salute animarum ; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas* (prop. 2). *Insuper, quae statuit, Romanum Pontificem esse caput ministeriale ; sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiæ caput pollet in universa Ecclesi*a (prop. 3) », Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum*, Editio. 31, *op. cit.*, n° 1502 et 1503, p. 416.

[1061] Voir par exemple la position de Cf. Pierre PITHOU, « Les libertés de l'Église gallicane », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, *op. cit.*, p. 5.

Prétendre élargir les droits des évêques en matière de dispense, c'est en même temps redéfinir les limites du pouvoir du Pontife romain. Or, ce pouvoir implique naturellement le pouvoir de juridiction plénier et ordinaire de dispenser de toutes les lois ecclésiastiques. En limiter sa portée, c'est restreindre par le fait même le domaine de ses réserves. Nous l'avions dit plus haut, l'article 3 de la *Déclaration de 1682 de l'Assemblée du clergé de France* impose une double restriction au pouvoir pontifical : le respect des saints canons et le respect des institutions reçues dans le royaume de France.

La première restriction concerne les anciens canons et les décrets des Pères de l'Église. Le Pontife romain ne peut dispenser de ces canons et de ces décrets que lorsqu'ils le lui permettent. Cette restriction ne se limite pas seulement aux canons et aux décrets des Pères de l'Église. Elle s'étend aussi à ceux des conciles généraux et nationaux.[1062] Elle est l'une des conséquences du conciliarisme décrit précédemment et défendu par les gallicans. La question de la dispense canonique est l'occasion pour le gallicanisme de réaffirmer le principe de la supériorité du concile sur le Pape. Celle-ci implique que le concile peut soit prévoir des exceptions en faveur du Pontife romain, soit interdire simplement une dispense spécifique. Il est préconisé que le pouvoir du Pontife romain ne peut s'exercer en dehors des canons reçus par toute l'Église. La dispense de ces canons anciens n'est possible que dans les cas prévus par les conciles[1063].

La deuxième restriction est le respect des coutumes, des traditions et des lois de l'Église gallicane. Cette restriction a pour objectif de limiter les interventions du Pape dans l'Église de France. C'est ce qu'écrit, par exemple Jacques Bénigne BOSSUET :

> « Il faut régler l'usage de la puissance apostolique en suivant les canons faits par l'Esprit de Dieu, et consacrés par le respect général de tout le monde. Les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Église gallicane, doivent avoir leur force ainsi que leur vertu, et les usages de nos pères doivent demeurer inébranlables. Il est même de la

[1062] Voir Guy COQUILLE, *Œuvres de Maistre Guy Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église gallicane, l'histoire de France et le droit français*, Vol. I, *op. cit.*, p. 5.

[1063] Cf. « Analyse de l'ouvrage de André Marie Jean Jacques DUPIN intitulé traité de l'autorité ecclésiastique et de la puissance temporelle, conformément à la déclaration du clergé de France en 1682, à l'édit de Louis XIV de la même année, et à l'arrêt du conseil d'État du Roi en 1766 », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, *op. cit.*, p. 117 (la 3e proposition de l'Assemblée du clergé).

> grandeur du Saint-Siège apostolique que les lois et les coutumes établies du consentement de ce Siège respectable et des Églises subsistent invariablement »[1064].

De toute manière, la législation pontificale n'est reçue en France qu'avec l'accord du roi[1065]. Dès lors, le Pontife romain doit se conformer aux usages reçus dans l'Église gallicane. Pour Claude FLEURY, contemporain de Jacques Bénigne BOSSUET, il est défendu au Pape de donner des dispenses contre les *louables coutumes et les statuts autorisés des Églises*[1066]. Dans les cas où les dispenses peuvent être accordées aux Français, elles se feront dans les limites et dans le respect de l'intérêt public et des intérêts des personnes. Par respect de l'intérêt public, il faut entendre le respect des libertés, des articles, des usages de l'Église gallicane et des lois du royaume de France. Les dispenses accordées en dehors de ce cadre sont, pour les gallicans, illicites. Elles sont assimilées aux dispenses sans cause. Par conséquent, elles ne sont d'aucune application dans le royaume, restant sauve l'approbation royale[1067]. La même règle s'applique à l'exercice des charges des légats pontificaux auprès du royaume. Leur faculté de juger et de dispenser doit recevoir le consentement royal[1068]. Dans le cas contraire, les évêques et les magistrats doivent en empêcher l'exécution. Lorsque les dispenses ont été accordées par le Saint-Siège, les évêques, par leur propre autorité, procèdent aux enquêtes nécessaires, décident par eux-mêmes de la recevabilité ou non des mesures pontificales. Ce qui permet, d'une part, de garder la communion avec Rome et d'autre part, de garantir toute autonomie à l'Église gallicane et à l'autorité du roi[1069].

---

[1064] Cf. Jacques Bénigne BOSSUET, *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France de 1682, touchant la puissance ecclésiastique*, t. II, *op. cit.*, p. 321.

[1065] Cf. Pierre PITHOU, « Les libertés de l'Église gallicane », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, *op. cit.*, p. 12-13.

[1066] Claude FLEURY, « Discours sur les libertés de l'Église gallicane », dans *Opuscules de M. l'Abbé Fleury, contenant l'histoire du droit ; le droit public de France ; le discours sur les libertés de l'Église gallicane, suivant l'édition de 1724,* t. IV, Nismes, Pierre Beaume, 1781, p. 301 : « Nous ne recevons pas non plus toutes sortes de dispenses, comme celles qui seraient contre le droit divin, contre les louables coutumes, et les statuts autorisés des Églises » (N°7 de ses libertés).

[1067] Cf. Pierre PITHOU, « Les libertés de l'Église gallicane », dans André Marie Jean Jacques DUPIN, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, *op. cit.*, p. 12-13.

[1068] Cf. *Ibidem*. Voir aussi Pierre-Toussaint DURAND de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane : prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Dupuy, conseiller d'État,* Vol. II, *op. cit.*, p. 100.

[1069] *Idem,* p. 101.

L'approbation du roi ne peut être interprétée ici comme une mesure destinée à invalider les dispenses légitimement accordées par le Pontife romain. Elle est à statuer sur sa possible mise en application dans le royaume. Louis de Héricourt explique la raison de cette intervention royale. En effet, pour lui, l'exercice du pouvoir pontifical ne doit pas, dans certaines circonstances, autoriser les dispenses qui ne peuvent être observées dans le royaume[1070]. L'approbation royale est une garantie de sa mise en application dans le royaume.

Outre l'approbation du roi, il faut signaler l'important rôle joué par le parlement de Paris en matière de dispenses canoniques. Il suffit de consulter le journal des audiences concernant des arrêts rendus par ce parlement pour s'en rendre compte[1071]. La censure parlementaire est comprise comme intermédiaire entre l'Église gallicane et le Saint-Siège. Les rescrits et les décrets pontificaux ne peuvent avoir force de lois que s'ils ont été censurés par le parlement. Les dispenses contraires aux intérêts du roi et aux libertés de l'Église gallicane, aux canons conciliaires, faisaient partie du droit public. Et comme telles, elles n'étaient donc pas recevables dans le royaume[1072].

Il serait également opportun de rappeler qu'outre ces causes en apparence ecclésiastiques, le refus de reconnaître le pouvoir suprême et plénier en matière de dispenses canoniques était motivé par des raisons financières. En effet, l'octroi d'une dispense par le Saint-Siège donnait lieu, dans plusieurs cas, à une *componende*, c'est-à-dire à une contribution financière ou une taxe[1073]. Ces contributions et ces taxes étaient parfois l'occasion d'accusations contre l'Église romaine et son Pontife. Ces accusations ont été portées par les protestants en Allemagne et les gallicans en France, entre les XVI$^{e}$ et XVII$^{e}$

[1070] Cf. Louis de HÉRICOURT du Vatier, *Œuvre posthume de maître Louis de Héricourt contenant les mémoires sur des questions de droit canonique*, t. IV, Paris, Desaint et Saillant, 1759, p. 44s (3$^{e}$ mémoire)

[1071] Voir à ce sujet, entre autre, François JAMET de la Guessière et MICHEL du Chemin, *Journal des principales audiences du parlement, avec les arrêts qui y ont été rendus et plusieurs questions et règlements,* Paris, Cie des Libraires associées, 1757 (7 vol).

[1072] Cf. Jean-Baptiste DENISART, *Collection de décisions nouvelles et des notions relatives à la jurisprudence actuelle*, Vol. II, Paris, Chez la veuve Desaint, 1777, p. 110.

[1073] Ce mot a deux sens. Il signifie un office de cour de Rome, dépendant du dataire, où les suppliques sont renvoyées pour être taxées, avant que les bulles ne soient expédiées ; celui qui l'exerce se nomme préfet ou trésorier de *componende*. C'est le Pape Pie V (1566-1572) qui a crée cet office à titre perpétuel, mais devenu depuis amovible. La seconde signification est celle d'une taxe ou compensation qu'il faut payer, pour obtenir certaines grâces ou certains rescrits de cour de Rome. Alexandre VI (1492-1503) en serait à l'origine. Le *componende* est un usage onéreux pour les sujets des royaumes européens. Il y a eu, dans cette pratique, le *componende* pour les dispenses de mariage et les autres. Cf. « *Componende* », dans *Encyclopédie méthodique par ordre de matières ; par une société de Gens de lettres, de Savants et d'Artistes,* t. III, Paris, Chez Charles-Joseph Panckoucke; Madrid, Jacques Thévin, 1783, p. 111.

siècles. Selon les témoignages de certains auteurs, le *componende* serait à l'origine de plusieurs abus[1074]. L'ordonnance du 18 février 1407, citée précédemment et qui sanctionna les délibérations du concile parisien de 1406, fait écho, déjà au XV^e^ siècle, de ces abus en rapport avec la pratique fiscale du Siège de Rome pour l'octroi des grâces et des dispenses. Le roi rappelait, dans son ordonnance, les différentes transgressions du Saint-Siège jugées contraires aux dispositions des anciens conciles :

> « Suivant la doctrine apostolique, le pape tient du Christ son pouvoir en vue d'édifier l'Église, non de la détruire ; il doit pratiquer la justice et prononcer ses arrêts suivant le droit. Il ne lui appartient pas d'imposer aux églises et aux fidèles, au gré de son bon plaisir, des exactions, des réquisitions et des mesures tyranniques. Le Seigneur lui a enjoint de paître et d'enseigner son troupeau, il ne lui a pas dit d'aspirer aux gains terrestres et de se complaire dans l'avarice. Aussi bien les statuts des conciles généraux que la piété des fondateurs exigent que les revenus des églises et bénéfices de toutes sortes, même pendant leur vacance, servent à sustenter les ministres, à accroître l'éclat du culte divin, à nourrir les pauvres, à racheter les captifs, à réparer les édifices et leurs annexes, à assurer la culture et l'amélioration des terres et à faire face aux charges de tout genre incombant au bénéfice…Or des collecteurs ou officiers des Pontifes romains écrasent, depuis quelques années , les églises et ecclésiastiques desdits royaume [France] et Dauphiné sous le poids de charges et servitudes multiples et insupportables…Ces abus s'étalent à la vue de tous, ils sont manifestes, ils vont directement contre la fin pour laquelle le pouvoir papal est établi »[1075].

Dans ces exactions, les officiers des Pontifes romains sont mis en cause. Ils n'observent aucune règle, ne font preuve d'aucune miséricorde, ne tiennent compte d'aucune équité. Un prélat ne pouvait faire aucun acte d'administration avant d'avoir reçu ses bulles. Or, celles-ci n'étaient données qu'après le paiement des *annalia*[1076]. Il fallait donc payer la somme fixée arbitrairement par les collecteurs. À cause de toutes ces charges, observe Victor MARTIN, beaucoup d'églises et de monastères, dans le royaume ou en Dauphiné[1077], sont irrémédiablement ruinés. CHARLES VI interdit la pratique de *componende* dans le royaume et le Dauphiné :

---

[1074] Cf. « Concilium de emendanda Ecclesia », dans Josse le Plat, *Monumenta ad historiam concilii tridentini potissimum illustranda*, t. II. *Complectens Monumenta ab Anno 1518 ad Annum 1540*, Louvain, 1782, p. 597, 601-602ss. Le *Concilium de emendanda Ecclesia* est un rapport commandé en 1536 par Paul III (1534-1549) sur les abus dans l'Église catholique. Il a été lu le 9 mars 1537. Il a porté principalement sur les abus fiscaux de la papauté. Le rapport confidentiel a été publié illégalement en 1538 et a connu une large diffusion. Le *Concilium de emendanda Ecclesia* n'a jamais été mis en vigueur, bien que la plupart des propositions aient été mises en œuvre par les réformes ultérieures.

[1075] Cf. Edmond MARTÈNE et Ursul DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, Paris, 1717, col. 1545

[1076] *Annalia* est le nom donné au Moyen Âge à une taxe levée par la papauté à l'occasion d'une nouvelle collation d'un bénéfice mineur et dont le montant correspondait théoriquement aux revenus d'une année de ce bénéfice, ou annates.

[1077] Le Dauphiné est une ancienne province située dans le quart Sud-est de la France actuelle. C'est fut un État, sous l'autorité des Comtes d'Albon qui prirent le titre de *Dauphins*, qui a donné au Dauphiné son nom. Cet État était une subdivision du Saint-empire romain germanique, de ses origines admises au XI^e^ siècle jusqu'à son rattachement en 1349 au royaume de France.

> « Un arrêt de notre cour de parlement, écrit-il, a ordonné qu'ils cessassent, jusqu'à ce qu'il en soit, par ladite cour, autrement décidé [….] Pour donner à cette mesure un effet perpétuel, plus large et plus plein, notre procureur royal, au concile des prélats et clergé desdits royaume et Dauphiné célèbre à Paris […]a proposé et requis que l'on ordonnât et fît de telle sorte que les exactions et oppressions dessus dites cessassent complètement et tout à fait. Sur quoi les prélats et autres ecclésiastiques, après mûres discussions plusieurs fois réitérées, ont semblablement délibéré et conclu que […] de telles oppressions et usurpations, selon Dieu et selon la conscience, ne pouvaient commodément ni ne devaient plus être tolérées. Ils nous ont donc très humblement suppliés de daigner, pour la gloire de Dieu, l'utilité publique, la conservation des libertés desdites églises du royaume et Dauphiné, y porter remède opportun, efficace et perpétuel »[1078].

Il nous semble qu'à la suite de CHARLES VI, HENRI II (1547-1559), dans son différend avec le pape Jules III (1550-1555), promulgua un édit le 3 septembre 1551 par lequel il défendait à tous ses sujets d'envoyer de l'or et de l'argent à Rome pour les matières de provision des bénéfices, des dispenses, des grâces, des bulles ou pour n'importe quel autre acte de nature administrative.[1079] D'ailleurs, bien avant cet édit, La *Pragmatique sanction de Bourges de 1438,* luttant contre ce système fiscal, avait déjà limité le nombre de ces taxes bénéficiales.

Au jugement d'Antoine VILLIEN, ces abus ne proviennent pas du principe même de la taxe à payer pour l'obtention d'une dispense. La taxe était considérée comme une modalité pratique. Elle représentait les multiples frais de bureau, de poste, ou de chancellerie. C'est en réalité une amende infligée aux délinquants ou aux personnes qui demandaient à enfreindre la loi. Elle avait pour but, d'une part, de compenser le mal fait ou à faire à l'ordre public en soutenant et en créant de bonnes œuvres[1080]. C'est ce que précisait un bref du XIX$^{e}$ siècle, *Vix nova*, du Pape Pie VII le 17 février 1809. Ce bref avait été adressé aux évêques et vicaires capitulaires des diocèses de France. Il résume les pouvoirs extraordinaires déjà accordés à l'épiscopat français. Il donne des concessions aux nouvelles demandes. Il établit l'impossibilité d'accorder la faculté de dispenser de l'empêchement de religion mixte[1081]. Un

---

[1078] Edmond MARTÈNE et Ursul DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, *op. cit.*, col. 1545.

[1079] L'Édit est publié par le parlement de Paris, le 3 septembre 1551. Voir dans Louis Théodore HÉRISSANT, *Avis aux princes catholiques, ou mémoires de canonistes célèbres*, 2$^{e}$ partie, S.l., 1768, p. 33.

[1080] Cf. Antoine VILLIEN, « Dispense », dans *DTC.*, t.IV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1911, Col. 1440. Voir aussi M. NOIROT, « Dispense », dans *CHAD*, t. III, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 889.

[1081] Pie VII, *Bref « Vix nova»* du 17 février 1809 : « *Non negleximus ecclesiasticis viris paupertate et senio confractis ac seminariis diœcesanis subsidia quæ potuimus comparare, concedentes scilicet ut in eorum utilitatem mulctæ illæ a vobis convertantur, quæ ad resarciendum aliqua ratione vulnus quod ex dispensationum matrimonialium concessione ecclesiasticæ disciplinæ infligitur, et ad matrimonia inter personas consanguinitatis vel affinitatis vinculo invicem conjunctas rariora ac difficiliora reddenda, juste ab Ecclesia*

autre texte faisait suite à ce bref, c'est celui de l'indult du 27 février 1809 du même Pontife par lequel il accordait aux évêques de France les facultés de dispenser des empêchements de mariage[1082].

Notons, au terme de cet article, que la pratique qui prescrivait qu'une compensation financière soit donnée en vue d'obtenir une dispense fut réprouvée et abolie par le Can. 1056 du *CIC/1917* :

> « Sauf une modeste prestation à titre de dépenses de chancellerie dans les dispenses accordées à des gens qui peuvent payer, les Ordinaires de lieu ou leurs officiaux, toute coutume contraire étant abolie, ne peuvent, à l'occasion d'une concession de dispense, exiger aucun émolument, à moins que cette faculté ne leur ait été donnée expressément par le Saint-Siège; s'ils exigent quelque chose, ils sont tenus à restitution ».

---

*salubriterque constitutuæ sunt.* » (Nous n'avons pas omis les subsides que nous avions pu nous procurer en faveur d'hommes d'église [des ecclésiastiques] suite à la pauvreté et à la vieillesse pour avoir perdu leur patrimoine, concédant naturellement que beaucoup de ces fonds soient convertis par vous en une utilité profitable des subsides qui ont été constitués convenablement et d'une matière stable [saine] par l'église, pour compenser par quelque gestion rationnelle un dommage infligé suite à un désistement des mariages par fléchissement de la discipline ecclésiastique, et aussi pour rendre plus difficiles et plus rares les mariages entre personnes réunies alternativement par un lien d'affinité ou même de consanguinité.) Voir Jacques Paul MIGNE, (éd.), *Theologiae cursus completus*, t. XXV, Lutetiæ Parisiorum, 1840, col.707-711.

[1082] Voir, pour de plus amples analyses des indults, l'article de M. J. PLANCHARD, « Étude des indults accordés aux évêques de France pour dispenser des empêchements de mariage », *NRT* 18, 1886, p. 384-391 ; M. J. PLANCHARD, *dispenses matrimoniales, règles à suivre pour les demander, les interpréter, les mettre à l'exécution*, Angoulême, Imprimerie de Roussaud, 1882, p. 43-52.

**Conclusion du quatrième chapitre.**

Ce chapitre avait pour objet principal la relecture de la Tradition canonique relative à la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX. Les normes canoniques dont il a été question ici sont celles du *Ius novum* recueillies dans le *Corpus iuris canonici.* Cette relecture a été conduite selon un double critère : celui de la thématique, c'est-à-dire en rapport avec le concept même de *dispensatio* et celui de quelques repères historiques sur certaines questions qui ont marqué l'histoire de l'Église catholique latine au Moyen Âge. Cette perspective montrait, une fois de plus, que la pratique de la dispense canonique est en corrélation avec les préoccupations de chacune des époques de l'histoire ecclésiastique.

Nous avons centré nos analyses autour de deux sections. La première consistait d'abord en un effort de compréhension du concept de *dispensatio* dans le *Ius novum*, c'est-à-dire dans le nouveau droit promulgué à partir de Grégoire IX et du système de réserves pontificales qui ont vu le jour durant la période dite de l'accroissement des pouvoirs du Pontife romain. Nous étions poussé, au fil des analyses, à regarder dans les décrétales pontificales publiées après GRATIEN la signification de certaines expressions déjà étudiées : *plenitudo potestatis, domini canonum, princeps legibus solutus, papa unica fons juris* et *vicarius christi*. Nous avions ainsi fait remarquer que la canonicité de ces expressions structure, dans une certaine mesure, toute l'œuvre du droit canonique médiéval et même au-delà de cette période. C'est le cas notamment de l'expression *plenitudo potestatis.*

La deuxième section était d'abord une tentative de réponse donnée à la question sur la nature du pouvoir des évêques, spécialement en matière de dispenses canoniques, dans un contexte où les pouvoirs du Pontife romain devenaient croissants. Cette question, loin d'être une simple curiosité d'un canoniste, s'inscrivait dans la logique de la cohérence de ce chapitre. Que restait-il aux évêques, au Moyen Âge, du moment où le Pontife romain s'immisçait, par lui-même ou par ses légats, dans les affaires qui, à l'origine, c'est-à-dire aux II$^{e}$ et III$^{e}$ siècles, étaient du ressort de la juridiction épiscopale ?

L'une des conséquences, semble-t-il, de l'affirmation de la *plenitudo potestatis* était sans doute le système de se réserver, de la part du Siège apostolique, les dispenses de

certaines causes dites majeures. Progressivement, ce qui relevait du pouvoir ordinaire des évêques était réservé au Pontife romain. Des causes majeures, la réserve pontificale s'étendait peu à peu aux causes pour lesquelles, dans l'Antiquité chrétienne, les dispenses étaient accordées respectivement par les évêques dans leurs diocèses respectifs, par les provinces ecclésiastiques et les conciles particuliers. Les décrétales pontificales citées à cet effet montraient ce transfert de compétences des sièges épiscopaux au Siège apostolique. Les légats pontificaux recevaient des pouvoirs plus larges dans des matières qui, d'ordinaire, relevaient de la juridiction épiscopale. Il faut d'ailleurs dire qu'avec le pouvoir suprême, ordinaire et universel du Pontife romain au Moyen Âge, le concept de juridiction épiscopale devenait pour le moins sans réelle signification canonique.

Proposer un essai de réponse à cette question, nous a ainsi conduits à analyser, par la suite, les différentes thèses de courants qui s'opposaient à la suprématie du Pontife romain et par conséquent, au système canonique de la réserve pontificale. La pratique de la dispense canonique était, parmi d'autres questions, au centre des préoccupations des uns et des autres. Au fait, nos analyses étaient centrées sur la controverse née du rapport entre la suprématie pontificale et le pouvoir des évêques en matière de dispenses canoniques.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la relecture proposée des textes des auteurs gallicans. Elle nous a montré que la question de la dispense canonique était l'une des plus discutées durant la longue période médiévale marquée par les différends entre la papauté et la royauté, entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Dans cette querelle entre le Siège de Rome et l'Église gallicane, la canonicité du concept de dispense n'est pas mise en cause, ni son importance dans la vie de l'Église. La question en discussion était centrée autour de sa pratique dans l'Église latine. À cause des réserves pontificales et n'ayant pas, pour certaines matières, un pouvoir ordinaire, les évêques devaient solliciter des facultés spéciales du Siège apostolique.

Nous avons tenu à faire remarquer que les gallicans ne rejetaient pas toute la doctrine de la plénitude du pouvoir pontifical en tant que principe de l'unité ecclésiale. Ils s'opposaient principalement à la manière dont le Pontife romain concevait l'exercice de sa juridiction universelle, tant sur le plan spirituel que sur celui temporel. Dans leurs recherches

d'autonomie vis-à-vis du Saint-Siège, les gallicans s'appuyaient sur l'indépendance du pouvoir régalien qu'il fallait préserver et sur la juridiction épiscopale qu'il fallait rétablir selon l'ancienne et antique tradition de l'Église.

Ils trouvaient dans le concile de Constance et celui de Bâle des arguments pour soutenir leurs théories. Avec le concours des penseurs parisiens, le gallicanisme s'était constitué en une vraie doctrine de l'Église gallicane. Les publications de la Pragmatique Sanction de 1438 et des Quatre Articles de l'Assemblée du clergé en 1682 étaient des moments importants pour la mise en pratique de leurs thèses. Malgré les nombreuses tentatives du Saint-Siège de réaffirmer sa suprématie sur l'Église universelle[1083], à travers les bulles, l'organisation des conciles généraux et particuliers et aussi à travers la signature des concordats, les gallicans continueront à promouvoir la théorie de l'autonomie de leur Église vis-à-vis du Saint-Siège.

L'histoire de la longue période des discordes entre l'Église et l'État est très complexe. Plusieurs questions que les historiens pourront juger importantes pour saisir cette complexité n'ont pas particulièrement retenu notre attention. Ces questions, soit ne répondaient pas à l'objectif fixé dans ce chapitre, soit ne nous donnaient pas des renseignements suffisants sur l'objet de notre recherche. Celles qui ont été citées à titre illustratif avaient pour but de montrer le lien entre la dispense canonique et l'histoire de l'Église catholique latine.

De même, il n'était pas possible de donner des explications détaillées sur les courants de contestation de la pratique de la dispense canonique au XIV$^{e}$ siècle, ni d'analyser systématiquement les thèses des auteurs auxquels ils se réfèrent. Nous nous sommes limités, dans une large mesure, au gallicanisme. Ce dernier était, à notre humble avis, le courant le plus important et le plus puissant d'entre eux.

Notre étude nous a amenés à constater que la Tradition canonique relative à la pratique de la dispense à partir du *liber Extra* de Grégoire IX est marquée par l'influence

[1083] Le couronnement de cette œuvre trouve son expression dans la constitution *Pastor Æternus* proclamée solennellement par le Pape Pie IX. Cf. *infra*, p. 353 et 523.

grandissante du Siège pontifical dans le gouvernement tant de l'Église universelle que des Églises locales. Il nous semble que le besoin de préserver l'intégrité de la foi chrétienne, dont l'Église revendique le rôle de gardienne face aux tendances hérétiques et schismatiques justifiait le centralisme romain.

**Conclusion de la deuxième partie.**

Cette deuxième partie s'était assignée comme but de répondre à la question relative au statut canonique ou, mieux, à la canonicité du concept de *dispensatio* dans la Tradition canonique de l'Église catholique latine. Rappelons que la réflexion a été conduite en deux moments : elle a porté premièrement sur la recherche, dans le *decretum gratiani*, des éléments essentiels qui, repris par les Décrétistes, constituent la base de la canonicité du concept de *dispensatio* ; deuxièmement, elle a été centrée sur la relecture des normes promulguées après GRATIEN.

La dispense ecclésiastique fréquemment utilisée par les auteurs latins devait évoluer, face au droit romain solidement constitué, en concept pleinement juridique et donc canonique. Il devait répondre à certaines exigences de la science du droit médiéval en général. Elle ne devait pas continuer à être une simple pratique soumise au gré des autorités compétentes pour l'accorder. Elle ne devait pas non plus continuer à être un simple relâchement de la rigueur de la loi fondé sur la bienveillance et sur le maintien ou le rétablissement de l'ordre public.

Nous avons alors cru bon d'interroger la collection de GRATIEN, comme cela fut le cas au deuxième chapitre de la partie précédente. Cette collection est l'une des œeuvres majeures du droit canonique médiéval. Le Moyen Âge est considéré comme une période cruciale de l'histoire du droit en général et de celle du droit canonique en particulier. C'est au Moyen Âge que la législation canonique prend forme, non seulement pour l'utilité de la réforme commencée par Grégoire VII, mais aussi pour le besoin du gouvernement ecclésiastique. Il était ainsi nécessaire, face aux abus, de trouver les voies d'une unité législative. Or, celle-ci ne pouvait être possible qu'en rétablissant non seulement les textes regroupant les canons, les décrétales, les décisions conciliaires et synodales, mais aussi l'observance stricte des normes qui s'y trouvent. Ne pouvant pas prévoir tous les cas de figure auxquels la loi canonique pouvait se référer, le législateur était amené à prévoir, à côté de son observance stricte et rigoureuse, quelques clauses d'adoucissement.

GRATIEN nous a donc servi de guide pour dégager ces éléments essentiels dans le domaine du droit médiéval. Alors que chez les premiers auteurs latins, notamment chez YVES

de Chartres, le caractère canonique de la dispense est mêlé à des notions de morale et de charité chrétienne, le *Decretum gratiani* fait découvrir, à travers les *Causes* et les *Distinctions*, les éléments de sa canonicité. Or, malgré cela, la dispense chez GRATIEN ne s'éloigne nullement de la notion de miséricorde. Il faudra attendre les gloses des Décrétistes et glosateurs, RUFIN, JEAN Le Teutonique et HUGGUCIO pour que la définition de la dispense canonique, son objet, soient plus ou moins précisés. Les causes pour lesquelles elle est accordée demeurent liées au domaine du public, c'est-à-dire à la nécessité ou à l'utilité de l'Église. La recherche du salut individuel n'est pas encore clairement évoquée. YVES de Chartres n'y fera qu'une simple allusion. Il ne l'évoquera que dans l'ordre du possible.

À n'en pas douter, le point le plus déterminant dans le processus de la canonicité de la dispense devait être celui de préciser la notion de l'autorité qui dispense. De toute évidence, cette question a occupé les esprits jusqu'aux codifications du XX$^{e}$ siècle.

Avec le pontificat de Grégoire VII et la montée en puissance du rôle du Siège apostolique dans l'organisation de l'Église catholique latine, le Pontife romain bénéficie du pouvoir de juridiction universelle. En renforçant cette conception, Innocent III et ses successeurs vont se réserver non seulement les causes majeures, mais aussi les autres causes que nous avons eu l'occasion d'évoquer. La dispense canonique devenait, pour ainsi dire, l'un des concepts de l'affirmation de la juridiction universelle du Souverain pontife.

Qu'en est-il de la pratique actuellement observée dans l'Église catholique latine ? La législation Pio-bénédictine qui est la codification de cette longue Tradition décrite dans cette partie n'est plus en vigueur. Il nous faut interroger la pratique relative à la dispense canonique qui a cours aujourd'hui et qui, nous semble-t-il, vient d'une Tradition révisitée. Le second concile du Vatican ne doit-il pas être considéré comme un moment clé de cette Tradition ? Ce concile ne propose-t-il pas un cadre de réflexion qui permet un dépassement du contexte conflictuel dans lequel la dispense canonique, concept et pratique, s'était enlisée pendant de nombreux siècles. C'est ce qu'il faut tenter de vérifier.

# Troisième Partie

## La dispense canonique : une tradition revisitée au concile Vatican II et par la codification latine de 1983.

La tradition canonique autour de la dispense, précédemment esquissée, s'inscrivait dans un contexte conflictuel qui opposait, d'une part, le Siège de Rome et le pouvoir séculier et, d'autre part, l'exercice de la *plenitudo potestatis* par les Pontifes romains et le pouvoir des évêques, aussi bien dans l'Église universelle que dans leurs Églises particulières respectives. Cette tradition canonique était marquée, en grande partie, par une recherche de la détermination de la nature canonique de la dispense : son objet, son contenu, sa spécificité et ses auteurs[1084].

Durant plusieurs siècles, au sein même de l'Église comme dans ses relations avec les communautés civiles, la dispense canonique, lieu de l'exercice du pouvoir et de l'autorité, était au cœur des préoccupations, tant des praticiens du droit étatique et des canonistes que des théologiens et des pasteurs. Lieu de l'exercice du pouvoir et de l'autorité, systématisé davantage au Moyen Âge jusqu'au XX$^{e}$ siècle, la dispense canonique était l'une des institutions des législations ecclésiale et civile au travers de laquelle les Pontifes romains et les princes séculiers ont montré leur puissance, tant sur l'Église universelle et les Églises particulières que sur les sociétés civiles.

Sans épuiser la problématique relative à la dispense canonique jusqu'à la veille de la célébration du second concile du Vatican, les cas auxquel nous nous sommes référé, tant sur le plan de l'histoire du concept de dispense que sur sa pratique ou sur ses modalités d'application dans l'Église latine, sont représentatifs de certaines préoccupations qui ont été débattues depuis le Moyen Âge et dont le Code Pio-bénédictin est la synthèse.

Depuis la promulgation du Code de droit canonique de 1983, ce Code Pio-bénédictin de 1917 n'est plus en vigueur dans l'Église catholique latine. Une analyse attentive de certains canons en vigueur en 2016 nous permet de comprendre que la normative de 1983 est, dans une certaine mesure, une forme canonique de la doctrine du second concile du Vatican. Ce dernier est donc une composante incontournable dans l'analyse des canons de l'actuel Code de droit canonique en général et de l'institution de la dispense en particulier.

[1084] La tradition canonique dont il est question ici est celle que nous avons analysée dans les deux premières parties de la présente thèse. Elle est principalement celle que l'Église catholique latine a tenté d'inscrire dans la pratique de la dispense depuis la rupture, en 1054, entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople, Orthodoxe.

S'inscrivant dans une tradition ecclésiastique et conciliaire, le second concile du Vatican est, à notre avis, non seulement l'aboutissement d'une longue histoire repensée[1085] mais aussi un moment déterminant pour une réflexion renouvelée, tant sur les plans ecclésiologique et théologique que sur le plan canonique. Cet événement du XX^e^ siècle doit ainsi être considéré, au XXI^e^ siècle, comme l'un des points de départ de toute recherche canonique de 1965 à 2016.

Il se révèle, à la lecture attentive des Constitutions et Décrets du second concile du Vatican, un recours, de la part des pères conciliaires, aux sources scripturaires et patristiques[1086]. Cette volonté de solliciter les anciennes sources de la tradition de l'Église ouvre, pour ainsi dire, les perspectives d'une nouvelle herméneutique pour l'écriture conciliaire à Vatican II. Pourquoi ce retour à l'Antiquité chrétienne ? Est-ce pour consulter un christianisme anté-constantinien et anté-théodosien, pour tenter de dégager l'être ecclésial des affres de l'étatisme ? La présente thèse ne pourra pas participer à cette clarification à propos de laquelle notre directeur de thèse a souhaité nous rendre plus attentif car nous devons nous en tenir à notre sujet de recherche. À Vatican II et depuis lors, toutes les institutions de la législation canonique ont été et sont encore concernées. Sans que notre thèse ne reçoive mission de répondre à cette grande question, elle est toute imprégnée de cet enracinement patristique voulu par les rédacteurs du concile Vatican II. C'est dire que, sur le fond des discussions conciliaires, la dispense canonique acquiert une orientation qui tient compte de la nouvelle donne théologique et ecclésiologique, avec ce retour aux sources patristiques.

---

[1085]Cf. Hermann Josef POTTMEYER, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Églises après Vatican II* : *dynamisme et prospective. Actes du colloque international organisé par l'Institut des sciences religieuses de Bologne*, Paris, Éd Gabriel Beauchesne, 1981, p. 91-116.

[1086] Dans une étude présentée au Colloque organisé en 1986 par l'École française de Rome, *L'ecclésiologie patristique et Lumen Gentium*, Charles PIETRI fait écho à la reprise des textes de la tradition de l'Église : « Un lecteur, plus habitué à la lecture des Pères qu'à celles des traités classiques, reconnaissait, dans les images, dans les thèmes, dans les mouvements même de la Constitution (*LG.*), la force neuve et familière d'une ecclésiologie qui, au-delà des schémas habituels, s'enracine dans l'antique tradition. » Voir Charles PIETRI « L'ecclésiologie patristique et *Lumen Gentium* », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza*, Rome 28-30 mai 1986, Ecole française de Rome 1989, p.512. Pour ne prendre que l'exemple de cette Constitution, Charles PIETRI propose une statistique qui montre clairement ce recours à la tradition de l'Église. Les emprunts à la patristique occupent une place particulière, dix-huit fois plus importants que dans le schéma *De Ecclesia* du premier concile du Vatican. Pour lui, « La Constitution démontre une imprégnation des images de la littérature antique au point d'en refléter parfois l'esprit, même quand il ne cite pas expressément les textes. », *Idem*, p. 516.

Sur le second concile du Vatican, limitons-nous, pour l'instant, à quelques repères historiques qui sont en lien avec l'institution de la dispense canonique. Le 25 janvier 1959, trois mois après son élection, Jean XXIII (1958-1963), depuis la basilique romaine Saint-Paul-hors-les-Murs, annonce trois événements importants. L'un concerne l'Église locale de Rome, la célébration du Synode du diocèse de Rome, et les deux autres concernent l'Église catholique universelle, la tenue du concile œcuménique et son projet de réviser le Code de droit canonique de 1917. Ces travaux de révision ne seront perceptibles que le 28 mars 1963 avec la création de la commission ad hoc composée de cardinaux.

Jean XXIII veut un renouveau de toute l'Église, y compris avec une mise à jour des institutions que Paul VI débutera et que Jean-Paul II codifiera en 1983 et 1990 en partie. Dans la Constitution *Sacræ disciplinæ leges*[1087] par laquelle Jean-Paul II promulgue le Code de droit canonique de 1983, le Pontife romain écrit :

> « […] Et si l'on pose la question de savoir pourquoi Jean XXIII a senti la nécessité de réformer le Code en vigueur, on peut en trouver la réponse dans ce Code même, promulgué en 1917. D'ailleurs, il y a encore une autre réponse et elle est décisive : c'est que la réforme du Code de droit canonique avait été nettement voulue et demandée par le concile lui-même, car celui-ci avait consacré à l'Église la plus grande attention… Donc, le nouveau Code publié aujourd'hui requérait forcément le travail préalable du concile ; et bien qu'il ait été annoncé en même temps que l'Assemblée conciliaire, il n'est venu chronologiquement qu'ensuite, car les travaux qu'il fallait pour le préparer, devant s'appuyer sur le concile, ne purent commencer qu'après la fin du concile. Si Nous remontons par la pensée au début de ce long cheminement, c'est-à-dire à ce 25 janvier 1959, et à la personne même de Jean XXIII, promoteur de la révision du Code, Nous devons reconnaître que ce Code est né d'une même et unique intention, celle de restaurer la vie chrétienne. C'est d'ailleurs bien de cette intention que toute l'œuvre du concile a tiré ses lois et son orientation […] »[1088]

Par ailleurs, nous savons qu'à la fin du second concile du Vatican plusieurs documents à caractère canonique seront publiés pour pallier les carences du droit, dans l'attente du nouveau Code. Sur l'institution de la dispense canonique, à la surprise générale et sans attendre ni la fin des travaux du concile, supposés comme préalablement nécessaires pour la révision du Code de droit canonique de 1917, ni même la promulgation de ce nouveau Code attendu, Paul VI (1963-1978), successeur de Jean XXIII, publie plusieurs textes ayant trait aux pouvoirs et aux compétences des évêques aussi bien dans leurs diocèses respectifs que dans leurs rapports avec le Siège de Rome. Nous pensons principalement à trois de ces

---

[1087] Jean-Paul II, « Constitution Apostolique *Sacræ disciplinæ leges* », *DC*, t. LXXX/1847, 1983, p. 244-247.
[1088] *Idem*, p. 245.

Motu proprio[1089] : *Pastorale munus* du 30 novembre 1963[1090], *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966[1091] et *De episcopalis potestatis* du 2 mai 1967[1092]. Le premier concède aux évêques résidentiels, c'est-à-dire aux évêques diocésains, ainsi qu'aux ordinaires, des facultés et des privilèges.[1093] Le deuxième reconnaît aux évêques diocésains le pouvoir de dispenser des lois générales ou universelles[1094]. Le troisième, tout en réservant au Pape certaines dispenses, reconnaît aux patriarches, aux archevêques majeurs, aux légats du Pontife romain et aux hiérarques de l'Église Orientale, le pouvoir d'accorder des dispenses des lois universelles[1095]. Ces textes sont importants dans le régime de la dispense canonique jusqu'alors observé dans l'Église universelle, celui du Code Pio-bénédictin. Ces trois Motu proprio modifiaient très sensiblement la normative existante.

L'insistance avec laquelle le Pape résout l'épineuse question de la dispense canonique est à souligner. Les Motu proprio précités sont sans doute liés aux nombreuses discussions et préoccupations soulevées avant et pendant la célébration du second concile du Vatican par les prélats eux-mêmes, par les théologiens de tout bord et par les canonistes. Ces trois publications pontificales ne sont-elles pas des mesures destinées à résoudre les difficultés constatées dans la pratique de la dispense canonique ? N'expriment-elles pas plus fondamentalement le besoin de réformer la pratique législative existante ?

---

[1089] Le *Motu proprio*, étant une lettre apostolique résultant de l'initiative personnelle du Pontife romain, constitue la source la plus commune, au XX^e^ et XXI^e^ siècles, de la législation canonique, après le Code lui-même, à moins que le Pape ne donne plus de solennité en promulguant une Constitution apostolique. De nature législative, le *Motu proprio* vise l'Église dans son ensemble. Au cours de la période qui a suivi le deuxième concile du Vatican, quelques cinquante *Motu proprio* ont été émis. Ils apportaient tous quelques modifications à la législation en vigueur. Avant la promulgation du Code de 1983, ces *Motu proprio* constituaient l'une des sources majeures de la législation de l'Église. Cf. Francis G. MORRISEY, *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, traduction établie par Marie-Paule COUTURIER, Faculté de droit canonique , Université Saint-Paul, Ottawa, 1992, p9-10. La lecture attentive des notes auxquelles renvoie le *Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1989, illustrent clairement comment la substance des divers *Motu proprio* postconciliaires a été incorporée à la nouvelle législation de 1983.

[1090] Paul VI, « Motu proprio *Pastorale munus* du 30 novembre 1963 », *DC.*, t. LXI/1415, 5 janvier 1964, col. 10-14.

[1091] Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* », *DC.*, t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1249-1254.

[1092] Paul VI, « Motu proprio *De episcopalis potestatis* », *AAS.*, t. LIX, 1967, p. 385-390 ; *DC.*, t. LXIV/1495, 4 juin 1967, col. 985-988.

[1093] Annexe IV.

[1094] Annexe V.

[1095] Annexes VI.

Sans doute, pour Paul VI et les pères conciliaires, la pratique de la dispense canonique des lois générales devenait problématique en raison des évolutions structurelles que le monde a connues au cours du XX^e^ siècle. Ces évolutions pouvaient inspirer aux institutions ecclésiastiques de nouvelles orientations réformatrices de la vie ecclésiale. Cela atteste, une fois de plus, que les différentes approches relatives au régime et à la pratique de la dispense peuvent porter les marques des époques auxquelles l'Église est confrontée[1096].

Afin de répondre à l'évolution du contexte, les pères conciliaires à Vatican II situaient leurs analyses dans le cadre d'un vaste *aggiornamento* de l'Église. C'est dire que l'étude de la dispense doit être envisagée en tenant compte de l'ensemble de la réforme initiée par Vatican II. Existe un corollaire avec les nouvelles orientations conciliaires sur le rapport à établir entre la doctrine de l'épiscopat et la primauté juridictionnelle pontificale, sur le rôle de l'évêque dans le gouvernement de l'Église universelle et dans l'Église particulière. Le statut et le régime canoniques de la dispense voient leur évolution dépendre de l'approfondissement de la théologie de l'épiscopat.

En modifiant partiellement la matière canonique relative au statut et au régime de la dispense, Paul VI introduisait des éléments nouveaux dans le statut de l'évêque en général et de l'évêque diocésain en particulier ; mais aussi dans le statut des autres autorités canoniques. Nous pensons ici, par exemple, à ceux qui, selon le canon 198, §1 du *CIC/1917*, sont équiparés à l'évêque diocésain[1097]. Nous pensons aussi aux supérieurs majeurs des instituts religieux et sociétés de vie consacrée de droit pontifical. Ces éléments nouveaux apportés par les Motu proprio *Pastorale munus*, *De episcoporum muneribus* et *De episcopalis potestatis* de Paul VI ne sont-ils pas déjà constitutifs de ce qu'il conviendrait d'appeler la période de la redistribution des compétences dans l'Église, entre le Saint-Siège et les évêques diocésains ; entre le Saint-Siège et les autres Ordinaires ? En tout cas, par rapport à l'ancienne discipline canonique, ces éléments nous mettent en présence d'un processus de rééquilibrage des compétences par rapport à la normative tridentine et post-tridentine spécialement. Un regard,

---

[1096] Ce qui est dit de la dispense canonique ici est probablement valable pour toute la loi canonique. La Constitution Apostolique de Jean-Paul II du 25 janvier 1983, *Sacræ disciplinæ leges* le dit en ces termes : « Au long du siècle, l'Église catholique a, de façon habituelle, réformé et rénové les lois de la discipline canonique pour que celles-ci, en pleine fidélité à son divin fondateur, s'adaptent à la mission de salut qui lui a été confiée. ». Jean-Paul II, « Constitution Apostolique *Sacræ disciplinæ leges* », *DC*, t. LXXX/1847, 1983, p. 244.

[1097] Les abbés et prélats *nullius*, les administrateurs apostoliques, les vicaires et préfets apostoliques.

même partiel, sur la législation canonique latine codifiée que Jean-Paul II promulgue en 1983 montre que l'un des aspects vraisemblables de ce rééquilibrage est la réduction sensible des cas de dispenses réservées au Pontife romain.

Cet équilibre à rétablir dans les compétences entre les autorités canoniques n'est-il pas une manière, pour l'Église catholique latine, de repréciser le lien entre l'universel et le particulier, entre la norme commune et les lois particulières ? Ce lien est d'autant plus important qu'il rejoint une dimension essentiellement ontologique. Celle-ci considère l'être humain baptisé, c'est-à-dire le fidèle, comme géographiquement situé, avec sa culture et ses limites. Pour sa pertinence, la norme universelle a intérêt à honorer de manière plus ajustée ce lien qui lui permet de tenir compte du contexte socioculturel de chaque portion du peuple de Dieu, contexte culturel qui conditionne chaque Église particulière quant à son identité spécifique.

Il est vrai que les Codes de droit canonique de 1917, 1983, 1990, comme droits universels, donnent des normes générales valables pour tous les fidèles de l'Église catholique. Cependant, ces codifications ont risqué et risquent de ne pas assez tenir compte des problèmes auxquels sont confrontés les fidèles dans leurs Églises particulières. La législation canonique doit donc toujours mieux considérer la vie ecclésiale locale comme partie intégrante de la catholicité de l'Église universelle. Cela n'est possible que si l'Église particulière est considérée dans toute sa richesse théologique et ecclésiologique comme il est dit d'ailleurs au canon 369 du *CIC/*1983 : Église particulière dans laquelle et à partir de laquelle l'Église catholique une et unique se dévoile pleinement[1098]. Donc, le lien à mieux cultiver entre l'universel et le particulier est, pour l'Église, une manière d'échapper à la juridicisation désincarnée de la loi canonique, au juridisme ou au formalisme juridique, ne considérant que la lettre de la loi et non l'esprit qui s'en dégage, ni l'identité du contexte qui reçoit la loi canonique.

[1098] « Le diocèse est la portion du peuple de Dieu confiée à un Évêque pour qu'il en soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son pasteur et rassemblée par lui dans l'Esprit Saint par le moyen de l'Évangile et de l'Eucharistie, elle constitue une Église particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. » Voir *CD.* 11, 1.

Nous pensons que, en ce qui concerne le statut, le régime et la pratique de la dispense de la loi canonique en général et même de la loi canonique universelle, une étude doit être menée sur la nature de la charge épiscopale, sa reconsidération et sa revalorisation au second concile du Vatican. Cette réflexion ouvre des perspectives nouvelles, c'est-à-dire d'une compréhension plus constructive de la dispense des lois canoniques générales. Il faut donc dire que les principes juridiques à eux seuls ne suffisent pas à expliquer les changements actuellement observés quant à la nature, au statut, au régime et à la pratique de la dispense dans l'Église catholique latine. Ils ne suffisent pas, par exemple, à déterminer les pouvoirs qui reviennent à l'évêque pour accorder des dispenses dans tel ou tel cas d'espèce. Plusieurs présupposés, aussi bien théologiques, ecclésiologiques que sociologiques, doivent être pris en compte lorsqu'est abordée, au XXI^e^ siècle, la question de la pratique de la dispense canonique[1099].

Il nous semble donc que trois axes peuvent interroger cette réflexion de la canonicité de la dispense, son statut et la légitimité de sa pratique dans l'Église après le second concile du Vatican. Ces axes sont principalement d'ordre théologique, ecclésiologique et canonique.

Sur le plan théologique, la place reconnue à l'ordre épiscopal fait de l'évêque une source ontologique, ici sacramentelle, de la gouvernance de l'Église universelle. La présente thèse n'a pas pour objet le rapport théologico-canonique entre l'évêque de chaque diocèse et le Pape, Évêque de Rome. Nous renvoyons aux études sur l'évolution des rapports entre l'Ordre et juridiction, notamment à la thèse de Laurent VILLEMIN, avec les étapes récentes que sont Vatican II et le Code de 1983[1100]. Les différents documents publiés pendant et après le second concile du Vatican permettent de dégager la nouveauté introduite dans la doctrine théologique, notamment celle sur la place de l'évêque dans la structure hiérarchique de l'Église latine aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. Ces documents sont, par exemple, les Constitutions et les décrets du second concile du Vatican, les Motu proprio des différents pontifes romains postconciliaires, comme ceux cités ci-dessus, les exhortations post synodales, les directoires de la congrégation pour les évêques, les Codes de 1983 et de 1990 de droit canonique.

---

[1099] Cf. Josef LEDERER, « Die Neuordnung des dispensrechtes », *AfkKR*, 135, 1966, p. 417.
[1100] Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction,* Paris, Éd. du Cerf, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 228), 2003.

Sur le plan ecclésiologique, la nouvelle vision esquissée au second concile du Vatican appelle l'Église à une autre configuration de rapport entre l'autorité hiérarchique et l'ensemble de la communauté des croyants. L'Église n'est plus perçue seulement sous son aspect pyramidal et hiérarchique, mais comme pleine communion hiérarchique de tous les fidèles. Elle est le peuple de Dieu dont le Christ est la Tête. Cette configuration plus ecclésiale et moins administrative sur les plans ecclésiologique et canonique ne peut pas ne pas concerner la dispense. En effet, comme le rappelle le Colloque de Paris de novembre 2012, « Nature, grâce et droit canonique », Vatican II et la codification de 1983 insistent, non seulement sur l'obéissance théologale, mais aussi sur la miséricorde et le rapport entre guérison et conversion chrétienne[1101]. Existe sans doute une synergie entre rapports des pouvoirs et dispense canonique à chaque étape de l'histoire de l'Église catholique ; ce qui influence la notion de gouvernement de l'Église dans sa catholicité. La dispense canonique est l'une des institutions du gouvernement ecclésiastique.

Sur le plan canonique, certains principes, donnés à la commission chargée de la révision du Code Pio-bénédictin, mettent en lumière des notions qui, à cause des différents conflits dont l'analyse a été évoquée dans la présente thèse, précisément dans la partie précédente, s'éloignaient en quelque sorte de la réflexion sur la dispense canonique. Ce sont les cas des notions du salut et de soin pastoral des âmes, ainsi que de bien des fidèles qui, remises explicitement à l'honneur en tant que règles suprêmes de toute l'action pastorale, guident l'élaboration de la législation de 1983. Ce sont aussi les cas des notions d'équité, de justice, de charité, de tempérance, de modération, qui devaient, depuis 1959-1983, davantage inspirer l'action des autorités canoniques. Il nous faut aussi citer le principe de subsidiarité qui, bien que considéré, jusqu'à un certain point, comme un principe socio-économique, trouvera une application dans la communauté ecclésiale, même si elle souffre encore d'ambigüité, ce que rappela Jean-Paul II. Toutes ces notions mises davantage en valeur depuis Jean XXIII nous révèlent la finalité même de la dispense canonique.

Ces trois axes constituent l'essentiel de nos propos dans cette troisième partie de la présente thèse. Nous proposons une subdivision en deux chapitres. Le premier sera centré sur les éléments de la canonicité de la dispense. Il s'articule autour de la doctrine du second

[1101] Jean-René KIEDI Kionga, « Canonicité et moralité de la dispense », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 207-223.

concile du Vatican relative à la notion d'épiscopat et autour du principe de subsidiarité. Ces notions, c'est-à-dire l'épiscopat et la subsidiarité ecclésiale, contribuent à la compréhension de la nature de la charge de l'évêque et de son exercice dans l'Église latine et, par conséquent, de son autorité en matière de dispenses canoniques.

Les changements observés au cours du XX^e^ et XXI^e^ siècle, quant au statut, au régime et à la pratique de la dispense canonique dépendent, en grande partie, des orientations données par le second concile du Vatican. Le pouvoir du Pontife romain sur les questions des dispenses canoniques ayant été rappelé dans la partie précédente[1102], ce chapitre portera essentiellement sur la compétence de l'évêque diocésain dans son Église particulière et sur celle des autres autorités canoniques. Selon cette démarche, nous ne pouvons pas éviter la question du rapport entre la primauté de juridiction universelle du Pontife romain et la juridiction épiscopale locale. C'est dans ce rapport, croyons-nous, que réside une certaine nouveauté, quant à la pratique de la dispense, à consulter aussi bien le second concile du Vatican que le Code de droit canonique latin de 1983. C'est dans ce rapport qu'il nous faut chercher les éléments d'une certaine redistribution des compétences que nous avons évoqués précédemment. Car, parler de la notion de juridiction telle qu'elle s'exprime dans la nouvelle vision de l'Église conciliaire et codificatrice de 1959 à 1983, c'est en même temps redéfinir les compétences des autorités canoniques qui peuvent accorder des dispenses dans l'Église catholique, ici latine.

---

[1102] Le Décret *Christus Dominus* du second concile du Vatican sur la charge pastorale des évêques dans l'Église apporte des éléments essentiels sur le pouvoir pontifical : « … Dans cette Église du Christ, le Pontife romain, comme successeur de Pierre, à qui le Christ confia la mission de paître ses brebis et ses agneaux, jouit, par institution divine, du pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel pour la charge des âmes. Aussi bien, en sa qualité de pasteur de tous les fidèles, envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacune des Églises, il possède sur toutes les Églises la primauté du pouvoir ordinaire. » *CD.* 2. Voir aussi *LG*. 18 ; 20 ; 22 ; 23, n°3-4 ; *OE*. 3 ; *UR*. 2. Les Can. 331, 332 et 333 du Code de droit canonique de 1983 donnent une description du pouvoir et de la charge du Pontife romain : « L'Évêque de l'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du Collège les Evêques, Vicaire du Christ et Pasteur de l'Église tout entière sur cette terre; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement ».(Can. 331) ; « Le Pontife Romain obtient le pouvoir plénier et suprême dans l'Église par l'élection légitime acceptée par lui, conjointement à la consécration épiscopale. C'est pourquoi, l'élu au pontificat suprême revêtu du caractère épiscopal obtient ce pouvoir dès le moment de son acceptation. Et si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, il sera ordonné aussitôt Évêque ». (Can. 332, §.2) ; « En vertu de sa charge, non seulement le Pontife Romain possède le pouvoir sur l'Église tout entière, mais il obtient aussi sur toutes les Églises particulières et leurs regroupements la primauté du pouvoir ordinaire par laquelle est à la fois affermi et garanti le pouvoir propre ordinaire et immédiat que les Evêques possèdent sur les Églises particulières confiées à leur soin ». (Can. 33, §.1)

Le deuxième chapitre sera celui de l'analyse des éléments de la moralité de la dispense canonique. Ce chapitre répondra à une double préoccupation, celle du fondement et celle de la finalité de la dispense canonique. Il sera question de proposer une analyse qui, partant des principes de la rédaction des canons du Code de 1983, tente d'expliquer la réforme relative au statut, au régime et à la pratique de la dispense. En effet, comme dit auparavant, il nous semble qu'il ne faut pas, dans une réflexion canonique, s'arrêter à la lettre de la loi. Encore faudra-t-il comprendre l'esprit qui s'en dégage. La loi n'est pas une fin en soi. Toute loi a une finalité et un bien à atteindre. Celui-ci éclaire son application dans sa double dimension, celle d'une observance rigoureuse à proposer et celle de l'adoucissement de sa rigueur à prévoir dans le cas d'une nécessité suffisamment fondée. S'arrêter à la lettre de la loi, c'est enfermer la volonté du législateur dans les limites de ce qui est dit. Il ne s'agit pas ici de promouvoir, à tous points de vue, une interprétation extensive de la loi. Nous savons que, dans toute législation, certaines normes exigent une interprétation stricte, c'est-à-dire restrictive selon la fin à atteindre. Cela relève d'une mesure de prudence.

Dans ce second chapitre, il s'agira de contribuer à préciser, à partir des principes de la rédaction du Code de droit canonique latin de 1983, la notion de bien des fidèles. Comment en effet donner au concept, au statut, au régime et à la pratique de la dispense canonique une justification positive et un fondement qui soient en conformité avec le but ultime de toute action de l'Église, le salut des âmes ?

# Chapitre cinquième
## Éléments de la canonicité de la dispense en droit positif.

Nous proposons, dans ce chapitre, une analyse autour de deux notions qui, nous semble-t-il, ont contribué, théologiquement et canoniquement, au renouveau du statut, du régime et de la pratique de la dispense après le second concile du Vatican. Ce sont les notions sur la sacramentalité de l'épiscopat et sur une subsidiarité ecclésiale. L'un est un principe théologique qui, à y regarder de plus près, influe sur la vision ecclésiologique de l'Église et l'autre est un principe de la philosophie sociale qui, appliqué à la communauté ecclésiale, peut exprimer une manière particulière de coopération dans l'exercice du pouvoir à divers degrés du gouvernement ecclésiastique. Ces deux notions nous paraissent importantes pour apprécier la tradition de la dispense canonique dans l'Église latine conciliaire et postconciliaire. Elles nous mettent, non seulement en présence d'une construction progressive de la tradition canonique, mais aussi nous permettent de mieux comprendre les questions résolues et à résoudre depuis l'entrée en vigueur du droit canonique positif de la dispense. Cette section se propose donc, dans un premier temps, de faire une évaluation théologique et canonique du statut de l'évêque postconciliaire. Elle s'attachera, dans un second temps, à définir l'un des principes qui, comme dit auparavant, nous semble contribuer à repréciser le système du gouvernement canonique : le principe d'une subsidiarité ecclésiale.

## Section première
## Fondements de la canonicité de la notion de dispense postconciliaire.

À l'annonce de la tenue du concile par Jean XXIII, beaucoup d'évêques, théologiens, canonistes et laïcs avaient espéré que le second concile du Vatican parachèverait l'œuvre du Vatican I qui était restée inachevée[1103]. Le souhait le plus ardent était celui de donner à l'Église catholique des constitutions dogmatiques sur l'épiscopat et sur l'Église. Celles-ci devraient donc repenser le rapport entre la primauté pontificale et le reste du corps ecclésial. Évêques, théologiens, canonistes, chercheurs ecclésiaux de tous bords ainsi que des laïcs espéraient, disent les chroniqueurs, que le second concile du Vatican élaborerait une véritable théologie de l'épiscopat qui soit en mesure d'équilibrer l'enseignement du premier concile du Vatican sur la primauté de l'Évêque de Rome, l'exercice de son magistère infaillible, son pouvoir et le statut des évêques dans l'Église. Cet effort chercherait à sortir de son isolement la primauté en situant l'Évêque de Rome à l'intérieur du collège des évêques[1104]. Cet équilibre à trouver dans les pouvoirs[1105] fait partie intégrante de la réflexion sur la dispense canonique.

---

[1103] « En notifiant, le 20 octobre 1870, «la suspension» du Concile «jusqu'à des temps plus propices», Pie IX invoquait les circonstances : la guerre franco-prussienne qui contraignait nombre de pères à demeurer dans leur diocèse, surtout, après le rappel des troupes françaises, la perte des derniers restes du patrimoine de Saint-Pierre, contre laquelle le pape émettait une première protestation vigoureuse : l'attaque contre la Porta Pia privait l'assemblée de «la liberté et de la tranquillité» nécessaires à ses débats. C'était sans doute la raison principale; la même question romaine constituera encore l'obstacle essentiel à la volonté de reprendre le Concile exprimée par Pie XI, au début de son pontificat ». Voir Jacques GADILLE, « Vatican I, concile incomplet ? », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza*, Rome 28-30 mai 1986, Rome, Ecole française de Rome 1989, p.33-45. (Voir p. 33). François JANKOVIAK, « Vatican I (concile) (1869-1870) », dans *Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège,* sous la direction de Christophe DICKÈS, avec la collaboration de Marie LEVANT et Gilles FERRAGU, Paris, Robert Laffont (Coll. *Bouquins*), 2013, p. 995-999 (surtout la p. 998). On peut aussi lire à ce sujet : Roger AUBERT, *Vatican I*, Paris, Éd. de l'Orante, (Coll. *Histoire des conciles œcuménique*, n°12), 1964, 341 p.

[1104]Cf. Gilles ROUTHIER, « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), *Le ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr. Guy HERBULOT,* Paris, Cerf, 2001, p. 49.

[1105] Il ne serait pas juste de croire que la recherche de cet équilibre n'a commencé qu'avec le second concile Vatican II. Gilles ROUTHIER fait remarquer que, dès avant l'annonce du concile, la théologie de l'épiscopat tentait de se renouveler, même si les entreprises en ce sens demeuraient encore limitées. Cf. *Ibidem*. Au cours de la phase antépréparatoire, la préoccupation de requalifier l'épiscopat s'affirmait à travers les *vota* et *consilia*. Sur les *vota* et *Concilia* les propositions des Congrégations de la Curie romaine, voir par exemple *Acta et documenta* des évêques répartis en Continent et *concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Volumen II consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars I-IV, Vaticano, 1960, cura et Studio Secretariae Pontificifiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II ; *Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Volumen II consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII-VIII, Vaticano, 1961, cura et Studio Secretariae Pontificifiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II ; *Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Appendix voluminis II, Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et

Car, croyons-nous, il est difficile d'envisager une étude sur la dispense canonique autrement qu'à travers les questions qui sont en lien avec le pouvoir, l'autorité et la juridiction, et toujours dans la pleine communion de doctrine.

**Article 1. Statut de l'évêque postconciliaire : quelques éléments de l'évaluation théologique et canonique.**

L'évocation théologique et canonique que nous proposons dans les pages qui vont suivre va nous permettre de comprendre, avant toute chose, le statut postconciliaire de l'évêque en général et de l'évêque diocésain en particulier. Nous pensons que cette investigation, au regard de notre étude, peut nous renseigner sur la nature et la pratique postconciliaires autour de la dispense canonique. Cette évaluation s'articule donc autour de deux moments. Il nous faut d'abord restituer les éléments de la théologie de l'épiscopat par rapport à la nouvelle perspective du magistère pontifical. En clair, il sera question de mettre en valeur les éléments de la sacramentalité de l'épiscopat et leur incidence en droit canonique. La collégialité épiscopale dans le cadre d'une ecclésiologie du second concile du Vatican guidera notre analyse.

Le deuxième moment sera centré autour de la requalification, par le second concile du Vatican, de la notion d'Église particulière. En effet, si, par la collégialité, l'évêque diocésain coopère à l'action pastorale de l'Église universelle, par le sacrement de l'Ordre, il est établi pasteur propre de son Église. Il est replacé dans une structure de communion. Il est pasteur d'un peuple géographiquement situé. Il agit dans une juridiction déterminée.

---

praelatis data sunt, Pars I-II, Vaticano, 1961, cura et studio Secretariae Pontificae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II. Il faut aussi noter les travaux préparatoires à Vatican II de la commission théologique. Voir *Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Volumen III, Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae, Vaticano, 1960, cura et Studio Secretariae Pontificae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II. Lire aussi les études de certains auteurs dans : *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza, op. cit.* : Yves-Marie HILAIRE, « Les vœux des évêques français après l'annonce du concile de Vatican II », p. 101-117 ; Robert MOROZZO DELLA ROCCA, « I ''voti'' dei vescovi italiani per il Concilio », p. 119-137 ; Solange DAYRAS, « Les vœux de l'épiscopat britannique. Reflets d'une Église minoritaire », p. 139-153 ; Pierre FORTIN, « The American Hierarchy at the Eve of Vatican II », p. 155-164; Jerzy KLOCZOWSKI, « Les évêques polonais et le concile Vatican II », p. 165-177 ; Albert PRIGNON, « Les évêques belges et le concile Vatican II », p. 297-305. Sur l'Afrique, on peut lire : Alfred Guy BWIDI KITAMBALA, *Les évêques d'Afrique et le concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des évêques de 1994*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Il convient, avant d'entreprendre cette analyse, de préciser le sens du terme évêque. Il désigne, dans nos propos, principalement l'évêque diocésain. Il désignera aussi, dans certains cas, ceux dont le statut lui est assimilé selon les termes des canons 134 et 368 du *CIC/*1983, c'est-à-dire le prélat territorial, l'Abbé territorial, le Vicaire apostolique, le préfet apostolique et l'administrateur apostolique. Nous mettons ici l'accent sur le pouvoir de juridiction que ceux-ci peuvent exercer dans les communautés dont le statut est équiparé à une Église particulière.

En évoquant le premier concile du Vatican, beaucoup d'auteurs ont relevé son inachèvement[1106]. L'interruption circonstancielle des assises conciliaires par Pie IX (1846-1878), à cause de la guerre franco-prussienne[1107], n'avait pas permis l'examen de plusieurs schémas, décrets ainsi que d'un nombre important de *postulata* et de *vota* distribués aux pères conciliaires. C'est le cas du schéma sur la *De Doctrina catholica*[1108] et la *De Ecclesia Christi*[1109]. Ces schémas et d'autres encore seraient un complément important de ceux qui étaient déjà promulgués, à savoir le *Dei Filius* (sur l'acte de foi), le 20 avril 1870 et *Pastor Æternus* (sur l'infaillibilité du Pape), le 18 juillet 1870. Il serait bien souhaitable et même approprié d'entreprendre une analyse complète de ces textes plus ou moins élaborés pour apprécier ce qu'aurait été l'œuvre du premier concile du Vatican et d'en discuter la pertinence. Cette entreprise dépasse largement le cadre de nos propos dans cette thèse. Elle rejoindrait la compétence des théologiens et des historiens des conciles[1110].

---

[1106] Cf. *Supra*, p. 336. Dans sa contribution au Colloque organisé par l'École française de Rome en 1986, Jacques GADILLE fait une analyse très indicative sur cette question. Il relève quelques questions, à travers les différents schémas, qui auraient été traitées au premier concile du Vatican. Aux assisses de ce concile, la vision de l'Église et la notion de l'histoire du salut seront marquées par les exigences de l'époque. Cf. Jacques GADILLE, « Vatican I, concile incomplet ? », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza*, *op. cit.*, p.33-45. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), *Le Ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis*. *Hommage à Mgr. Guy Herbulot*, Paris, Cerf, 2001, p. 201-260.

[1107] Cf. La notification de la suspension du concile du Pape Pie IX le 20 octobre 1870 dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. LIII, Arnhem (Pays-Bas) et Leipzig, 1927, col. 155-158.

[1108] Voir dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. L, Arnhem (Pays-Bas) et Leipzig, 1924, col. 60-119.

[1109] Voir dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. LI, Arnhem (Pays-Bas) et Leipzig, 1926, col. 539-553.

[1110] Il existe des études qui reviennent sur certains aspects des projets des Constitutions du premier concile du Vatican. Sur l'histoire générale du concile Vatican I : SAMBIN, *Histoire du concile œcuménique et général du*

Disons pour notre part que la Constitution *Pastor Æternus* du premier concile du Vatican avait défini clairement les pouvoirs propres et particuliers du Pontife romain. Quant aux pouvoirs, aux prérogatives et aux fonctions propres de l'évêque dans l'Église, le premier concile du Vatican n'en avait fait aucune publication solennelle. Et pourtant, une meilleure articulation entre ces deux catégories de pouvoirs et prérogatives, c'est-à-dire ceux du Pontife romain et ceux de l'évêque, permettrait d'envisager une nouvelle manière de comprendre les institutions canoniques en général et la dispense canonique en particulier. C'est ce que les pères du second concile du Vatican tenteront de proposer dans le Décret *Christus Dominus.*

Lorsqu'il est question de découvrir la richesse du concile Vatican II sur la redistribution des pouvoirs et des compétences à laquelle nous avons fait allusion, il nous paraît insuffisant de limiter nos propos au Décret *Christus Dominus.* Il nous faut donc élargir le cadre de notre réflexion. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* qui, du reste, est consacrée presque entièrement à l'Église, son mystère, sa constitution hiérarchique, nous apporte beaucoup sur plusieurs autres aspects du pouvoir et de l'autorité.

### §.1. L'évêque dans la théologie de l'épiscopat conciliaire et postconciliaire et dans le *Codex iuris canonici* de 1983.

Partant du Code de droit canonique de 1983, la sainte Eucharistie est, selon le canon 897, le sacrement le plus vénérable. C'est le sacrement dans lequel le Christ Seigneur lui-même est contenu, offert et reçu, et par lequel l'Église vit et croît continuellement[1111]. Le sacrement de l'Eucharistie est donc au cœur de la vie de la communauté chrétienne. Et pourtant, canoniquement parlant, sans nier l'importance du sacrement de l'Eucharistie, le sacrement de l'Ordre constitue le fondement de toute la discipline canonique. Il est le

---

*Vatican 1869-1870 suivie du texte des constitutions Dei Filius et Pastor Æternus, de l'Encyclique Quanta cura et du Syllabus*, Lyon, Briday, 1872 ; Eugène CECCONI, *Histoire du concile du Vatican d'après les documents originaux*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1887 (4 vol.). Voir aussi quelques analyses sur le concile Vatican I dans : Henri RONDET, *Vatican I, le concile de Pie IX. La préparation, les méthodes de travail, les schémas restés en suspens*, Lethielleux, Paris, 1962 ; Roland MINNERATH, *Le Pape. Évêque universel ou premier des évêques ?*, Paris, Éd Gabriel Beauchesne, (Coll. *Point théologique*), 1978 ; Christophe THEOBALD, « La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I », dans Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes*, t. IV, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 259-313 ; Christophe THEOBALD, « Première constitution dogmatique sur l'Église du Christ : *Pastor Æternus* du concile Vatican I », dans *Idem*, p. 315-344. Une mise au point récente dans François JANKOVIAK, « Vatican I (concile) (1869-1870) », dans *Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège*, sous la direction de Christophe DICKÈS, avec la collaboration de Marie LEVANT et Gilles FERRAGU, Paris, Robert Laffont (Coll. *Bouquins*), 2013, p. 995-999.

[1111] Cf. Can. 897.

sacrement qui justifie par exemple le pouvoir de gouvernement ou de juridiction dans l'Église. Cependant, il faut tout de suite noter que, dans la doctrine de l'Église catholique latine et orientale, ces deux sacrements, Eucharistie et Ordre, ne sont pas strictement distincts dans la mesure où le premier ne peut exister sans le second. L'un implique l'autre.

La nature du sacrement de l'Ordre est décrite par le canon 1008 du *CIC/*1983 :

> « Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués; ils sont ainsi consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement »[1112].

Le canon 1009, §1, précisant le canon précédent, donne les différents degrés des Ordres : « §. 1. Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. §. 2. Ils sont conférés par l'imposition des mains et la prière consécratoire que les livres liturgiques prescrivent pour chacun des degrés ».

Le canon 1008 a été modifié par Benoît XVI dans son Motu proprio, *Omnium in mentem* du 26 octobre 2009[1113]. Dans sa nouvelle formulation, nous lisons : « Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont consacrés et députés pour servir, chacun selon son rang, à un titre nouveau et particulier, le peuple de Dieu. » De même, un troisième paragraphe a été ajouté au canon 1009 : « Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne du Christ Chef, les diacres en revanche deviennent habilités à servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité ».

---

[1112] « *Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, charactere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant.* » D'après le *Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, ce canon est une reprise de : *LG.* 10, 11, 20, 27 et de *PO.* 2, 5, 7, 12, 18. Voir *Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Roma, Libreria editrice vaticana, 1989. Ce *Codex iuris canonici fontium* évoque aussi parmi les sources de ce canon la Constitution apostolique de Paul VI, « *Pontificalis romani* du 18 juin 1968 par laquelle le Pontife romain promulgue les nouveaux rites pour l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques ». Ce texte a été publié dans *AAS.*, t. LX, 1968, p. 370-371. Voir la traduction française dans *DC.*, t. LXV/1520, 7 juillet 1968, col. 1165-1170.

[1113] Cf. *OssRom.* du 16 décembre 2009 pour le texte original latin et la traduction française dans *DC.*, t. CVII/2444, 18 avril 2010, p. 362-363.

Nous pouvons ainsi nous poser la question, au sujet de cette modification apportée par le Pontife romain : quelle est sa pertinence sur le plan canonique ? Au canon 1009, §.1, le principe général qui est mis en avant est : « Ceux qui reçoivent le sacrement de l'Ordre sont d'abord consacrés et députés pour le service du peuple de Dieu ». Le troisième paragraphe du canon 1009 définit la nature de ce service selon qu'on est établi dans l'Ordre épiscopal, presbytéral ou diaconal.

Ces deux canons, dans leur ancienne comme dans leur nouvelle formulation, nous imposent une limite. Nous faisons ainsi trois observations. D'abord, nous ne retiendrons que la fonction de gouvernement. La raison en est simple : la notion de juridiction détermine la nature de la dispense canonique dans la mesure où la juridiction est perçue comme l'un des corollaires de la fonction du gouvernement.

Ensuite, le canon 1009 évoque une autre notion importante pour notre étude, celle de structure hiérarchique. Le sacrement de l'Ordre implique, directement ou indirectement, une hiérarchie spécifique. Celle-ci est signifiée par les expressions *pro suo quisque gradu* (chacun selon son degré). D'ailleurs, ce canon cite les trois degrés dans le sacrement de l'Ordre : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Pour ce qui nous concerne, seul l'épiscopat intéresse notre analyse, du moins à ce stade de notre réflexion. Le presbytérat ne sera évoqué que dans son lien avec l'épiscopat. Le diaconat n'entre pas dans notre évaluation théologique et canonique.

Enfin, le canon 1008 est situé dans un vaste ensemble. Son analyse ne doit se limiter qu'au seul cadre des canons du livre IV relatifs à la fonction de sanctification de l'Église ou du titre VI sur l'Ordre. Pour le comprendre, il nous faut élargir la réflexion aux autres canons du Code de droit canonique. Il faut procéder à une lecture transversale de ces canons. Une telle perspective doit établir, par exemple, le rapport entre les différents canons du Code qui permettent d'éclairer la compréhension du canon en présence. Or, dans ce cas, plusieurs canons peuvent être évoqués. Ce sont en premier lieu des canons 96[1114], 204[1115] et 207, §1[1116].

[1114] « Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Église du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition, pour autant qu'ils sont dans la communion de l'Église et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle. » *LG.* 11,14 *; UR.* 3, 4 ; *AGD.* 7.

Et en second lieu des canons qui concernent le *tria munera* dans l'Église, à savoir les canons 756, § 1-2[1117], 757[1118], 759[1119], 835[1120], 899§2[1121]. Il faut ajouter à cette liste non exhaustive d'autres canons qui ne nous paraissent pas déterminants dans cette analyse. Il s'agit des canons 1010 à 1054 sur la célébration et le ministre de l'ordination et les canons 232 à 293 concernant les clercs.

La lecture parallèle de ces différents canons nous permet, non seulement d'éclairer les termes de la normative du canon 1008 mais aussi d'orienter son interprétation. Cependant, le canon 129, §1 que nous n'avons pas repris sur la liste donnée précédemment nous intéresse à plus d'un titre. En effet, ce canon dispose : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré. »

Comme nous pouvons le constater, le §1 de ce canon identifie le pouvoir de gouvernement au pouvoir de juridiction : « *…et etiam potestas iuridictionis vocatur…* »[1122]

---

[1115] « Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde. » *LG.* 9-17, 31, 34-36 ; *AA.* 2, 6, 7, 9, 10.

[1116] « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont appelés clercs, et les autres qui sont appelés laïcs. » *LG*. 10 20 30-33

[1117] « §1 En ce qui concerne l'Église tout entière, la charge d'annoncer l'Évangile est confiée principalement au Pontife Romain et au Collège des Evêques. » *LG*. 23, 25 ; *CD.* 3 ; *AGd.* 29

§2 En ce qui concerne l'Église particulière qui lui est confiée, chaque Évêque y exerce cette charge en tant qu'il y est le modérateur de tout le ministère de la parole; parfois cependant quelques Evêques exercent conjointement cette charge pour plusieurs Églises à la fois, selon le droit. » *LG.* 23 ; *CD.* 3 ; *CIS*. 1327

[1118] « Il appartient en propre aux prêtres, en tant qu'ils sont les coopérateurs des Evêques, d'annoncer l'Évangile de Dieu; sont principalement tenus par ce devoir à l'égard du peuple qui leur est confié les curés et les autres prêtres qui ont reçu charge d'âmes; il appartient aussi aux diacres d'être au service du peuple de Dieu par le ministère de la parole, en communion avec l'Évêque et son presbyterium. » *LG.* 28, 29 ; *CD.* 30 ; *PO.* 4.

[1119] « Les laïcs, en vertu du baptême et de la confirmation, sont par la parole et par l'exemple de leur vie chrétienne témoins du message évangélique; ils peuvent être aussi appelés à coopérer avec l'Évêque et les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole. » *LG*. 33, 35 ; *AGd.* 41.

[1120] «§ 1 La fonction de sanctification est exercée avant tout par les Evêques qui sont les grands prêtres, les principaux dispensateurs des mystères de Dieu et, dans l'Église qui leur est confiée, les modérateurs, les promoteurs et les gardiens de toute la vie liturgique. » *SC.* 41 ; *LG.* 26, 41 ; *CD.* 11, 15 et « § 2 Les prêtres eux aussi exercent cette fonction, car participant eux-mêmes au sacerdoce du Christ, en tant qu'ils sont ses ministres sous l'autorité de l'Evêque, ils sont ordonnés pour célébrer le culte divin et sanctifier le peuple. » *LG. 28, 41 ; CD.* 15 ; *PO.* 5.

[1121] « §2 Dans la Synaxe eucharistique, le peuple de Dieu est convoqué en assemblée sous la présidence de l'Évêque ou du prêtre sous l'autorité de l'Evêque, agissant en la personne du Christ, et tous les fidèles qui y assistent, clercs ou laïcs, y concourent en prenant une part active, chacun selon son mode propre, suivant la diversité des ordres et des fonctions liturgiques. » *SCo.* 14, 26, 33 ; *PO*. 5.

[1122] Cette incise est absente du Code des canons des Églises orientales de 1990. Voir le Can. 979.

Ce paragraphe rappelle en outre la source du pouvoir dans l'Église : « *quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia* ». Le canon 196 du *CIC/*1917 qui, selon les tables de correspondance, est l'équivalent du canon 129 du *CIC/*1983 se montre plus éclairant : « Le pouvoir de juridiction ou de direction, qui existe dans l'Église de par l'institution divine, se divise en pouvoir de for externe et pouvoir de for interne ou sur la conscience. Ce dernier pouvoir est sacramentel ou extra-sacramentel ».

Faisons remarquer que le *Codex iuris canonici* de 1917 préfère le terme *juridictio*. Le *codex* de 1983 utilise plutôt les termes *potestatis regiminis* qui, nous le savons, équivalent à *potestas iuridictionis*. Le pouvoir canonique de juridiction ici ne se confond pas avec le pouvoir juridictionnel du droit étatique. Le premier, comme dit dans le canon précité, est un pouvoir de gouvernement. Le second est un pouvoir de juger, un pouvoir judiciaire qui, comme tel, est un aspect du pouvoir de juridiction ou de gouvernement[1123].

Selon ces canons, chacun selon une canonicité propre et conformément à une tradition, l'Église est toujours investie d'un pouvoir pour sauvegarder la transmission du message du salut, veiller et paître le troupeau de son fondateur.[1124] Il n'a jamais été simple de

[1123] Le Can 196 du *CIC*/1917, pour éviter toute confusion, avait omis de parler du pouvoir de juridiction ou de direction. La traduction française de ce canon avait donc traduit de cette manière le terme *regiminis* : « *Potestas iurisdictionis seu regiminis quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, alia fori interni, seu conscientiae, sive sacramentalis sive extra-sacramentalis.*» Voir à cet effet le bref commentaire donné pas Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, Éd. Fleurus Tardy, 1992, p.136.

[1124] Il aurait fallu peut être suivre les étapes de l'élaboration du canon 129 du Code actuel selon les différents schémas entre 1917 et 1983. Nous ne l'avons pas fait pour la simple raison que la matière de ce canon, à savoir pouvoir de gouvernement ou de juridiction, n'est pas l'objet principal de notre étude. Néanmoins, il faut se reporter aux différentes discussions des sessions de la commission de la révision du Code. Nous trouvons les différentes versions de ce canon dans les schémas de 1977, 1980 et 1982. Les canons qui y correspondent sont : Schéma sur les normes générales (1977) : « *Potestatis regiminis in Ecclesia, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt, qui ordine sacro sunt insigniti ; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus quidem eodem ordine sacro non innititur, ii qui ordine sacro non sunt insigniti eam tantum partem habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit* » (Can. 96) ; **«** *Potestas regiminis, etiam potestas iurisdictionis vocata, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia, de se exercetur pro foro externo, quandoque tamen pro solo foro interno, ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus iure statuatur* » (Can. 97). Schéma de 1980 : « *Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt, qui ordine sacro sunt insigniti ; in exercitio eiusdem potestatis, quatenus eodem ordine sacro non innititur, christifideles laici eam partem habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit* » (Can. 126) ; « *Potestas regiminis de se exercetur pro foro externo, quandoque tamen pro solo foro interno, ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus iure statuatur* » (Can. 127). Schéma de 1982 : « *Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti ; in exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici tamen eam partem habere possunt, quam*

poser le problème de l'Église en termes de pouvoir et de l'autorité. Il est peut-être plus facile de parler, en pastorale de l'Église, en termes de service, de charité et d'amour. Mais comment le traduire en droit canonique ? Pouvoir et autorité sont d'usage dans l'Église depuis ses origines. De tous temps, elle a tenté d'affirmer et de réaffirmer l'origine divine du pouvoir que détiennent ses autorités. Mais cette origine divine fut très tôt concentrée sur le Pontife romain. Les autres autorités canoniques, les évêques en premier, étaient considérés comme recevant leur pouvoir et leur autorité, non pas directement de Dieu, mais du Pontife romain. Les querelles sur la réforme grégorienne, puis sur le conciliarisme ont indirectement provoqué une défensive pontificale très radicale[1125].

Dans les textes du second concile du Vatican[1126], le pouvoir et l'autorité dans l'Église sont à comprendre dans une perspective transcendante, de par leur origine, leur inspiration et les objectifs qui leur sont assignés. Pour ce qui concerne le pouvoir de juridiction de l'évêque, certains paragraphes de *Lumen Gentium* attestent de cette nature transcendante. Nous en relisons trois.

D'abord le paragraphe 18 :

> « Ce saint concile, s'engageant sur les traces du premier concile du Vatican, enseigne avec lui et déclare que Jésus-Christ, Pasteur éternel, a édifié la Sainte Église en envoyant ses apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père; il a voulu que les successeurs de ces apôtres, c'est-à-dire les évêques, soient dans l'Église pasteurs jusqu'à la consommation des siècles. Mais, pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion. Cette doctrine du primat du Pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, à sa perpétuité, à sa force et à sa conception, le saint concile à nouveau le propose à tous les fidèles comme objet certain de foi. De plus, poursuivant la tâche commencée, il veut, devant tous, énoncer et expliciter la doctrine en ce qui concerne les évêques, successeurs des apôtres qui, avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ, et chef visible de toute l'Église, ont charge de diriger la maison du Dieu vivant ».

Ensuite le paragraphe 19 :

> « Le Seigneur Jésus, après avoir longuement prié son Père, appelant à lui ceux qu'il voulut, en institua douze pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher le royaume de Dieu il en fit ses apôtres, leur donnant forme d'un collège, c'est-à-dire d'un groupe stable, et mit à leur tête Pierre, choisi parmi eux. Il les envoya aux fils d'Israël d'abord et à toutes les nations

---

*singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit* » (Can. 129). Voir pour ces différents schémas : *Communicationes*, vol. XIV, 1982, p. 146-149 ; *Communicationes*, vol. XXIII, 1991, p. 219-221.

[1125] Cf. *supra*, p. 123 ; 282 ; 292.

[1126] Nous citons les textes du second concile du Vatican d'après : *Concile œcuménique Vatican II. Constitution, Décrets, Déclarations, Messages. Texte français et latin. Tables bibliques et analytique et index des sources,* Paris, Éd. du Centurion, 1967.

> pour que, participant à son pouvoir, ils fassent de tous les peuples ses disciples, pour qu'ils les sanctifient et les gouvernent, propagent ainsi l'Église et remplissent à son égard, sous la conduite du Seigneur, le ministère pastoral tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ».

Enfin le paragraphe 27:

> « Les évêques dirigent les Églises particulières qui leur sont confiées, en tant que vicaire et légats du Christ, par leurs conseils, leurs recommandations, leur exemple, mais aussi par l'exercice de leur autorité et de leur pouvoir sacré, dont toutefois ils ne font usage qu'en vue d'édifier leur troupeau dans la vérité et la sainteté…»

Dans ces trois paragraphes, nous constatons d'abord que le second concile du Vatican entend inscrire sa doctrine dans la tradition ecclésiastique et conciliaire de l'Église catholique[1127]. Ces paragraphes précités cherchent à montrer clairement que le concile reprend cette tradition en ayant constamment recours aux sources patristiques, aux canons des conciles antérieurs et aux lettres apostoliques des Pontifes romains. Il n'est pas difficile, par exemple, de retrouver les textes auxquels se réfèrent ces trois paragraphes. Nous avons quelques références aux notes de ces paragraphes dans les *Actes* du concile. Le paragraphe18 reprend presque mot à mot le texte adopté à la session IV du premier concile du Vatican et une partie du Décret pour les grecs du concile de Florence[1128]. Quant au paragraphe 27, nous découvrons quelques enseignements de Benoît XIV (1740-1758), Pie IX (1846-1878), Léon XIII (1878-1903) et Pie XII (1939-1958)[1129].

---

[1127] Sur le rapport entre les conciles Vatican I et II, nous pouvons nous reporter à l'étude de Hermann Josef POTTMEYER, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II », *art. cit.*

[1128] Concile Vatican I, sess. IV du 18 juillet 1870 : Constitution dogmatique *Pastor aeternus*, dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 3050, p. 722-723 et n° 3059, p. 725-726 ; Concile de Florence, *Decretum pro Graecis*, dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 1307, p. 385-386.

[1129] Benoît XIV, Lettre apostolique *Romana Ecclesia* du 5 Octobre 1752, dans *Magnum bullarium romanum*, t. XIX, Luxemburgi, 1758, p. 17; Pie IX, « Lettre apostolique ‘‘*Mirabilis illa constantia*’’ *ad Episcopos Germaniae* du 12 mars 1875 », dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 3117, p. 385-386 ; ID., « Allocution au consistoire du 15 mars 1875 », dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 3112-3117; Concile Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor Æternus*, 3, dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 3061 ; Léon XIII, Encyclique *Satis cognitum* du 29 Juin 1896, *ASS.*, t. XXVIII, 1895-1896, p. 732 ; ID., Épitre *Officio sanctissimo* du 22 décembre 1887, *ASS.*, t. XX, 1887, p. 264 ; Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis Christi* sur le Corps mystique de Jésus Christ et notre union en lui avec le Christ (29 juin 1943), *AAS.*, t. XXXV, 1943. Voir 1c, p. 211: « les évêques paissent et régissent les troupeaux qui leur sont confiés, chacun le sien ».

En sus, dans ces textes conciliaires, nous observons une reprise abondante de la littérature scripturaire. C'est le cas du paragraphe 19[1130]. Tout ceci n'exprime-t-il pas, comme noté auparavant, la volonté de la part du second concile du Vatican, de fonder la réforme doctrinale aussi bien théologique que canonique sur le fond de la tradition de l'Église ? Il est certes vrai que, au regard des sources auxquelles ils se réfèrent, ces paragraphes mettent en lumière le rôle de l'évêque dans la vie de l'Église diocésaine et universelle depuis les temps les plus reculés de l'histoire de l'Église. Ainsi se pose une autre question : pourquoi ce rôle n'était-il pas, au premier concile du Vatican, exprimé en termes de pouvoirs épiscopaux ? Nous ne pouvons répondre à cette question. Depuis la réforme protestante et l'épiscopalisme luthérien, ainsi que le phénomène d'Églises nationales, fortes sont les prétentions à imposer des compétences épiscopales locales comme devant prévaloir sur les compétences de l'Évêque de Rome[1131]. Ajoutons à cela, au XIX$^{e}$ siècle, en Italie, sur le plan politique, les États pontificaux sont menacés par le mouvement du *Risorgimento*[1132]. Ces événements historiques parmi tant d'autres montrent à suffisance que l'environnement politique et social n'était pas propice au premier concile du Vatican à poser la question des pouvoirs et compétences de l'évêque.

---

[1130]cf. Mc. 3,13-19 Mt. 10,1-42 ; Lc. 6,13 ; Jn. 21,15-17 ; Rm. 1,16 ; Mt. 28,16-20 ; Mc. 16,15 ; Lc. 24,45-48 ; Jn. 20,21-23 ; Mt. 28,20 ; Ac. 2,1-26 ; Ac. 1,8 ; Mc. 16,20 ; Ap. 21,1 ; Mt. 16,18 ; Ep. 2,20. Ce paragraphe fait aussi écho aux extraits des textes de : Grégoire le Grand, *Liber sacramentorum. Praefatio natalis Sancti Matthiæ apostoli et Praefatio natalis Sancti Thomæ apostoli, PL.*, t. LXXVIII, col. 51B et 152B ; ID., *Moralium* lib. XXVIII, c. 5, *PL.*, t. LXXVI, col. 455D-456A ; Hilaire, *Tractatus* i*n Psalmun.*, LXVII, 10, *PL.*, t. IX, col. 450C ; Augustin, *In psalmun LXXXVI*, 4, *PL.*, t. XXXVII, col. 1103. Voir aussi Léon XIII, *Epist. Est sane molestum et grave* du 17 Décembre 1888, *ASS.*, t. XXI, 1888, p. 321.

[1131] *Supra*, p. 265s. Cf. chapitre quatrième.

[1132] Voir François JANKOWIAK, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*, Roma, (Coll. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 33), 2007, 63-69. Le *Risorgimento*, lisons-nous dans *Le Nouveau Théo*, est un mot popularisé par le poète Alfieri et qui désigne le courant intellectuel et politique qui s'épanouit en Italie à partir de 1815 en faveur de l'unité et de l'indépendance de la péninsule. La lutte pour cette cause s'achève par un plein succès politique en *1870*. *Risorgimento* couvre à la fois le mouvement d'opinion qui se répand dans les classes dirigeantes italiennes et les diverses formes intellectuelles et politiques par lesquelles il s'exprime. Il recouvre la conception unitaire, monarchique et libérale et la conception républicaine, révolutionnaire et laïque. Il est indissociable du courant des idées libérales et d'autant plus volontiers anticlérical que Rome apparaît comme le principal obstacle à la réalisation de l'unité italienne. Voir *Le Nouveau Théo. L'Encyclopédie Catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009, p.465.

Revenons pour l'instant au paragraphe 27 de *Lumen Gentium*. Dans ce texte, une expression attire notre attention : «… *vicarii et legati Christi*… »[1133]. Successeurs des apôtres, les évêques sont des vicaires et des légats du Christ. Cette expression est importante pour la théologie de l'épiscopat. Nous pensons qu'elle est l'une des insistances apportées par le second concile du Vatican. *Vicarii et legati Christi* donne à la Constitution hiérarchique de l'Église une signification plus approfondie, ce qui devrait permettre de situer ou de resituer le rôle de l'évêque dans la structure hiérarchique de l'Église universelle et des Églises particulières. Cet approfondissement devrait en même temps donner au concept de dispense une signification canonique nouvelle. Il devrait enfin aider à la compréhension de son statut, de son régime et de sa pratique dans l'Église au XXI$^{e}$ siècle.

À notre avis, l'expression « vicaire du Christ » n'a toujours pas été mise en valeur dans la tradition théologique et canonique avant le second concile du Vatican. Comme nous l'avions dit précédemment, cette expression, employée très fréquemment à partir d'Innocent III, désignait en premier lieu et même uniquement le ministère du Pontife romain.[1134] En l'appliquant à l'évêque, le second concile du Vatican réaffirme l'institution divine du pouvoir épiscopal[1135] en la situant dans la continuité du pouvoir apostolique[1136].

*Vicarii et legati Christi* a été repris dans d'autres documents postconciliaires. C'est le cas du Directoire *Apostolorum successores* de 2004 :

> « Vicaire du grand pasteur des brebis, l'évêque doit manifester par sa vie et par son ministère épiscopal la paternité de Dieu, la bonté, la sollicitude, la miséricorde, la douceur, l'autorité du Christ, qui est venu pour donner la vie et pour faire de tous les hommes une seule famille, réconciliée dans l'amour du Père »[1137].

---

[1133] Voir Michele MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rome, Université Pontificale du Latran, 1952. Pour Michele MACCARRONE, l'histoire de l'expression *Vicarius Christi,* titre reconnu aux Pontifes romains, remonte aux temps patristiques. Au quatrième chapitre de notre étude, nous nous sommes référé à certaines décrétales et aux autres textes du *Corpus iuris canonici* qui, en somme, du moins pour la période médiévale, donnent d'importantes informations sur cette question.

[1134] Au chapitre précédent, nous nous sommes limités à signaler l'emploi fréquent des termes vicaire du Christ dans les documents, Actes ou Décrétales d'Innocent III. « Vicaire du Christ » appliqué au Pontife romain était l'une des justifications de l'étendue de sa juridiction, de son pouvoir universel en matière de dispenses canoniques et des cas réservés à son propre pouvoir.

[1135] *LG*. 24.

[1136] *LG*. 27. Le concile renvoie ici à certains textes de la tradition ecclésiastique : Concile de Trente, sess. XXIII, Décret de *sacramentum Ordinis*, c. 4, dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum, op. cit.*, n° 3061 ; Pie XII, Encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943, *AAS.*, t. XXXV, 1943, p. 209 et 212; Léon XIII, *Epist. Et sane* du 17 décembre 1888, *ASS.*, t. XXI, 1888, p. 321.

[1137] Congrégation pour les évêques, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, *Apostolorum successores*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p.9.

Nous n'avons trouvé aucune note sur cette expression dans le Directoire *Ecclesiae Imago* du 22 février 1973 sur le ministère pastoral des évêques[1138]. Et pourtant, ce texte postconciliaire est important pour situer la figure de l'évêque, tant dans l'Église universelle que dans l'Église particulière confiée à sa charge. Ainsi, comme le dit Jean PASSICOS :

> « Ce directoire est un Véritable *vadémécum* pour l'évêque diocésain, autant pastoral que juridique. C'est dans ce document que nous trouvons par exemple la nouvelle figure du Synode diocésains, les orientations qui guident l'évêque diocésain dans l'exercice de son autorité pour la vie paroissiale, les doyennés et autres circonscriptions pastorales dans ses rapports avec ses conseils, dans ses relations avec la conférence des évêques, etc. L'évêque diocésain, car c'est de lui qu'il s'agit avant tout, y est vu dans sa triple fonction, comme maître dans la communauté de foi, pontife dans la communauté de culte, et père et pasteur dans la communauté qu'est l'Église. Le directoire situe le ministère de l'évêque au sein de l'Église universelle, dans ses relations avec le Pontife romain et le collège des évêques, avec la conférence épiscopale et les synodes et les conseils particuliers. Le Code de 1983 doit beaucoup à ce texte, peut-être plus qu'il n'y paraîtrait de prime abord. Pour son esprit conciliaire et pastoral, mais aussi pour les éléments proprement juridiques qui le parsèment en de nombreux endroits »[1139].

Le Code des canons pour les Églises orientales de 1990 emploie l'expression « vicaire et légat du Christ » pour qualifier l'évêque éparchial qui, dans l'Église catholique latine est l'équivalent de l'évêque diocésain :

> « L'évêque éparchial, à savoir celui à qui est confiée une éparchie pour en être le pasteur en son nom propre, la gouverne comme vicaire et légat du Christ; le pouvoir, qu'il exerce personnellement au nom du Christ, est propre, ordinaire et immédiat, même si l'exercice de ce pouvoir est régi en dernier lieu par l'autorité suprême de l'Église et peut être circonscrit dans certaines limites en vue de l'utilité de l'Église ou des fidèles chrétiens »[1140].

Ce titre, « vicaire et légat du Christ », n'a pas été retenu dans le Code de droit canonique de 1983 pour désigner l'évêque en général et l'évêque diocésain en particulier. Pourquoi ce Code a-t-il évité cette expression? N'a-t-il pas évité une éventuelle confusion dans la nature propre des deux systèmes de juridictions, pontificale et épiscopale ? Ces

---

[1138] Cf. Congrégation pour les évêques, *Directoire des évêques en leur ministère pastoral, Ecclesiae Imago,* publié par le service des éditions de la Conférence Catholique Canadienne, Ottawa, 1974.

[1139] Jean PASSICOS, « La réception des documents conciliaires relatifs à l'épiscopat dans les textes normatifs émanant du Saint-Siège jusqu'au Code de 1983 inclus », dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD, *Le ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis. op. cit.*, p. 110-111.

[1140] Can. 178 : « L'Évêque éparchial, à savoir celui à qui est confiée une éparchie pour en être le pasteur en son nom propre, la gouverne comme vicaire et légat du Christ; le pouvoir, qu'il exerce personnellement au nom du Christ, est propre, ordinaire et immédiat, même si l'exercice de ce pouvoir est régi en dernier lieu par l'autorité suprême de l'Église et peut être circonscrit dans certaines limites en vue de l'utilité de l'Église ou des fidèles chrétiens. ».

questions ne peuvent être évitées dans une étude relative à la dispense canonique en général, et celle relative à la dispense des lois disciplinaires universelles en particulier[1141].

L'approfondissement introduit par le second concile du Vatican est bien surprenant. Le changement de statut de l'évêque en général, et de l'évêque diocésain en particulier ne sont-ils pas significatifs ? Appliquée à l'évêque diocésain, du moins dans les documents conciliaires et dans le Directoire pour le ministère pastoral des évêques de 2004, l'expression *vicarii et legati Christi* pose la question de sa signification en théologie de l'épiscopat postconciliaire. Cet approfondissement ne peut pas ne pas avoir de conséquences dans la vie ecclésiale universelle et diocésaine. Des changements sont introduits sans doute dans la compréhension de la notion de dispense canonique.

Selon le paragraphe 27 de *Lumen Gentium* :

> « […] un pouvoir propre, ordinaire et immédiat: il [l'évêque] est soumis cependant dans son exercice à la régulation dernière de l'autorité suprême de l'Église et, en considération de l'utilité de l'Église ou des fidèles, il peut être, par cette autorité, resserré en certaines limites. En vertu de ce pouvoir, les évêques ont le droit sacré, et devant Dieu le devoir, de porter des lois pour leurs sujets, de rendre les jugements et de régler tout ce qui concerne l'Ordre du culte et de l'apostolat.»

Il paraît donc évident que l'évêque, « vicaire et légat du Christ », reste sous le contrôle d'un ‘‘autre Vicaire du Christ’’ dans l'exercice de son pouvoir. Dès lors, il faut prendre en considération ici le degré de responsabilité dans l'Église. Sur le plan du gouvernement ecclésiastique, le rapport entre le Pontife romain et l'évêque diocésain demeure hiérarchisé. Cette hiérarchie est la conséquence de la notion théologique et canonique de juridiction. En d'autres termes, appliqués au Pontife romain et à l'évêque, *Vicarii et legati Christi* doivent être appréciés, selon les cas. Ils changent de signification selon qu'ils sont placés dans une perspective ecclésiologique de communion ou selon qu'ils sont en rapport avec la notion de hiérarchie ecclésiale. La remarque de Klaus SCHATZ ne doit-elle pas être prise en compte pour la juste compréhension du *Vicarii et legati Christi ?* Cet auteur pense que :

[1141] Voir *infra*, p. 411.

> « Au fond on n'est pas parvenu à faire concorder les choses. L'ecclésiologie de la *juridictio*, c'est-à-dire de Vatican I, et l'ecclésiologie plus ancienne, mais redécouverte de nouveau, de la *communio* furent juxtaposées, mais sont restées sans lien l'une avec l'autre, un défaut d'articulation »[1142].

Ce constat nous paraît important. La présente thèse, en droit canonique, n'est pas habilitée à discuter les arguments théologiques de cette juxtaposition ; mais le droit canonique doit tenir compte de cette difficile articulation entre *juridictio* et *communio*. De la juxtaposition de deux ecclésiologies, de juridiction et de communion, nous pouvons remarquer, une fois de plus, que la réflexion sur la figure de l'évêque en général, et sur la place de l'évêque diocésain dans son Église locale en particulier, n'a pas été suivie par un examen, en profondeur, de la notion de primauté de juridiction. Pour la théologie de l'épiscopat et pour l'ecclésiologie au second concile du Vatican, cette limite était difficile à franchir. L'approfondissement introduit dans le statut de l'évêque diocésain devait donc coexister avec une conception traditionnelle du pouvoir de juridiction du Pontife romain. Cette coexistence ne peut pas être sans conséquences difficiles à assumer dans l'Église. Une telle juxtaposition est bien réelle. L'expression *vicarii et legati Christi*, acquise en doctrine, cherche depuis Vatican II comment passer de la juxtaposition à un gouvernement articulant collégialité et primauté. Plus précisément, cette juxtaposition tend à garder la bipolarité *plenitudo potestatis* pour le Pontife romain, et *pars sollicitudinis* pour l'évêque diocésain. Par conséquent, *vicarii et legati Christi*, pour l'évêque diocésain aussi, occasionnent une recherche de gouvernance catholique sans fébronianisme, sans collégialisme, sans épiscopalisme. Ne faudrait-il pas situer la signification de cette expression dans un autre registre de réflexion qui tienne compte de la nature même du pouvoir dans l'Église catholique ?

En effet, l'application de l'expression *vicarii et legati Christi,* soit aux Pontifes romains, soit aux évêques diocésains, renvoie à la distinction traditionnelle entre le pouvoir d'Ordre et le pouvoir de juridiction. Il faut reconnaître que cette problématique théologique a fait l'objet de plusieurs études[1143]. Nous ne pouvons pas ici reprendre de manière systématique

---

[1142] Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours, op. cit.*, p. 248. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *RSPT.*, t. LXXV/4, 1991, p. 545-568.

[1143] Yves CONGAR, « Ordre et juridiction dans l'Église », *Ir.*, t. X, 1933, p. 22-31 ; 97-110 ; 243-252 ; 401-408 ; Jean GAUDEMET, « Pouvoir d'Ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *AC.*, t. XXIX,

les analyses de ces études. La distinction entre Ordre et juridiction commentée par Raoul NAZ est très éclairante :

> « Le pouvoir d'ordre est acquis par l'ordination ; le pouvoir de juridiction résulte de la mission donnée par l'autorité hiérarchique. Le pouvoir d'ordre a pour fin de sanctifier les hommes par la collation des sacrements et l'accomplissement de certains rites. Le pouvoir de juridiction tend à les gouverner par l'exercice du magistère et l'application d'une discipline. Le pouvoir d'ordre est immuable et définitif. Le pouvoir de juridiction peut disparaître par le retrait de la mission qui l'a fait naître ; après avoir été conféré, il peut être limité ; ses actes peuvent être rapportés par l'autorité supérieure. Un des deux pouvoirs peut être possédé sans l'autre. Un prêtre possède le pouvoir d'ordre dès son ordination. Il n'aura pouvoir de juridiction qu'après avoir reçu sa nomination ou mission »[1144].

Cet extrait du texte de Raoul NAZ fait une nette distinction entre le pouvoir d'Ordre et le pouvoir de juridiction. Cette distinction éclaire en même temps la compréhension de l'expression *vicarii et legati Christi*. Elle éclaire les diverses significations de son application, soit aux Pontifes romains, soit aux évêques diocésains.

D'un point de vue sacramentel, l'ordination épiscopale confère le pouvoir d'Ordre. À ce titre, un évêque est établi successeur des Apôtres. Ce caractère épiscopal dont il est revêtu fait de lui le vicaire et le légat du Christ comme l'avaient été les Apôtres. En revanche, du point de vue de la juridiction, c'est-à-dire celui de la charge pastorale, l'évêque diocésain est dans un rapport hiérarchique avec le Pontife romain[1145]. C'est dire que la sacramentalité de l'épiscopat, mise en évidence au second concile du Vatican, ne supprime pas la différence sur le plan du gouvernement ecclésiastique.

L'expression *vicarii et legati Christi* est donc à situer dans le cadre de la double juridiction. L'une est en rapport avec l'Église universelle et l'autre avec l'Église particulière. Ainsi, pour le second concile du Vatican, de par son pouvoir ordinaire, propre et immédiat, *iure divino*, l'évêque exerce son *munus sanctificandi, docendi* et *regendi* dans l'Église particulière confiée à sa charge. En ce sens, il est *caput ecclesiae localis*. Vicaire du Christ, il

---

1985-1986, p. 83-98 ; Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* (Coll. *Cogitatio Fidei*, 228), *op. cit.*

[1144] Raoul NAZ, « Ordre en droit occidental », dans *DDC.*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1149-1150.

[1145] Le sacrement de l'épiscopat est une chose en soi, théologiquement et même canoniquement distincte de la *missio canonica*. Un évêque est évêque parce qu'il est consacré par des évêques qui représentent l'ensemble du collège. Il n'est pas consacré par cette *missio canonica,* quelque importante qu'elle soit, indispensable à l'exercice légitime du ministère épiscopal. Cf. Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *Ir.*, t. XLIII, 1961, p. 498.

exerce sa charge, personnellement, au nom du Christ. Le paragraphe 27 de *Lumen Gentium* décrit cette charge épiscopale en des termes précis :

> « La charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est confiée dans sa plénitude, et ils ne doivent pas être considérés comme vicaires des Pontifes romains, puisqu'ils exercent un pouvoir qui leur est propre et qu'ils sont appelés, en toute vérité, chefs du peuple qu'ils dirigent. Ainsi leur pouvoir n'est pas annulé par le pouvoir suprême et universel, mais au contraire, est confirmé, fortifié et défendu par lui, l'Esprit Saint assurant indéfectiblement le maintien de la forme de gouvernement institué par le Christ Seigneur dans son Église ».

Il nous semble que, dans la doctrine du second concile du Vatican, l'expression *vicarii et legati Christi* s'applique au Pontife romain à double titre, en tant qu'évêque de l'Église de Rome et en tant que successeur de l'Apôtre Pierre, chef du collège des évêques et pasteur de l'Église universelle. Il s'applique à chaque évêque en tant que successeur des Apôtres, membre du collège épiscopal. Il s'applique enfin à l'évêque diocésain en tant que successeur des Apôtres, membre du collège épiscopal et pasteur d'une Église particulière pour la *cura animarum*[1146].

D'autre part, l'expression « vicaire du Christ » s'inscrit d'abord dans l'action collégiale des évêques. Celle-ci, non seulement révèle toute la dimension de la catholicité de l'Église, mais en même temps permet de comprendre le pouvoir de l'évêque diocésain en matière de dispense canonique, surtout celle qui concerne la loi universelle ou commune. Depuis Vatican II, l'ecclésiologie, le droit canonique et la gouvernance catholiques recherchent à approfondir la signification théologique et canonique de l'exercice de cette action collégiale, et cherchent ses traductions institutionnelles ajustées. Et déjà, que de chemin parcouru depuis Vatican I.

Parmi les reproches des théologiens et des canonistes à la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* publiée au premier concile du Vatican, nous avons celui qui concerne la primauté du Pontife romain. En effet, cette Constitution ne traite que de la primauté en soi, sans la placer dans le contexte d'une doctrine générale et complète de

[1146] Nous sommes conscients de la difficulté que pose Emmanuel LANNE dans la compréhension de ce qui est premier dans la relation entre le collège, l'évêque et l'Église particulière. L'évêque est-il d'abord membre du collège des évêques ou d'abord chef de l'Église particulière ? Cf. Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *art. cit.*, p. 503. Il faut reconnaître que, d'un point de vue théologique, le problème n'est pas aussi simple qu'il peut paraître. D'un point de vue canonique, la *missio canonica* que reçoit l'évêque semble montrer qu'il est d'abord incorporé au collège, de par l'ordination épiscopale, puis qu'il reçoit la charge d'une Église particulière.

l'épiscopat, de la hiérarchie, et de la structure de l'Église[1147]. Comme telle, la doctrine du premier concile du Vatican se contente de développer une ecclésiologie qui fait une grande part au Pape en insistant sur sa primauté et son infaillibilité. La Constitution *Pastor Æternus* qui en serait l'aboutissement ne parlera d'ailleurs pas de l'Église en général, ni de l'épiscopat, autrement que dans un bref paragraphe[1148]. Il n'en reste pas moins qu'au jugement de certains théologiens, la Constitution *Pastor Æternus* comprend des éléments de la notion de collégialité épiscopale sur laquelle s'édifiera la doctrine du second concile du Vatican[1149].

Par ailleurs, le Code Pio-bénédictin de 1917, qui sera conçu en grande partie sur la base des présupposés théologiques de Vatican I, ne donne aucune élaboration systématique de la doctrine de la collégialité épiscopale[1150]. Le titre VII du livre II de ce *Codex* qui traite du pouvoir suprême et de ceux qui, selon le droit ecclésiastique, y participent[1151] n'établit aucun rapport entre le Pontife romain, sa primauté, son pouvoir de juridiction épiscopale sur toute l'Église et la juridiction épiscopale. Il n'établit pas non plus le rapport entre le Pontife romain et la communauté des évêques. De même, le titre VIII de ce Code sur le pouvoir des évêques et de ceux qui y participent ne fait aucunement place à la doctrine de la collégialité épiscopale. Ce titre se contente d'établir un lien de subordination du pouvoir épiscopal au pouvoir pontifical. Nous l'avons déjà dit, le canon 329, §1 du *CIC/*1917 dispose déjà à la fois la *communio* et la *juridictio* : « Les évêques sont les successeurs des apôtres et d'institution

---

[1147] Cf. Gian Domenico MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et Amplissima collectio*, t. LII, Arnhem (Pays-Bas) et Leipzig, 1927, col. 2-8. Sur cette question, voir aussi les analyses de Roland MINNERATH, *Le Pape. Évêque universel ou premier des évêques ?,* Paris, Gabriel Beauchesne (Coll. *Point théologique*), 1978, p. 87.

[1148] *Idem,* p. 88. Pour la question de l'épiscopat au premier concile du Vatican, nous renvoyons à : Jean- Pierre TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; Jérôme HAMER, « Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Église d'après les documents du premier concile du Vatican », *RSPhTh..*, 45, 1961, p. 21-31 ; Georges DEJAIFVE, *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Bruges, 1961 ; ID., « Le premier des évêques », *NRT*. 82, 1960, p. 785-802 ; ID., « Primauté et collégialité au premier concile du Vatican », dans Yves CONGAR et Bernard DUPUY (dir.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1964, p. 639-660.

[1149] Cf. Roland MINNERATH, *Le Pape. Évêque universel ou premier des évêques ?, op. cit.,* p. 90.

[1150] Le mot « collège » est repris 39 fois dans le Code Pio-bénédictin. Il est employé principalement pour désigner : le collège électoral (Can. 162, §1 ; 165 ; 171,§1-2 ; 172, §1-2 ; 173, §1 ; 174 ; 176, §1 ; 178 ; 321 ; 329, §3) ; une délégation de pouvoir accordée à un groupe de personnes (Can. 205, §3 ; 207, §3) ; le collège des Cardinaux (Can. 231, §1 ; 241 ; 245 ; 1406) ; le collège des chanoines et des consulteurs (Can. 286, §3 ; 391, §1 ; 411, §1 ; 427), un établissement scolaire (Can.544, §3 ; 545, §1 et 4 ; 891, 1188, 1222, 1265 ; 1354 ; 1383) ; un collège des professeurs ou d'étudiants destinés à favoriser le bien de l'Église (1356, §1), le collège de juges (1614) ; le collège des protonotaire apostoliques (Can. 2013, §2) ; un groupe de personnes, un collège des clercs par exemple (2274 ; 2276 ; 2285 ; 2291 ; 2338 ; 2390 ; 2391).

[1151] Voir les Can. 218-328.

divine; ils sont préposés aux Églises particulières qu'ils gouvernent en vertu d'un pouvoir ordinaire, sous l'autorité du Pontife romain ».

Le second concile du Vatican, lui, parvient à élaborer une doctrine de la collégialité épiscopale dans la perspective de l'ecclésiologie de communion. Quant à la réalité même de la collégialité, elle n'est pas une invention du second concile du Vatican. Au III^e^ siècle par exemple, la communauté des évêques est désignée par le terme de « collège »[1152]. La référence collégiale à la première communauté des apôtres à Jérusalem avec Pierre et Jacques, est prégnante pour structurer les rapports entre évêques. Dès que cessent des persécutions, les évêques se concertent en synodes ou conciles, soit pour répondre à telle ou telle hérésie, soit pour se soutenir dans l'évangélisation[1153].

La collégialité épiscopale de l'Église post-apostolique était bien réelle. Elle le restera, mais avec une montée en puissance de la juridiction pétrinienne, surtout dès que le contexte devient celui où la primauté de l'Évêque de Rome fut désormais la préoccupation de toute l'Église. Attachée à la *Cathedra Petri*, la collégialité épiscopale était encore reconnue et mise en pratique sur le plan du pouvoir de juridiction universelle. Certes, comme nous l'avions noté dans nos analyses au premier chapitre : l'évêque, dans l'Église post-apostolique, était le pasteur de son Église locale. Toutes les normes étaient des normes particulières. Même dans ces conditions, l'évêque était en lien avec les autres évêques. Ce qui ne pouvait qu'entretenir une forme de collégialité épiscopale. Nous savons que cette collégialité n'avait pas pu résister à l'évolution du gouvernement de l'Église privilégiant de plus en plus, jusqu'à Pie XII, un gouvernement à caractère monarchique[1154].

Le second concile du Vatican a remis en valeur les notions de collégialité et de collège épiscopal. Par contre, il n'est toujours pas aisé, à la simple lecture des documents

---

[1152] Voir les études de : Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1963 ; André DE HALLEUX, « La collégialité dans l'Église ancienne », *RTL.,* Vol. XXIV, 1993, p. 433-454. Voir pour la période médiévale : Yves CONGAR, « Notes sur le destin de l'idée de la collégialité épiscopale en Occident au Moyen âge (VII^e^ –XVI^e^ siècles) », dans Yves CONGAR (éd.), *La collégialité épiscopale : Histoire et théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 99-130.

[1153] Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, « Le concile Vatican II et le droit », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza, op. cit.,* p. 676.

[1154] Cf. *Ibidem.*

conciliaires, de comprendre la nature de cette collégialité, conséquence des débats acharnés entre diverses tendances lors des sessions conciliaires. Les souvenirs du fébronianisme, du collégialisme, du gallicanisme et de l'épiscopalisme n'étaient pas dissipés. La juxtaposition de l'ecclésiologie de la *juridictio* et de l'ecclésiologie de la *communio* dont nous avons parlé précédemment est donc manifeste[1155]. Le texte final qui sera officiellement publié affirme que le Pontife romain et les évêques forment un tout. Il fallait à la fois respecter le Pape et chaque évêque diocésain :

> « De même que saint Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre et les évêques successeurs des apôtres, forment entre eux un tout. Déjà la plus antique discipline en vertu de laquelle les évêques établis dans le monde entier vivaient en communion entre eux et avec l'Évêque de Rome par le lien de l'unité, de la charité et de la paix, et de même la réunion de conciles, où l'on décidait en commun de toutes les questions les plus importantes, par une décision que l'avis de l'ensemble permettait d'équilibrer, tout cela signifie le caractère et la nature collégiale de l'Ordre épiscopal »[1156].

Ce paragraphe de *Lumen Gentium* pose le fondement théologique du collège épiscopal. Par institution divine, le collège des évêques est à l'image du collège apostolique. Nous retrouvons, une fois de plus, l'intention du second concile du Vatican de justifier toutes les institutions de l'Église à partir de la tradition ecclésiastique et de l'antique discipline de l'Église. La figure de l'évêque, membre du collège des évêques, nous semble enrichie. En ce sens, l'évêque diocésain participe, à travers une action collégiale, au pouvoir de juridiction universelle de l'Église. Le collège des évêques fait donc le lien entre le Siège apostolique et le siège diocésain. Nous pouvons ainsi dire que la collégialité accomplit ce qu'elle signifie ; l'évêque diocésain y représente son Église particulière. Avec chaque évêque diocésain une part de la plénitude ecclésiale est engagée dans le tout de l'unité[1157].

Au regard de l'ecclésiologie de communion esquissée au second concile du Vatican, le choix du mot « collège » en lieu et place de « collégialité » n'est pas neutre en soi. Le

---

[1155] « Cela vient de l'ambiance générale dans les débats. Ainsi que le note Gilles ROUTHIER : « […] tout effort des opposants à la collégialité a consisté à tenter d'introduire dans le texte des incises qui rétablissaient les rapports de subordination hiérarchique entre le primat et évêques de telle sorte que la claire affirmation de la sacramentalité de l'épiscopat se retrouvait noyée dans un texte qui traitait des pouvoirs respectifs du pape et des évêques, renouant ainsi le fil avec la perspective qui était celle, en somme, du schéma préparé par la Commission théologique préparatoire. Bref, la perspective juridique qui s'attache à délimiter les pouvoirs des uns et des autres reprenait souvent le pas sur la perspective sacramentelle et le souci était d'affirmer le plus clairement possible la liberté du Pontife romain. » Voir Gilles ROUTHIER, « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », *art. cit.*, p. 59.

[1156] *LG.* 22, 1.

[1157] Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971, p. 112-118.

vocable *collégialité* est inconnu du second concile du Vatican[1158]. Le mot collégialité rappelait sans doute trop les hérésies collégialistes. Le terme « collège » signifie en réalité une réunion de personnes revêtues de la même dignité, de la même fonction. Appliquée aux évêques, cette définition révèle-t-elle la nature canonique de cette institution ? Il nous semble que ce qui peut être mis en cause ici, c'est la nature du *tout* de la communauté, le Pontife romain et l'ensemble des évêques. L'argument emprunté à Thomas d'Aquin semble dissiper ce malentendu. En effet, Thomas d'Aquin opère une distinction entre le *tout intégral* et le *tout potestatif*[1159]. Ce dernier désigne un groupe d'hommes où un seul détient le pouvoir qu'il exerce dans une certaine forme de collaboration avec les autres. Le *tout potestatif* situe la collégialité épiscopale dans la communion hiérarchique, dans un lien de subordination. Dans le *tout intégral*, par contre, aucun de membre ne peut se prévaloir de son autorité juridique sur les autres. Nous pensons donc que le tout dont parle le second concile du Vatican est un *tout potestatif* et non un *tout intégral.* Celui-ci ne nous semble pas adapté pour justifier la nature canonique de la relation entre le Pontife romain et les autres évêques. Contrairement à ce qu'écrit le juriste catholique Joël-Benoît D'ONORIO[1160], ce collège ne peut être qualifié de conciliarité, car le vocabulaire conciliaire est une modalité et non la seule de ce collège des évêques.

Il apparaît dès lors que, si nous nous référons à la notion de sacramentalité, le Pontife romain et les évêques jouissent du même pouvoir d'Ordre. Le Pontife romain et les évêques ont reçu le même caractère épiscopal. Il en va autrement du pouvoir de gouvernement ou de juridiction. Le primat du Pontife romain comporte la *plenitudo potestatis*, c'est-à-dire un pouvoir plénier, immédiat, universel sur tous et chacun des fidèles et des pasteurs[1161].

---

[1158] En évitant le terme collégialité, ce concile fixe les règles de l'exercice du pouvoir des membres du collège épiscopal. Le terme collégialité n'évoque-t-il pas, comme d'ailleurs pour le mot ''collège'' au premier concile du Vatican, l'idée d'une *societas aequalium* ? Voir les études de Roland MINNERATH, *Le Pape. Évêque universel ou premier des évêques ?*, Paris, Gabriel Beauchesne, (Coll. *Point théologique*), 1978, p. 111 ; Giuseppe ALBERIGO, « La collégialité d'après quelques théologiens de la papauté », dans *La collégialité épiscopale*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 183-287.

[1159] Cf. *ST*. I[er]. Qu. 77 art. 1, ad. 1.

[1160] Joël-Benoît d'ONORIO, « Le concile Vatican II et le droit », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza, op. cit.*, p. 678.

[1161] *Idem*, p. 679.

La distinction du *tout potestatif* et du *tout intégral* nous permet donc de comprendre la *Nota explicativa praevia* qui accompagne *Lumen Gentium*. Pour le second concile du Vatican, le vocable ‘‘collège’’ n’est pas pris au sens strictement juridique. Il ne forme pas un groupe d’égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président comme cela peut être le cas dans certaines associations. Le chef du collège des évêques ne reçoit pas de ses membres un pouvoir délégué. Il a un pouvoir ordinaire et universel, c’est-à-dire un pouvoir lié à sa charge de pasteur de l’Église universelle. C’est dire donc que le collège n’existe pas sans son chef. Ce dernier garde intégralement sa charge de vicaire du Christ et donc la plénitude de son pouvoir. C’est seulement dans cette condition que le collège épiscopal est sujet du pouvoir suprême et plénier dans l’Église universelle. C’est ce qui semble se dégager du paragraphe 22 de *Lumen Gentium* :

> « Le collège ou corps épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir de ce primat qui s’étend à tous, pasteurs ou fidèles. En effet, le Pontife romain a sur l'Église, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement. L'Ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel se perpétue le corps apostolique, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain »[1162].

Dans la conception du second concile du Vatican, la distinction n’est pas entre le Pontife romain et les évêques pris ensemble. Elle est entre le Pontife romain seul et le Pontife romain ensemble avec les évêques. Cette distinction donne l’impression d’établir canoniquement deux institutions. La première agit selon son pouvoir propre et la seconde, tout en ayant un statut canonique, n’a de pouvoir que si elle reste en lien avec son chef.[1163] De

---

[1162] *LG*. 22, 2. Par rapport à l’ecclésiologie du premier concile du Vatican, nous sommes là en présence d’un acquis de grande importance. Gilles ROUTHIER note : « on est passé du pouvoir du pontife, chef de l’Église tout entière, à la responsabilité du collège à l’égard de l’ensemble de l’Église. Ce qui a permis un tel passage, c’est l’affirmation de la sacramentalité de l’épiscopat qui introduit un évêque dans un corps qui succède au collège des Apôtres …La sacramentalité de l’épiscopat permettait d’affirmer que le collège détient, solidairement et de droit divin, l’ensemble des pouvoirs dans l’Église et, du coup, de dépasser la scission entre Ordre et juridiction. » Voir Gilles ROUTHIER, « Sacramentalité de l’épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », *art. cit.,* p. 58.

[1163] Voilà pourquoi, à la question de savoir si l’autorité suprême est unique ou double dans l’Église, Dino STAFFA répond : « le principe et la source de l’autorité suprême dans l’Église est uniquement le Chef de l’Église, et par conséquent le sujet du pouvoir suprême est *per se*, c’est-à-dire *sensu absoluto et magis proprio* le seul Pontife romain...les évêques constituent avec le Pape et sous le Pape une hiérarchie unique pour le gouvernement de l’Église universelle ; les évêques, soit réunis en concile œcuménique, soit dispersés à travers le monde, sont agencés de telle façon avec le Pape que, par suite d’une aptitude particulière qui découle de la consécration, ils sont à la disposition du Pape pour être placés par lui à la tête des Églises particulières ou pour l’aider de plus près

cette manière, parce qu'il est le chef du collège, le Souverain Pontife seul peut poser certains actes qui ne reviennent en aucune manière aux évêques. Pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, il procède suivant sa propre discrétion, en considérant le bien de l'Église. Il exerce à son gré son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge. Il lui revient de déterminer, selon les besoins de l'Église, qui varient au cours des temps, de quelle manière il convient de rendre effective la participation du collège au gouvernement de l'Église universelle. De cette manière, l'exercice du pouvoir du collège n'est pas permanent. Le collège des évêques est toujours en plein exercice mais selon des modalités différentes, toujours en communion avec le Pape. Avec le consentement de son chef, dans un acte strictement collégial, le collège agit ponctuellement. À vrai dire, c'est cette relation de type particulier qui est habituellement mise en avant dans la tradition ecclésiastique et théologique pour déterminer le lien canonique entre les évêques et le Souverain Pontife[1164].

Cette manière originale de comprendre la notion de collège a été reprise par le Code de droit canonique de 1983. Le canon 336 qui traite directement de cette manière dispose :

> « Le Collège des évêques dont le chef est le Pontife Suprême et dont les évêques sont les membres en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique entre le chef et les membres du Collège, et dans lequel se perpétue le corps apostolique, est lui aussi en union avec son chef et jamais sans lui, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Église tout entière »[1165].

En vertu de cette communion hiérarchique entre le chef et les membres du Collège :

> « Il appartient au Pontife Romain, selon les besoins de l'Église, de choisir et de promouvoir les formes selon lesquelles le Collège des Évêques exercera collégialement sa charge à l'égard de l'Église tout entière. (§1) Il lui appartient aussi de déterminer les matières à traiter en Concile et d'établir le règlement à suivre; aux questions proposées par le Pontife Romain, les Pères du Concile peuvent en ajouter d'autres avec son approbation. (§.2) »[1166].

Il est donc clair que, pour le droit canonique en vigueur, le collège épiscopal n'a de consistance que s'il est uni au Pape. Dans le collège épiscopal, la primauté du Pontife romain n'est pas seulement d'honneur, ni d'appel en dernier ressort, ni même d'arbitrage ou de

---

dans l'exercice de son pouvoir suprême et universel ». Dino STAFFA, « La nature collégiale de l'épiscopat-*De collegiali episcopatus ratione* », *RDC*, t. XIV/2, juin 1964, p. 117-123.

[1164] Lire à ce sujet Marie-Joseph LE GUILLOU, « Le parallélisme entre le collège apostolique et le collège épiscopal », *Ist.*, vol. 10, 1964, p. 103-110. Voir principalement les p. 106-110 ; Joseph RATZINGER, « La collégialité épiscopale. Développement théologique », dans Guilherme BARAÚNA (éd.), *L'Église de Vatican II : étude autour de la Constitution conciliaire sur l'Église,* t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 763-790.

[1165] Can. 336 du *CIC*/1983.

[1166] Can. 338, §1-2 du *CIC*/1983.

suppléance en cas de carence épiscopale, comme l'est un métropolitain à l'égard de ses suffragants. La primauté est aussi essentiellement un primat de juridiction[1167].

Le *tout potestatif* ne supprime pas une certaine forme du *tout intégral*. Ce dernier trouve son expression dans la dimension pastorale de l'Église universelle et à laquelle les évêques participent. Le paragraphe 23 de *Lumen Gentium* rappelle les modalités de cette participation :

> « Les évêques, chacun pour sa part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ou sur l'Église universelle. Mais, comme membres du collège épiscopal et légitimes successeurs des apôtres, chacun d'entre eux est tenu, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui est, pour l'Église universelle, éminemment profitable, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction. Tous les évêques, en effet, doivent promouvoir et sauvegarder l'unité de la foi et la discipline commune de l'ensemble de l'Église, former les fidèles à l'amour envers tout le Corps mystique du Christ, surtout envers ses membres pauvres, souffrants, et envers ceux qui souffrent persécution pour la justice, ils doivent enfin promouvoir toute l'activité qui est commune à l'ensemble de l'Église, surtout en vue du progrès de la foi et pour que la lumière de la pleine vérité se lève sur tous les hommes. D'ailleurs, il est bien établi que, en gouvernant leur propre Église comme une portion de l'Église universelle, ils contribuent efficacement au bien de tout le Corps mystique qui est aussi le Corps des Églises »[1168].

La sauvegarde de l'unité de la foi et de la discipline dont il est question dans ce paragraphe ne doit-elle pas être considérée comme l'un des éléments de la collégialité épiscopale ? Paul VI emploie en 1969 le mot collégialité[1169]. La coresponsabilité morale qui implique, en premier lieu, le devoir d'annoncer l'Évangile à toutes les nations, n'est-elle pas l'une des dimensions d'un sentiment de collégialité ? À notre avis, ce qui est dit dans cet extrait de *Lumen Gentium* nous donne des éléments précieux de la coopération de l'évêque diocésain à l'œuvre de la pastorale universelle. Il apparaît dès lors que la nature de la participation en collège des évêques est d'abord, selon le second concile du Vatican, d'ordre évangélique. C'est la coresponsabilité dans l'annonce universelle de l'Évangile. C'est cette précision que nous trouvons, quelques années après la clôture officielle des assises

---

[1167] Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, p.136, p. 162-163.

[1168] Sur ce paragraphe, les éditions du Centurion des textes du second concile du Vatican nous donnent quelques sources : Grégoire le Grand, *Moralium* lib. IV, c. 7, 12, *PL.*, t. LXXV, col. 643 C ; Pie XII, « Encyclique *Fidei Donum* du 21 avril 1957 », *AAS.*, t. XLIX, 1957, p. 225-248 (Voir spécialement la p. 237). La traduction française dans *DC.*, t. LIV/1251, 12 mai 1957, col. 581-596.

[1169] Cf. *infra* p. 380, note 1260.

conciliaires, dans le discours de Paul VI d'ouverture de la session extraordinaire du Synode des évêques du 11 octobre 1969[1170].

Par ailleurs, la collégialité n'est pas toujours d'ordre juridique, c'est-à-dire un pouvoir de juridiction collégiale sur toute l'Église[1171]. Elle consiste aussi à observer les décisions prises et à suivre fidèlement la ligne d'action définie pour toute l'Église par l'autorité suprême[1172]. Cette coopération est la forme ordinaire de l'exercice de la *collégialité* épiscopale. Elle contribue à l'unité tant sur le plan théologique que sur le plan juridique. D'ailleurs, dans sa lettre du 8 avril 1979 adressée à tous les évêques à l'occasion du Jeudi Saint[1173], le Pape Jean-Paul II souligne ce qu'il convient d'appeler la double signification de la collégialité : la *collegialitas affectiva* et la *collegialitas effectiva*[1174].

L'évêque diocésain, dont la figure théologique et canonique a été revalorisée au second concile du Vatican, est placé dans une structure de communion épiscopale mais qui, dans une certaine mesure, garde une dimension hiérarchique. En vertu du principe de collégialité, l'évêque diocésain est en lien avec le collège épiscopal et participe au gouvernement de l'Église universelle. Et, en vertu de ce même principe, il est en lien avec une conférence épiscopale déterminée[1175]. En matière de dispenses canoniques, *in validitatem* ou *in liceitatem*, l'action de l'évêque diocésain tient compte de ces structures ecclésiales.

Nous retenons donc de ces analyses que le collège des évêques est une des institutions canoniques importantes pour notre étude. Plus qu'un simple énoncé conciliaire sur

---

[1170] Paul VI, « Discours d'ouverture de la session extraordinaire du Synode des évêques du 11 au 29 octobre 1969 sur le thème : Coopération entre le Saint-Siège et les conférences épiscopales », *DC.*, t. LXVI/1550, 2 novembre 1969, p. 957-959 : « L'autre ligne issue elle aussi de la grande estime dans laquelle nous devons tenir la collégialité épiscopale, et qui sera également suivie loyalement par nous, conduit l'épiscopat à une participation plus organique et à une coresponsabilité plus solidaire dans le gouvernement de l'Église universelle », p. 958.

[1171] *Ibidem.* Voir aussi Pericle FELICI, « Orientations pastorales de la législation canonique. Discours de la X^e session d'études de la société canadienne de droit canonique du 20-23 octobre 1975 », *Stcan.*, t. II, 1975, p. 201.

[1172] Joël-Benoît d'ONORIO, « Le concile Vatican II et le droit », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza, op. cit.*, p. 681.

[1173] Jean- Paul II, « Lettre à tous les évêques de l'Église à l'occasion du Jeudi Saint, 8 avril 1979 », *DC.*, t. LXXVI/1762, 15 avril 1979, 352-360. Voir p. 354.

[1174] Pour Jean-Paul II, la *collegialitas affectiva* est un principe de la collaboration épiscopale et la *collegialitas effectiva* est un lien fraternel cordial. Les formes de collégialité contribuent à honorer le Corps mystique du Christ et permettent de communier davantage l'unité de tout le peuple de Dieu.

[1175] Voir *infra*, p. 382 ; 421.

le collège des évêques, la forme de collégialité qui s'exprime dans le collège des évêques est un élément important de la structure de l'Église universelle. Le collège des évêques nous aide à comprendre les questions des dispenses des lois particulières et universelles que peuvent accorder des évêques diocésains. Pour mieux saisir l'importance de ce rôle de l'évêque, il faut encore nous tourner vers la nature et la spécificité théologique et canonique de l'Église particulière confiée à sa charge.

**§. 2. L'évêque diocésain et l'Église particulière.**

Le second concile du Vatican n'a pas donné un enseignement d'ensemble sur la théologie de l'Église particulière, ni de l'Église locale. Il faut, comme dit Emmanuel LANNE, en glaner les éléments à travers divers documents[1176]. Nous ne pouvons pas ici non plus tenter une analyse de cette théologie. Ce que notre thèse doit faire, c'est étudier ce lien, à la fois théologique et canonique, entre l'évêque diocésain et son Église particulière.

En effet, pour le second concile du Vatican, le rapport d'un évêque à une Église particulière et à une Église locale est aussi nécessaire que son rapport avec le Siège apostolique. Nous n'oublions pas que la question relative à la pratique de la dispense a cette double dimension, universelle et diocésaine. Alors que, dans le paragraphe précédent, il était question de la dimension universelle de la dispense, ce second paragraphe est centré sur sa dimension diocésaine. Mais, parler de la dimension universelle et de la dimension diocésaine, c'est pour notre thèse une question méthodologique. L'évêque diocésain, comme dit précédemment, est au cœur d'une institution de communion : l'Église universelle, l'évêque diocésain, l'Église particulière, l'Église locale[1177].

---

[1176] Emmanuel LANNE, « L'Église locale : sa catholicité et son apostolicité », *Ist.*, 14, 1969, p. 53 ; ID., « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *art. cit.*, p. 495 et 496.

[1177] Cf. *Supra*, p. 361. Cf. *LG.* 23. D'ailleurs, dans cette structure de communion, Emmanuel LANNE fait une remarque importante à cet égard. Il relève que, dans la Constitution *Lumen Gentium*, l'Église particulière est rattachée au rôle sanctificateur confié à l'évêque. Ce dernier réalise, d'une part, la communion des fidèles de la communauté diocésaine, de l'Église particulière et, d'autre part, la communion de son Église et des autres Églises particulières et locales ; la communion entre son Église et le Siège apostolique. Cf. Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *art. cit.*, p. 496. Nous rappelons que l'Église particulière est par excellence l'Église diocésaine ; l'Église locale désigne la province ecclésiastique ainsi que les Églises particulières sur le territoire d'une conférence des évêques.

Tout en approfondissant la nature théologique et canonique de l'Église particulière, le second concile du Vatican replace l'évêque diocésain au cœur d'une institution de communion ecclésiale locale. C'est la communion entre les fidèles de la communauté diocésaine. En effet, pour le second concile du Vatican :

> « Les évêques ont donc reçu le ministère de la communauté à exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, présidant à la place de Dieu au troupeau dont ils sont les pasteurs, comme maîtres pour l'enseignement, prêtres pour les cultes sacrés, ministres pour gouverner »[1178].

Pour les Pères conciliaires, replacer l'évêque dans son Église particulière était un complément nécessaire à la doctrine du premier concile du Vatican[1179]. Ce rééquilibrage se traduirait dans un système de répartition plus collégiale des pouvoirs et des compétences entre les évêques diocésains et les structures du gouvernement suprême de l'Église universelle : le Pontife Romain, la curie romaine, le collège des évêques. Répartition plus collégiale entre les évêques diocésains et les structures du gouvernement régional ou provincial : les conférences des évêques, les provinces ecclésiastiques.

L'évêque diocésain n'est plus un subalterne administratif du Saint-Siège mais un pasteur, à l'image du Christ lui-même, d'une portion du peuple de Dieu, d'une Église particulière[1180]. Particulière, cette Église est signe de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église du Christ[1181]. La réflexion sur les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire de l'évêque diocésain, par exemple, est une conséquence de Vatican II, de son apport à la théologie de l'épiscopat et à l'ecclésiologie.

---

[1178] *L.G.* 20.

[1179] Hervé LEGRAND le dit en ces termes : « L'un des grands desseins de Vatican II, au plan théologique, fut certainement de vouloir compléter et rééquilibrer doctrinalement l'œuvre de Vatican I », cf. Hervé LEGRAND, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », *art. cit.*, p.203.

[1180] Cela est d'ailleurs dit dans *LG.* 27, 3 : « La charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires des Pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et, en toute vérité, sont, pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs. Ainsi, leur pouvoir n'est nullement effacé par le pouvoir suprême et universel ; au contraire, il est affermi, renforcé et défendu par lui, la forme établie par le Christ Seigneur pour le gouvernement de son Église étant indéfectiblement assurée par l'Esprit-Saint. ». Ce paragraphe, comme le dit Emmanuel LANNE, élimine une fois pour toute une théologie de l'évêque délégué du Pape. L'évêque est délégué du Christ et non du successeur de Pierre. Cf. Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *art. cit.*, p. 498.

[1181] Cf. les analyses d'Hervé LEGRAND, « La catholicité des Églises locales », dans Jean Noël BEZENÇON, Emilio ALBERICH et alii, *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 143-345 ; Emmanuel LANNE, « L'Église locale : sa catholicité et son apostolicité », *art. cit.*, p. 63-65.
ID., « Les Églises particulières dans l'Église universelle », *DC.*, t. LXIX/1602, 6 février 1972, col. 126-133.

Mais cette nouvelle ecclésiologie répond-elle aux attentes des pères conciliaires ?[1182] Un regard attentif sur le pouvoir de l'évêque diocésain montre que plusieurs structures limitent encore aujourd'hui son exercice. Il faut citer, en premier lieu, *le pouvoir discrétionnaire* du pontife romain. Ainsi que le note Hervé LEGRAND : « Le point le plus difficile restera pour l'ecclésiologie catholique le caractère discrétionnaire de l'exercice de la papauté et l'exclusion de tout droit d'appel à l'endroit de ses décisions »[1183]. Nous devons reconnaître que les enjeux d'une telle approche touchent notamment le principe selon lequel l'évêque a reçu la plénitude du sacerdoce et la pleine charge d'une Église particulière. Il pose la question des pouvoirs et compétences reconnus, de manière ponctuelle ou définitive, aux dicastères et aux autres organismes de la curie romaine[1184]. Ces derniers peuvent émettre des décrets limitant, sous des formes diverses, les pouvoirs et les compétences des évêques diocésains.

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que la figure de l'évêque diocésain qui, à la publication solennelle de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, le 24 novembre 1964, est davantage honorée dans sa dimension sacramentelle, se retrouve, en droit canonique postconciliaire avec peu de pouvoirs en propre pour l'exercice de sa charge. Dans la pratique, certains problèmes, se posant de manière urgente et même de façon permanente dans l'Église particulière confiée à sa charge, ne peuvent être résolus par sa seule compétence.

Il faut relire le Décret sur la charge des évêques dans l'Église, *Christus Dominus*. Sur le diocèse, le second concile du Vatican déclare :

> « Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique »[1185].

---

[1182] Nous ne voulons pas prendre position dans ce débat qui a agité et agite encore de nos jours les théologiens. Nous renvoyons à l'article d'Hervé LEGRAND qui, comme certains autres, fait une évaluation des chantiers actuels de recherche sur les évolutions institutionnelles depuis Vatican II. Cf. Hervé LEGRAND « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », *art. cit.*, p.217.

[1183] *Idem*, p. 254. Il est aussi intéressant de lire Hervé LEGRAND, « Le ministère épiscopal. Au service de l'Église locale et au service de l'Église universelle », *Bulletin de secrétariat de la conférence épiscopale française*, n°1, janvier 1975.

[1184] Jean-Paul II, Constitution Apostolique *Pastor Bonus* du 25 juin 1988, *DC.*, t. LXXXV/1969, 2 octobre 1988, p. 897-912. 972-983.

[1185] *CD.* 11, 1

Ce paragraphe 11 de *Christus Dominus* insiste sur la nature du pouvoir épiscopal de l'évêque diocésain en tant que pasteur d'une portion du peuple de Dieu : le diocèse. Il met en outre l'accent sur la nature même de l'Église particulière. Ce Décret établit le lien entre l'Église particulière et l'Église universelle. Celle-ci étant déjà présente dans la première. En chaque Église particulière, l'universalité ou la catholicité de l'unique peuple de Dieu s'accomplit. Les Églises particulières ne sont pas des petites parties de l'Église universelle qui leur serait antérieure dans l'ordre chronologique ou dans l'ordre de la dignité[1186]. Chaque Église particulière est la manifestation de l'Église du Christ. Elle a toutes les capacités théologiques et canoniques pour exprimer toute la richesse de l'Église universelle. La manifestation dont il est question ici n'est pas purement symbolique, mais une présence effective et efficace[1187]. Les Pères réunis au second concile du Vatican ont reconnu que :

> « L'Église du Christ est vraiment présente en toutes les légitimes assemblées locales des fidèles qui, étroitement unies à leurs pasteurs, sont appelées, elles aussi, Églises dans le Nouveau Testament. Elles sont, chacune en son lieu [sur son territoire] le Peuple nouveau appelé par Dieu, dans l'Esprit-Saint et dans une grande assurance »[1188].

Parlant du progrès des jeunes Églises, le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes divinitus*, donne une description de l'Église particulière. Celle-ci est effective :

> « Quand l'assemblée des fidèles est déjà enracinée dans la vie sociale et modelée jusqu'à un certain point sur la culture locale, qu'elle jouit d'une certaine stabilité et fermeté, l'œuvre de la plantation de l'Église dans ce groupe humain déterminé atteint dans une certaine mesure son terme ; ayant ses ressources propres, fussent-elles insuffisantes, en clergé local, en religieux et en laïcs, elle est enrichie de ces ministères et institutions qui sont nécessaires pour mener et développer la vie du peuple de Dieu sous la conduite de l'évêque ».[1189]

La conséquence de cette maturité ecclésiale s'exprime dans le fait que : « …La foi est enseignée au moyen d'une catéchèse adaptée, elle est célébrée dans une liturgie conforme au génie du peuple et, par une législation canonique convenable, elle passe dans les

---

[1186] Cf. Antoine SONDAG, *La géographie des catholiques*, Paris, Centurion, 1991, p. 35. Voir Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle Actualité et portée du thème », *Ir.*, t. XXXIV, 1961, p. 292-321 ; ID., « Pluralisme et unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Ist.*, vol. 14, 1969, p. 171-190.

[1187] Cf. Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *art. cit.*, p. 500.

[1188] *LG.* 26, 1. Cela sera dit plus tard dans le Code de droit canonique de 1983 :« Les Églises particulières dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Église catholique une et unique sont en premier lieu les diocèses auxquels sont assimilés, sauf s'il s'avère qu'il en va autrement, la prélature territoriale et l'abbaye territoriale, le vicariat apostolique et la préfecture apostolique, ainsi que l'administration apostolique érigée de façon stable. » (Can. 368)

[1189] *AGd*, 19, 1.

institutions honorables et dans les coutumes locales … »[1190] L'Église particulière doit être le lieu des rencontres de ce que le second concile du Vatican appelle le *verum humanum,* l'humain véritable[1191], avec ses mérites mais aussi avec ses faiblesses et ses limites.

Cette manière de comprendre la communauté locale des fidèles est, une fois de plus, une redécouverte pour l'ecclésiologie du second concile du Vatican. Une redécouverte d'autant plus important que le Code Pio-bénédictin n'a ni défini l'Église particulière, dans sa constitution et dans sa réalisation, ni décrit ses éléments essentiels. Le canon 215 du *CIC/*1917[1192] qui devrait traiter de cette matière dispose :

> « §.1. Il appartient à la seule autorité suprême de l'Église d'ériger, modifier, diviser, unir et supprimer les provinces ecclésiastiques, les diocèses, les abbayes ou prélatures *nullius*, les vicariats apostoliques et les préfectures apostoliques. §.2. En droit, les abbayes et prélatures *nullius* sont assimilées aux diocèses; et sous le nom d'évêques viennent aussi les abbés et prélats *nullius*, à moins que le contraire ne soit établi par la nature des choses ou par le contexte ».

Comme nous le remarquons, ce canon ne s'attarde pas à décrire la nature théologique de l'Église particulière. Il se limite à en fixer l'autorité canonique. Il s'agit ici de l'autorité suprême de l'Église qui, seule, peut ériger, modifier, diviser, unir ou supprimer les provinces ecclésiastiques, les diocèses, les abbayes ou prélatures *nullius*. Le canon 215 du *CIC/*1917 est une des conséquences de la conception de l'Église particulière avant le second concile du Vatican. La théologie de l'Église particulière était à peine présente dans la réflexion théologique des catholiques[1193]. Hervé LEGRAND note :

> « L'Église catholique apparaissait de plus en plus comme un unique et vaste diocèse, celui du Pape, au sein duquel les évêques faisaient figure d'agents d'exécution. Dans ce processus de centralisation, l'idéal d'une Église partout uniformément romaine n'a pas été prôné seulement par Rome, mais aussi par bien des Églises locales »[1194].

---

[1190] *A.G*. 19; cf. Canon 786.

[1191] *GS.* 1. Voir ici l'analyse proposée par Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III (édition remise à jour), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 143-345.

[1192] Selon le *Code de droit canonique bilingue annoté*, ce canon correspond au Can. 368 du *CIC/*1983. Voir *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.*, p. 1084.

[1193] Cf. aussi Emmanuel LANNE, « La théologie de l'Église locale chez les catholiques romains avant Vatican II », *Ist.*, 14, 1969, p. 46-66, principalement les p. 47-53. Pour un complément d'information sur ce thème, on peut lire encore : Gilles ROUTHIER, « ''Église locale'' et ''Église particulière'' : querelle sémantique ou option théologique ? », *Stcan*., t. XXV, 1991, p. 287-334.

[1194] Hervé LEGRAND, « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », *NRT*, 98 1976, p. 195 ; Jean-Jacques Von ALLMEN, « L'Église locale parmi les autres Églises locales », *Ir.*, t. XLIII, 1970, p. 513-516 sur les indices d'ecclésialité d'une Église locale.

La doctrine du second concile du Vatican, à propos de la nature de l'Église particulière, insiste sur la notion de territorialité. Au-delà donc de sa nature théologique et canonique, l'Église particulière demeure un espace géographique dont les frontières coïncident avec celle territoriales d'un diocèse. Le canon 216, §.1 du *CIC/*1917 ne thématise pas les particularités de cet espace humain, géographiquement situé lorsqu'il est question du diocèse :

> « Le territoire de chaque diocèse doit être divisé en circonscriptions territoriales distinctes; à chaque circonscription doit être assignée une église particulière avec des fidèles déterminés. À la tête de chacune d'entre elles doit être placé un recteur spécial, qui sera pasteur propre chargé de la cure des âmes ».

La notion de territorialité dont il est question ici s'applique à des églises particulières qui, selon le canon précité, correspondent à des circonscriptions au sein du diocèse, ce sont les paroisses.[1195] Quelle est alors la signification canonique de la notion de territorialité dans les documents conciliaires ? En réalité, la notion de territorialité en droit canonique ne devrait pas seulement signifier la délimitation géographique d'une communauté ecclésiale. Elle devrait aussi être un reflet des richesses cultuelles et culturelles du peuple de Dieu partageant une même histoire et ayant des aspirations religieuses communes[1196]. La notion de territorialité pourrait aider à comprendre plus généralement la question de la dispense canonique. Pour le second concile du Vatican, la vie et la pensée chrétienne doivent être ajustées aux traditions, aux cultures particulières et au génie de chaque peuple chrétien. C'est ce que nous lisons dans le Décret *Ad Gentes divinitus* :

> « À l'instar de l'économie de l'incarnation, les jeunes Églises, enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des Apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage. Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leur art, à leur discipline, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la Grâce du Sauveur et ordonner comme il faut la vie chrétienne »[1197]

Ce paragraphe du Décret peut aider, dans certaines circonstances, à apprécier l'importance d'une dispense qu'on pourrait accorder, soit à une personne, soit à un groupe de personnes. Dans de tels cas, les opinions s'accordent souvent à évoquer l'institution de

---

[1195] « Les parties du diocèse dont parle le Par.1 sont des paroisses… ».

[1196] Cf. Jean-René KIEDI Kionga, « Les enjeux canoniques d'une législation particulière. Cas des Églises locales d'Afrique », *RAT.*, Vol. XXVII, octobre 2003, p. 253-275. Voir aussi Jean-René KIEDI Kionga, « Le consentement matrimonial canonique et les épreuves de la modernité et la culture africaine », *RASM.*, n° 24-25 (juin-décembre 2008), p. 167-196.

[1197] *AGd*. 22, 1.

privilèges à la place de la dispense. Une règle de droit objectif confère des situations juridiques actives dont le titulaire du privilège n'aurait pu bénéficier sans l'intervention du gouvernant[1198]. Or, il y a des cas où le législateur, ne voulant pas modifier le statut juridique d'une personne ou d'un groupe de personnes, accorde une dispense ou un relâchement de la rigueur de la loi compte tenu de la nécessité du temps. Cette nécessité peut aussi être due, pour cette communauté, à l'observance d'une tradition, à une sagesse, à une science ou à une discipline d'un peuple qui ne seraient pas contraires aux normes communes.

Après cette sommaire évaluation que nous avons voulu limiter à quelques éléments qui sont en rapport avec notre recherche, à savoir le statut de l'évêque postconciliaire, nous voudrions analyser un autre principe qui a la réputation d'avoir influencé la conception de la dispense canonique. C'est le principe de subsidiarité. Ce dernier doit nous permettre, pensons-nous, de comprendre encore davantage le changement observé quant à cette institution depuis le second concile du Vatican.

**Article 2. Du principe de subsidiarité.**

Cet article se veut une analyse des différents aspects du principe de subsidiarité. Il sera question de montrer que ce principe, qui est d'origine philosophique et sociale, conjuguant l'unité et la diversité, l'unité et le pluralisme prônés par le second concile du Vatican, peut être envisagé comme ayant une influence dans la vie ecclésiale en général et pour la dispense canonique en particulier.

Pour comprendre l'importance de ce principe, en droit canonique en général et en matière des dispenses en particulier, il semble qu'il faille donner, dans un premier temps, quelques références historiques quant à son origine.

[1198] Cf. Commentaire du Can. 76 du *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.*, p. 81.

## §. 1. Origines du principe de subsidiarité.

Étymologiquement, le terme subsidiarité vient du mot latin « *subsidium* », qui signifie aide, secours, remèdes. L'on souligne par là une forme de dépendance entre deux sujets sans qu'il s'agisse d'une simple suppléance[1199]. L'idée de subsidiarité est ancienne. C'est ce que Chantal MILLON-DELSOL, à qui nous empruntons certaines analyses, affirme dans son livre sur le principe de subsidiarité : « Alors que l'expression dans sa forme actuelle n'apparaît qu'au XIX$^{e}$ siècle, l'idée subsidiaire contribue, depuis l'origine grecque, à cerner les contours d'une politique caractéristique »[1200]. Cette idée est présente chez ARISTOTE[1201] puis plus tard chez Thomas d'Aquin[1202]. Sans nous attarder sur les analyses de ces auteurs, nous pouvons dire en synthèse que l'idée de subsidiarité est souvent synonyme de la suppléance. Chacun de ces auteurs argumente cette notion de suppléance selon la nature de la société à laquelle il est confronté, la société de l'Antiquité pour ARISTOTE et la société médiévale pour Thomas d'Aquin.

Pour ARISTOTE, la société est constituée de groupes qui s'emboîtent les uns les autres[1203]. Chaque groupe vit dans une certaine autonomie dans la mesure où il peut, jusqu'à un certain degré, se réaliser en accomplissant des tâches spécifiques et en pourvoyant à ses propres besoins. ARISTOTE constate cependant que l'autonomie dont il est question dans la réalisation sociale ne peut s'accomplir pleinement sans l'intervention du pouvoir politique. Le groupe familial, le plus restreint, s'occupe exclusivement des besoins quotidiens. Le village, des besoins qui ne sont plus purement quotidiens. La cité, elle, vise une autre finalité encore :

---

[1199] Cf. Patrick DU FAY DE CHOISINET, « La subsidiarité, un principe juridique contesté ? », *PJR.*, 7, 1990, p. 55. Jean WERCKMEISTER pense aussi que subsidiarité du latin *subsidiaritas* vient de *subsidium* et signifie « aide », voir « subsidiarité », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, *op. cit.*

[1200] Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité*, Paris, PUF., (Coll. *Que sais-je ?*), 1993, p. 9. Sur les origines du principe de subsidiarité, certains spécialistes pensent qu'il est une notion de la philosophie sociale. D'autres situent ses racines bien plus haut dans l'histoire des théories occidentales de la société par exemple chez Aristote, Thomas d'Aquin, Dante, Calvin, Montesquieu,… Cf. Joseph A. KOMONCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, Antonio GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique, Avenir, op. cit.*, p. 392, note (1). Joël-Benoît D'ONORIO propose une réflexion sur l'origine biblique du principe de subsidiarité. Il propose notamment le texte du livre de l'Exode, 18, 13-26 où le beau-père de Moïse conseille à celui-ci de ne pas gouverner seul le peuple d'Israël mais de choisir des hommes sûrs, capables et incorruptibles pour l'assister dans sa tâche et subdiviser les compétences entre les chefs de milliers, les chefs de centaines, les chefs de cinquantaines et les chefs de dizaines. Cf. Joël-Benoît D'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, *op.cit.*, p.194. p.194, note(1).

[1201] Cf. ARISTOTE, *Politique*, I. 2, 10, nouvelle traduction par Jules TRICOT, *op. cit.*, p. 32.

[1202] Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, c. 73, 2.

[1203] Chantal MILLON-DELSOL, *L'État subsidiaire*, Paris, PUF, 1992, p. 15.

non plus le vivre, mais le bien-vivre. Chaque groupe travaille à répondre aux besoins insatisfaits de la sphère immédiatement inférieure en importance. Pour ARISTOTE, la cité est un moyen permettant à l'homme de réaliser ses fins. Elle lui donne plus qu'il ne demande[1204]. Pour ARISTOTE, la suppléance de la cité n'est pas synonyme de remplacement. La cité ne remplace ni le groupe familial, ni le village. De même, le pouvoir politique ne remplace pas les regroupements sociaux. La société civile n'agit pas en une association utilitaire. Non seulement elle répond aux incapacités, mais encore elle apporte un accroissement d'être. Elle n'est pas seulement un moyen en vue de l'aboutissement de chaque fin particulière : mais aussi un milieu nouveau dans lequel chaque communauté plus petite, et chaque individu, peuvent perfectionner leur vie[1205].

Pour Thomas d'Aquin, la personne est responsable de son destin. Elle est par contre incapable de réaliser le bonheur qu'elle espère. Le pouvoir politique n'a pas à conceptualiser une vision du bien différente de celle que chacun s'est lui-même assignée. Son but est d'assurer, d'accroître ou de conserver la perfection des êtres dont il a la charge. Il a pour mission de garantir à toutes les instances sociales les conditions pour parvenir utilement à leur but, de corriger s'il se trouve un désordre, de suppléer si quelque chose manque, de parfaire si quelque chose de meilleur peut être fait[1206]. Pour plusieurs auteurs, Jean-Sylvestre MONGRENIER en l'occurrence, la doctrine thomiste sur la subsidiarité est une reprise ou du moins une interprétation de l'enseignement aristotélicien à la lumière de la théologie chrétienne[1207].

Ces théories influenceront les conceptions postmédiévales et modernes sur l'autorité subsidiaire. Elles se développent en une réflexion de type philosophique et théologique chez Johannes Althusius (1557-1638)[1208], Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)[1209] et Alexis

---

[1204] Cf. L'analyse de Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité, op. cit.*, p. 10. Voir aussi ID., *L'État subsidiaire, op. cit.*, p. 16.
[1205] Cf. *Idem*, p. 11.
[1206] Cf. *Idem*, p. 12.
[1207] Jean-Sylvestre MONGRENIER, *Johannes Althusius et l'Europe subsidiaire,* Institut-thomas-more.org, le 25 mai 2009, consulté le 4 décembre 2015.
[1208] Johannes Althusius (1557- 12 août 1638) était philosophe et théologien réformé. Il est célèbre pour son ouvrage *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, cui in fini adjuncta est Oratio panegyrica de utilitate, necessitate et antiquitate scholarum [La politique, exposé de façon méthodique, et illustrée par des exemples sacrés et profane…]*, Éd. révisée et augmentée en 1610 et 1614 (Ces éditions ne sont pas malheureusement accessibles en langue française. Une version anglaise abrégée existe : *Politica*, Lyberty Fund, Indianapolis, 1995. Il est, par ces idées, considéré comme le père du fédéralisme moderne et de la

de Tocqueville (1805-1859)[1210]. À partir de ces études philosophiques et théologiques modernes, la subsidiarité portera sur les relations entre les instances sociales et l'État. La tendance est de redéfinir le rôle centralisateur de l'État. Il faut restreindre le pouvoir de l'État dans le but de faire émerger les différentes initiatives sociales.

Au XIX^e^ siècle, plusieurs courants de pensées se développent sur l'idée de la suppléance étatique. Ces courants traduisent diversement les idées reçues d'ARISTOTE, de Thomas d' Aquin et d'Althusius. Certains, dont Alexis de Tocqueville et Georg Wilhelm Friedrich Hegel apparaissent encore comme des continuateurs. D'autres n'hésitent pas à les dénaturer. Ces courants sont, entre autres, le libéralisme, le fédéralisme de Proudhon[1211]. Pour Chantal MILLON-DELSOL, l'idée moderne de subsidiarité naît sur le terreau aristotélicien, chrétien et germanique. Elle se développe dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, d'abord à

---

souveraineté populaire qu'il se force de concilier avec le pouvoir du souverain. Il met l'accent sur la liberté des groupes, plutôt que sur la liberté des individus. Cf. Pierre JEANNIN, « Althusius », dans Jean TOUCHARD (dir.), *Histoire des idées politiques*, t. I, PUF, 1959, p. 293-298 ; voir les analyses de Philippe NÉMO, *Histoire du Libéralisme en Europe*, Paris, PUF, 2006.

[1209] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, philosophe allemand, est né le 27 août 1770 à Stuttgart et mort le 14 novembre 1831 à Berlin. Son œuvre a eu une influence sur l'ensemble de la philosophie contemporaine, sur la théorie politique et sociale au XIX^e^ et XX^e^ siècles. Ces œuvres principales sont *La phénoménologie de l'esprit,* Bamberg et Würzburg, 1807 ; *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, 1817 *; Esthétique ou philosophie de l'art, 1835-1837*(un ensemble de cours publié à titre posthume par Heinrich Gustav HOTHO) *; Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé,* Berlin, 1821. C'est dans ce dernier ouvrage que l'auteur aborde certaines thèses qui sont en lien avec l'idée de la subsidiarité. Comme le souligne Chantal MILLON-DELSOL : « Hegel reproche aux Allemands leur attachement à des libertés anarchiques, engluées dans leurs particularités, et dès lors contradictoires avec le bien commun. Les Allemands perçoivent l'Etat comme un réducteur de diversités : ils n'imaginent pas d'autre alternative qu'entre anarchie et despotisme. Hegel propose un Etat de troisième type, qui concilie et dépasse les contraires : il respecte les libertés, en les incitant à surmonter leurs singularités pour accéder au souci de l'intérêt général. Dans une société structurée [la société allemande], voire organique, la pensée hégélienne rejoint le corporatisme, l'Etat peut compter sur l'action des groupes et donc limiter ses interventions au nécessaire, c'est-à-dire, à ce qui ne peut être accompli par les groupes », Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité, op. cit.*, p. 18-19. Voir l'étude de Jean-François KERVÉGAN, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *RFHIP.*, t. II/14, 2001, p. 321-336.

[1210] Né à Paris le 29 juillet 1805 et mort à Cannes le 16 avril 1859, Alexis de Tocqueville est un philosophe, un homme politique, un historien et un écrivain français. Il est considéré comme l'un des précurseurs de la sociologie. Il est célèbre pour ses analyses de la Révolution française et de l'évolution des démocraties occidentales en général. Son œuvre a eu depuis peu une influence considérable sur le libéralisme et la pensée politique. Voir sur sa pensée : Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1951-2002 (29 volumes parus). Plusieurs études lui ont été consacrées : Pierre MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie. Introduction*, Paris, Julliard, 1982 ; Michel PIERROT, « Tocqueville inconnu », dans *Les ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIX^e^ siècle*, Paris, Flammarion, 2001 ; Françoise MELONIO, « Tocqueville et la littérature », *Actes du colloque d'agrégation de la Sorbonne du 13 décembre 2004,* réunis par José-Luis DIAZ et Françoise MÉLONIO, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2004 ; *La pensée juridique d'Alexis de Tocqueville*, colloque, Artois Presse Université, 2005 ; André JARDIN, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris, Hachette, 2005 ; Arnaud COUTANT, *Une critique républicaine de la démocratie libérale, de la démocratie en Amérique de Tocqueville*, Paris, Mare et Martin, 2007 ; ID., *Tocqueville et la constitution démocratique*, Paris, Mare et Martin, 2008 ; Lucien JAUME, *Tocqueville : Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008.

[1211] Cf. Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité, op. cit.*, p. 19-25.

partir de critiques de l'État « césariste », laissant désirer la non-ingérence, puis à partir d'un refus de l'État minimal, laissant espérer l'ingérence de l'instance publique[1212]. C'est dans cette atmosphère de grande confusion des pensées qu'au XIX$^{e}$ siècle les Pontifes romains élaborent les premières ébauches de la doctrine sociale de l'Église. Ils ne s'engagent dans la défense d'aucune structure ni d'aucun régime politique. Ces premières ébauches se contentent de désigner des références pour l'action sociopolitique[1213].

Nous en prenons pour point de départ, l'Encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII (1878-1903) du 15 mai 1891[1214]. Le pontificat de Léon XIII reste le point d'impulsion qui précise la notion d'intervention de l'Église sur le sort des populations ouvrières. Il faut cependant dire que *Rerum novarum* ne considère pas le principe de subsidiarité comme son thème principal. D'ailleurs, Léon XIII, dans cette Encyclique, ne cite pas expressément le mot subsidiarité. Nous trouvons néanmoins son expression et son application dans la description faite des rapports sociaux devant régir les relations entre les ouvriers et leurs employeurs, les citoyens et l'Etat.

*Rerum novarum* centre donc son attention sur la condition des ouvriers. L'occasion de sa rédaction est clairement exprimée par le Pape lui-même :

> « […] ces progrès incessants de l'industrie, ces routes nouvelles que les arts se sont ouvertes, l'altération des rapports entre les ouvriers et les patrons, l'affluence de la richesse dans les mains du petit nombre, à côté de l'indigence de la multitude, l'opinion enfin plus grande que les ouvriers ont conçue d'eux- mêmes, et leur union plus compacte, tout cela, sans parler de la corruption des mœurs, a eu pour résultat final un redoutable conflit. Partout, les esprits sont en suspens et dans une anxieuse attente, ce qui suffit à lui seul pour prouver combien de graves intérêts sont ici engagés. Cette situation préoccupe et exerce à la fois le génie des doctes, la prudence des sages, les délibérations des réunions populaires, la perspicacité des législateurs et les conseils des gouvernants, et il n'est pas de cause qui saisisse en ce moment l'esprit humain avec autant de véhémence »[1215].

Ainsi, pour une bonne compréhension de l'objet de cette Encyclique, il nous semble qu'il faut ajouter cet autre extrait :

> « Quoi qu'il en soit, Nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu

[1212] Cf. *Idem*, p. 25.
[1213] Cf. *Idem*, p. 27.
[1214] Voir *AAS.*, t. XXIII, 1890-1891, p. 641-670. Nous citons les extraits de cette Encyclique d'après le texte de *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII. Encycliques, Brefs, etc.* Texte latin avec traduction française, t. III, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, reproduit par la Bibliothèque Saint Libère, 2010, p. 18-71.
[1215] *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII. Encycliques, Brefs, etc., op. cit.*, p. 19.

> qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées. Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes, qui étaient pour eux une protection ; tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus avec le temps livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. — Une usure dévorante est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain, d'une insatiable cupidité. A tout cela il faut ajouter le monopole du travail et des effets de commerce devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires »[1216].

Tout en reconnaissant que le problème de la classe ouvrière n'est pas simple à résoudre, le Pape tente, tout au long de son Encyclique, de proposer des solutions, renvoyant dos à dos la proposition socialiste de la socialisation de la propriété privée et les théories marxistes de la lutte des classes. Il met en évidence le rôle de l'Église et de l'État dans la protection des droits des organisations privées des classes ouvrières. Il spécifie le rôle de l'État : le droit d'intervention, les règles d'intervention et la réserve d'intervention. Cet aspect nous intéresse particulièrement parce qu'il est l'expression de l'idée même de subsidiarité. Le Pontife romain écrit :

> « Mais, de peur que, dans ces cas et d'autres analogues, comme ce qui concerne la journée du travail et les soins de la santé des ouvriers dans les mines, les pouvoirs publics n'interviennent pas importunément, vu surtout la variété des circonstances des temps et des lieux, il sera préférable qu'en principe, la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats dont Nous parlerons plus loin, ou que le recours à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, même, si la cause le réclamait, avec le secours et l'appui de l'Etat. »[1217]

L'intervention de l'État ne doit ni supprimer, ni décourager les initiatives privées des citoyens. La subsidiarité doit garantir la justice :

> « Assurément, écrit Léon XIII, s'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours, car chaque famille est un membre de la société. De même, s'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations de droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à chacun. Ce n'est point là usurper sur les attributions des citoyens, c'est affermir leurs droits, les protéger, les défendre comme il conviendra »[1218].

Ceci réhabilite les initiatives privées des ouvriers. Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, Léon XIII n'annonce pas clairement le principe de subsidiarité.

---

[1216] *Idem,* p. 21.
[1217] *Idem,* p. 57.
[1218] *Idem,* p. 29.

C'est à la lecture attentive de cette Encyclique qu'on découvre les premières expressions de ce qui est considéré comme l'un des principes fondateurs de la doctrine sociale de l'Église[1219]. Cela nous pousse cependant à croire que Léon XIII a jeté des bases d'un principe que ses successeurs exprimeront en des termes plus explicites ou plus systématiques.

Pie XI (1922-1939) fut le premier à énoncer très clairement le principe de subsidiarité dans son Encyclique *Quadregesimo anno* du 15 mai 1931[1220] sur la restauration de l'ordre social pour célébrer le quarantième anniversaire de *Rerum novarum*[1221]. En effet, dans cette Encyclique, Pie XI s'attache à commenter les thèses de *Rerum novarum* en les enrichissant.

Depuis Léon XIII, le régime économique, aussi bien que le socialisme fustigé dans son Encyclique, avaient enregistré de profonds changements qui n'ont malheureusement pas amélioré la condition ouvrière : la dictature économique du socialisme a succédé à la libre concurrence[1222] et la scission de la tendance socialiste en communisme et en socialisme modéré[1223] a été contemporaine de la montée des fascismes. Pour Pie XI, la subsidiarité devrait déterminer la nature des relations entre le pouvoir public et les associations de

---

[1219] Voir Jean-Luc CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, PUF, (Coll. *Que sais-je ?*, 2495), 1989 ; *Rerum Novarum. L'uomo centro della società e via della Chiesa, Atti del Congresso Internazionale Universitario Interuniversitario*, éd. Giovanni Diurni, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1992 ; Paul FURLONG et David CURTIS (dir.), *The Church faces the modern world : Rerum novarum and its impact*, London, Earslsgate Press, 1994; *Rerum novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique, Actes du colloque international, Rome, 18-20 avril 1991, organisé par l'École française de Rome et le GRÉCO n° 2 du CNRS*, Roma, École française de Rome (Coll. *École française de Rome*, 232), 1997.

[1220] *AAS*., t. XXIII, 1931, p. 177-228 ; *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères,* texte latin avec traduction française, t. VII, Maison de la Bonne Presse, reproduit par la Bibliothèque Saint Libère, 2011, p. 89-177. Nous citons les textes de cette édition.

[1221] Pie XI le dit lui-même en rapport avec l'objet de l'Encyclique *Quadragesimo anno :* « C'est pourquoi, Vénérables Frères et très chers Fils, à l'heure où le quarantième anniversaire de l'Encyclique *Rerum novarum* est célébré avec tant de ferveur par tout l'univers, surtout par les ouvriers catholiques qui, de toutes parts affluent vers la Ville éternelle, Nous jugeons l'occasion opportune de rappeler les grands bienfaits qu'ont retirés de cette lettre et l'Église catholique et l'humanité tout entière », *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères, op. cit.,* p. 95-96.

[1222] « Ce qui à notre époque frappe tout d'abord le regard, ce n'est pas seulement la concentration des richesses, mais encore l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire, aux mains d'un petit nombre d'hommes qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires, mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré », *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères, op. cit.,* p. 146.

[1223] « Alors, en effet, le socialisme pouvait être considéré comme sensiblement un ; il défendait des doctrines bien définies et formant un tout organique ; depuis, il s'est divisé en deux partis principaux, le plus souvent opposés entre eux et même ennemis acharnés, sans que toutefois ni l'un ni l'autre ait renoncé au fondement anti-chrétien qui caractérisait le socialisme. », *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères, op. cit.,* p. 150.

différentes couches sociales[1224]. Le principe de subsidiarité doit être appliqué dans la réorganisation de la société étatique. Ainsi qu'il le dit :

> « Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir ; diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportement, les circonstances où l'exige la nécessité. Que les gouvernants en soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements selon ce principe de la fonction supplétive de toute collectivité, plus grandes seront l'autorité et sa puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques »[1225].

Cette application de l'idée de subsidiarité dans la gestion des affaires sociales est justifiée par la naissance des structures sociales intermédiaires nouvelles. Pour le Pape Pie XI :

> « Il est vrai sans doute, et l'histoire en fournit d'abondants témoignages, que, par suite de l'évolution des conditions sociales, biens des choses que l'on demandait jadis à des associations de moindre envergure ne peuvent plus désormais être accomplies que par de puissantes collectivités. Il n'en reste pas moins indiscutable qu'on ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s 'acquitter de leur initiative et par leurs moyens »[1226].

La suite du texte est aussi importante qu'intéressante :

> « On ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale ; de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leur propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ni de les absorber »[1227].

---

[1224] « En ce qui concerne la création de ces associations ( des ouvriers), dit Pie XI, l'Encyclique *Rerum novarum* observait fort à propos qu'on doit organiser et gouverner le regroupement professionnel de façon qu'ils fournisse à chacun de ses membres les moyens propres à lui faire atteindre, par la voie la plus commode et la plus courte, le but qui est proposé et qui consiste dans l'accroissement le plus grand possible, pour chacun, des biens du corps, de l'esprit et de la famille », *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères, op. cit.*, p. 150.

[1225] *Actes de S. S. Pie XII. Encyclique, Motu proprio, Bref, Allocutions, Actes des Dicastères, op. cit.*, p. 134.

[1226] *Idem*, p. 133-134.

[1227] *Idem*, p. 134. François Xavier KAUFMANN donne ici un intéressant résumé, en trois points, du principe de subsidiarité tel qu'il a été formulé par Pie XI dans son Encyclique *Quadragesimo anno* : « 1. La personne humaine est le centre de toute activité collective, aucune collectivité ne doit donc s'arroger ce qui peut être fait par l'individu. 2. Les unités sociales plus petites ne doivent pas être privées des possibilités et des moyens de réaliser tout ce dont elles sont capables. Les unités plus grandes sont tenues de restreindre leurs activités aux domaines qui dépassent les facultés et les capacités des unités plus petites. 3. Les unités sociales plus englobantes et spécialement l'Etat doivent respecter l'ordre hiérarchique des différentes formes d'association sociale et doivent aider les unités inférieures à devenir mieux à même de faire ce dont elles-mêmes sont capables. », François Xavier KAUFMANN, « Le principe de subsidiarité : point de vue d'un sociologue des

Ainsi que l'a souligné Chantal MILLON-DELSOL, le principe de subsidiarité voudrait ici contribuer à aider les gouvernements dans la recherche d'un équilibre. Ce dernier est toujours à redéfinir car les sociétés changent sans cesse et les besoins aussi. Les frontières de l'ingérence et de la non-ingérence varient ici avec la capacité et avec la détresse des acteurs sociaux. La doctrine sociale de l'Église n'entend exclure aucune intervention de l'État en cas de nécessité avérée[1228].

À la suite de Léon XIII et de Pie XI, le principe de subsidiarité sera utilisé dans plusieurs domaines et aura des significations diverses. Pie XII (1939-1958), le 29 juin 1943 dans l'Encyclique *Mystici corporis Christii*[1229] l'élargit au domaine socio-économique. De toute évidence, parler du principe de subsidiarité dans une Encyclique sur l'Église Corps mystique du Christ peut nous paraître étrange. Et pourtant, dans cette Encyclique, établissant une analogie entre le corps mystique et le corps naturel, Pie XII conclut :

> « […] tandis que dans un corps naturel le principe d'unité unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de ce qu'on appelle subsistance propre, dans le corps mystique, au contraire, la force de leur conjonction mutuelle, bien qu'intime, relie les membres entre eux de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personnalité. En outre, si nous regardons le rapport mutuel entre le tout et chacun des membres, dans n'importe quel corps physique vivant, chacun des membres, en définitive, est uniquement destiné au bien de tout l'organisme ; toute société humaine, au contraire, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonné en définitive au profit de tous et de chacun des membres, car ils sont des personnes »[1230].

Il faut, nous semble-t-il, voir dans cette conclusion la référence à l'idée de subsidiarité qui, dès lors, voudrait structurer les liens sociaux et l'apport des structures supérieures dans le développement des structures inférieures. La pensée de l'Église s'oriente vers une certaine sollicitude envers la personne prise individuellement ou regroupée en société ou en d'autres structures plus petites que la structure étatique. À ce propos, il convient de signaler certaines considérations de Pie XII sur l'importance du travail. C'est dans ces considérations, croyons-nous, que l'idée de subsidiarité est la plus évidente. Nous en signalons trois. La première est un radiomessage. L'occasion de cette intervention est la

---

institutions », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, Antonio GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique, Avenir, op. cit.*, p. 367.

[1228] Cf. Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité, op. cit.*, p. 29.

[1229] Nous utilisons ici Pie XII, *Encyclique Mystici Corporis Christii sur le Corps Mystique du Christ du 29 juin 1943*, Bruxelles, Ed. Universitaires, (Coll. *Chrétienté Nouvelle*), 1944. Aussi dans *AAS.*, t. XXXV, 20 juillet 1943, p. 193-249.

[1230] *Idem*, p. 72.

célébration du cinquantenaire de *Rerum novarum* de Léon XIII. Pie XII, dans son message, exprime sa manière toute personnelle de comprendre la subsidiarité :

> « Au devoir personnel du travail imposé par la nature correspond et s'ensuit le droit naturel de chaque individu à faire du travail un moyen de pourvoir à sa vie propre et à celle de ses fils si profondément ordonné en vue de la conservation de l'homme. Mais notez qu'un tel devoir et le droit correspondant au travail est imposé et accordé à l'individu en première instance par la nature, et non par la société, comme si l'homme n'était qu'un simple serviteur ou fonctionnaire de la communauté. D'où il suit que le devoir et le droit d'organiser le travail du peuple appartient avant tout à ceux qui y sont immédiatement intéressé : employeurs et ouvriers. Que si, ensuite, eux ne remplissent pas leur tâche ou ne peuvent le faire par suite de spéciales circonstances extraordinaires, alors il rentre dans les attributions de l'État d'intervenir sur ce terrain, dans la division et la distribution du travail, sous la forme et dans la mesure que demande le bien commun justement compris »[1231].

La deuxième considération à laquelle nous faisons allusion est une allocution aux nouveaux cardinaux, le 20 février 1946. En reprenant les analyses de Pie XI sur l'équilibre et la cohésion de l'ordre social, Pie XII affirme :

> « Notre prédécesseur, dans son Encyclique *Quadregesimo anno* sur l'ordre social, tirait de cette pensée une conclusion pratique, lorsqu'il énonçait le principe de valeur générale suivant : ce que les particuliers peuvent faire par eux-mêmes et par leurs propres moyens ne doit pas leur être enlevé et transféré à la communauté ; ce principe vaut également pour les groupements plus petits et d'ordre inférieur par rapport aux plus grands et d'un rang plus élevé. Car, poursuivait le sage pontife, toute activité sociale est de sa nature subsidiaire ; elle doit servir de soutien aux membres du corps social et ne jamais les détruire ni les absorber »[1232].

La troisième considération se trouve dans une allocution au II$^{ème}$ Congrès sur l'apostolat des laïcs en 1957 où Pie XII en appelle très ouvertement à l'application du principe de subsidiarité :

> « Que l'autorité ecclésiastique applique ici aussi le principe général de l'aide subsidiaire et complémentaire ; que l'on confie au laïc les tâches qu'il peut accomplir, aussi bien et même mieux que le prêtre, et que, dans les limites de sa fonction ou celles que trace le bien commun de l'Église, il puisse agir librement et exercer sa responsabilité »[1233].

Ces trois considérations ne peuvent que nous aider à avoir une idée plus précise sur la pensée du Pontife romain au sujet du principe de subsidiarité. Nous trouvons, pour la première fois, une nette définition du principe de subsidiarité dans les écrits pontificaux :

---

[1231] « Radio-message du 1$^{er}$ juin 1941, pour le Cinquantenaire de l'Encyclique *Rerum novarum* », *AAS.*, t. VIII, 1941, p. 195-205. Voir spécialement la p. 201. Nous avons cité le texte d'après la traduction française de Simon DELACROIX (dir.), *Documents Pontificaux de sa Sainteté Pie XII 1941*, Saint-Maurice(Suisse), Éd. Saint-Augustin, 1962, p. 150.

[1232] *Idem*, p. 73 ; Voir aussi *D C.*, t. XLIII/960, 17 mars 1946, col. 173.

[1233] Pie XII, « Discours au II$^{e}$ Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs du 5- 13 octobre 1957 », *AAS.*, t. XXXIX, 1957, p. 927 ; *DC.*, t. LIV/1264, 10 novembre 1957, col. 1417s.

« …ce que les particuliers peuvent faire par eux-mêmes, par leurs propres moyens, ne doit pas leur être enlevé et transféré à la communauté ». La doctrine sociale de l'Église la retiendra dans ses analyses et dans ses élaborations ultérieures. Ainsi, au regard de plusieurs analystes, Pie XII doit être considéré comme le premier des Pontifes romains à avoir envisagé la transposition du principe de subsidiarité, du domaine de la philosophie sociale au domaine ecclésial[1234]. Aux nouveaux cardinaux, Pie XII déclarait : « Paroles vraiment lumineuses, qui valent pour la vie sociale à tous ses degrés et aussi pour la vie de l'Église, sans préjudice de son organisation hiérarchique »[1235].

Mais, aussi paradoxal que cela puisse nous paraître, cette transposition ne fera pas l'objet d'interventions du successeur de Pie XII. Jean XXIII n'envisage pas une possible application du principe de subsidiarité dans le domaine ecclésial. Il se contente de resituer la problématique et la discussion autour de la subsidiarité dans son cadre d'origine, la société civile. N'avait-il pas perçu certaines dérives auxquelles ce principe pouvait conduire ? Ainsi, à la suite de ses prédécesseurs, Léon XIII et Pie XI, Jean XXIII place l'Encyclique *Mater et Magistra* du 15 mai 1961 dans la droite ligne de l'évolution de la situation sociale et des transformations profondes des États et de leurs rapports mutuels. Les bouleversements sociaux à l'époque de son pontificat sont très remarquables et sont un contexte pour les analyses sociales de son Encyclique. Comme il le dit lui-même :

> « Dans le domaine scientifique, technique et économique : la découverte de l'énergie nucléaire, ses premières applications à des buts de guerres, son utilisation croissante pour des fins pacifiques, […] la modernisation du secteur agricole ; l'abolition presque complète de la distance dans la communication grâce surtout à la radio et à la télévision ; la rapidité croissante des transports ; le début de la conquête des espaces interplanétaire. Dans le domaine social : le développement des assurances sociales […] la formation et l'extension dans les mouvements syndicaux des attitudes de responsabilité vis-à-vis des principaux problèmes économiques et sociaux […] Dans le domaine politique : la participation à la vie publique d'un grand nombre de citoyens d'origine sociale variée […] l'extension et la pénétration de l'action des pouvoirs publics dans le domaine économique et social […] le déclin des régimes coloniaux et la conquête de l'indépendance politique de la part des peuples de l'Asie et de l'Afrique […] »[1236]

[1234] Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, *op. cit.,* p. 136.
[1235] Simon DELACROIX (dir.), *Documents Pontificaux de sa Sainteté Pie XII 1941*, *op. cit.,* p. 73.
[1236] Jean XXIII, *Encyclique « Mater et Magistra* 15 mai 1961, *AAS.*, t. LIII, 1961, p. 401-464. Voir cet extrait dans Arthur Fridolin UTZ (Éd.), *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles, op. cit.,* p. 681.

Devant ces changements importants dans les divers domaines de la vie sociale, Jean XXIII précise les enseignements de *Rerum novarum*, notamment au sujet de l'initiative personnelle et de l'intervention des pouvoirs publics en matière économique. Pour lui :

> « Les pouvoirs publics doivent exercer leur présence active en vue de dûment promouvoir le développement de la production, en fonction du progrès social et au bénéfice de tous les citoyens. Leur action a un caractère d'orientation, de stimulant, de suppléance et d'intégration. Elle doit être inspirée par le principe de subsidiarité […] »[1237]

Au fait, pour Jean XXIII,

> « la présence de l'État dans le domaine économique, si vaste et pénétrante qu'elle soit, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté de l'initiative personnelle des particuliers ; tout au contraire elle a pour objet d'assurer à ce champ d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits essentiels de la personne humaine »[1238].

De même, dans son Encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963[1239], Jean XXIII fait observer que, loin de négliger l'importance des devoirs publics de l'État sur le plan national et international, le principe de subsidiarité commande aussi de garantir le bien commun qui réside dans les droits et les devoirs de la personne humaine :

> « À l'intérieur de chaque pays, les rapports des pouvoirs publics avec les citoyens, les familles et les corps intermédiaires doivent être régis et équilibrés par le principe de subsidiarité. Il est normal que le même principe régisse les rapports de l'autorité universelle avec les gouvernements des Etats. Le rôle de cette autorité universelle est d'examiner et de résoudre les problèmes que pose le bien commun universel en matière économique, sociale, politique ou culturelle […] Il n'appartient pas à l'autorité de la communauté mondiale de limiter l'action que les Etats exercent dans leur sphère propre, ni de se substituer à eux. Elle doit au contraire tâcher de susciter dans tous les pays du monde des conditions qui facilitent non seulement aux gouvernements, mais aussi aux individus et aux corps intermédiaires l'accomplissement de leur fonction, l'observation de leurs devoirs et l'usage de leurs droits dans des conditions de plus grande sécurité »[1240].

Cette analyse sur la pensée sociale de l'Église nous permet d'affirmer que le principe de subsidiarité est un principe de régulation des compétences et des rapports entre l'État et les

---

[1237] *Idem*, p. 683.
[1238] *Idem*, p. 685.
[1239] Jean XXIII, Encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963 sur la paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, justice, la charité, la liberté du 11 avril 1963, *AAS.*, t. LV, 1963, p. 257-304; *D.C.* t. L/1398, (24 avril 1963), col. 513-544.
[1240] *D.C.* t. LX/1398, 24 avril 1963, col. 537-538. Cette même recommandation est aussi celle que nous trouvons chez Pie XII dans son Allocution aux jeunes de l'Action Catholique des diocèses d'Italie réunis à Rome le 12 septembre 1948. Voir le texte dans *A.S.S.*, Vol. XL, 1948, p. 412 ; *DC*, t. XLV/1029, 7 novembre 1948, col. 1417.

citoyens, entre les individus et les sociétés et entre les petites et les grandes communautés[1241]. Il met en lumière la priorité accordée à la personne humaine comme origine et fin de toute action sociale[1242]. La communauté et les relations sociales ont pour fonction d'apporter à l'individu un soutien (*subsidium*) en vue de son autoréalisation. Cette fonction subsidiaire de la société n'est pas, sauf circonstance exceptionnelle, une manière de se substituer ou de suppléer à la responsabilité personnelle, mais celle de mettre en place un ensemble de conditions nécessaires au développement personnel d'un individu[1243].

La pensée sociale de l'Église autour du principe de subsidiarité peut être considérée comme une réponse de l'autorité ecclésiastique aux prétentions de l'État libéral moderne. Elle est une réplique catholique au libéralisme, destinée à sauvegarder les droits particuliers des institutions et des associations des Églises. Prenant à son compte les thèses de la philosophie sociale, l'Église, avec Léon XIII, se fixe pour objectif la protection des droits des personnes face à l'État. Elle rappelle à celui-ci son devoir de respecter les corps intermédiaires constitués par les divers regroupements de citoyens en organisations de droit public (provinces, régions, communes,…) ou de droit privé (associations, entreprises, groupements professionnels,…). Elle préconise une plus grande liberté dans les initiatives que prennent ces corps intermédiaires. Ces initiatives doivent être, non seulement autorisées, mais aussi garanties et encouragées.

Positivement, le principe de subsidiarité requiert que chaque communauté non seulement permette mais aussi habilite et encourage l'individu à exercer ses propres responsabilités ; et que les grandes communautés agissent de même envers les plus petites. Et négativement, il commande que ces communautés ne dépossèdent pas les individus et les plus

---

[1241] À ce sujet, René Metz fait une analyse du principe de subsidiarité, dans son article sur « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église » Il distingue l'aspect négatif de l'aspect positif. Il établit un double degré dans la structure de ce principe. Le premier échelon concerne l'individu dans ses rapports avec la société et le second échelon c'est celui de la société dans ses rapports avec les sociétés plus vastes. Ces deux degrés ont chacun un aspect négatif et un aspect positif. L'aspect négatif est dans le fait que la société, si vaste soit-elle, ne doit pas remplir les fonctions que l'individu ou la petite société peut accomplir. Elle ne doit pas l'inhiber dans son action. L'aspect positif est le fait que la société doit procurer à l'individu le moyen d'épanouir sa personnalité et la grande communauté interviendra pour suppléer la petite communauté dans les secteurs qui dépassent les possibilités de cette dernière. Cf. René METZ, « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », *RDC*, t. XXII, 1972, p. 159.

[1242] Cf. Joseph A. KOMONCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », dans Hervé LAGRAND, Julio MANZANARES, Antonio GARCIA Y GARCIA (éd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, *op. cit.*, p. 395.

[1243] Cf. *Ibidem.*

petites communautés du droit d'exercer leur propre responsabilité. L'intervention n'est justifiable que dans le cas de l'aide à apporter aux individus pour qu'ils se prennent eux-mêmes en charge. Il ne s'agit pas d'agir là où ils le peuvent eux-mêmes. Au-delà de toute application négative ou positive, le principe de subsidiarité demeure un principe formel. En ce sens, il doit être défini selon la nature de la communauté à laquelle il s'applique et selon les circonstances particulières[1244].

Nous avons fait remarquer précédemment la réserve de Jean XXIII quant à l'application du principe de subsidiarité dans la communauté ecclésiale. Commencé par Pie XII, l'effort de transposition de ce principe philosophique dans la société ecclésiale ne sera pas poursuivi par son successeur. Pour ce dernier, son application ne s'arrête qu'au domaine de la pensée sociale de l'Église. Mais, au regard de ce qui a été dit sur l'évêque diocésain et sur les Églises particulières, ne devons-nous pas penser que le principe de subsidiarité, même si son expression demeure discrète dans les débats conciliaires, était dans tous les esprits ? En revalorisant le statut de l'évêque, en insistant sur les données ecclésiologiques de l'Église particulière, en fixant les droits et les obligations des fidèles, les pères réunis au second concile du Vatican n'avaient-ils pas tenu compte d'une certaine subsidiarité ? Un tel principe peut-il vraiment s'appliquer à la communauté ecclésiale, une société *sui generis* ? Cette question a fait l'objet de nombreux débats dans l'Église, sans que les différentes réflexions puissent être considérées comme achevées. L'abondante bibliographie autour de ce thème en témoigne. Nous ne pouvons pas prétendre trancher ce riche débat trop abondant. Tel n'est d'ailleurs pas l'objet de cette thèse. Nous nous référerons, dans le paragraphe qui suit, aux textes des auteurs qui nous paraissent représentatifs de divers courants d'écoles canoniques.

[1244] *Idem,* p. 396.

## §. 2. De la subsidiarité ecclésiale.

Nous observons, des précédentes analyses, que le principe de subsidiarité est justifié par l'histoire des évolutions sociales. Avant, pendant et après la célébration du second concile du Vatican, la tendance générale de la société, principalement la société occidentale, est au modernisme[1245] et aux progrès de plus en plus croissants. La même tendance ne s'observe-t-elle pas au sein de l'Église ? Bien avant la célébration du dernier concile, il faut noter dans l'Église : le réveil des responsabilités devant l'Église et devant le monde qui se manifeste de façon croissante chez les laïcs, la sensibilité aux droits de la personne de plus en plus reconnus dans l'Église, l'apparition de petites communautés ayant une forte identité ecclésiale, la naissance de mouvements apostoliques aux charismes personnels ou provenant d'initiatives de chrétiens, la nouvelle prise de conscience des Églises particulières, l'activité intense des conférences épiscopales et des structures intermédiaires (les provinces ecclésiastiques), le dynamisme ecclésial, un certain processus de répartition, voire de décentralisation amorcé par les instances supérieures[1246].

Ces tendances à la modernité et au progrès appelaient forcément de nouvelles attitudes notamment idéologiques[1247]. Nous pouvons alors nous demander si les conditions n'étaient pas réunies pour que les pères conciliaires réfléchissent sur l'importance historique de la subsidiarité ? Les faits énumérés ne pouvaient-ils pas inspirer la transposition du principe de subsidiarité du domaine civil au domaine ecclésial ? L'Église ne devait-elle pas appliquer à elle-même le principe dont elle défendait la validité pour l'ensemble des sociétés humaines ? À la lecture des documents conciliaires, nous remarquons que sa transposition dans la société ecclésiale sera hésitante et ne laissera que quelques traces[1248].

---

[1245] Nous utilisons ce mot ‘‘modernisme’’ pour qualifier cet ensemble de mouvements culturels de la fin du XIX^e^ siècle et du XX^e^ siècle et qui ont animé les sociétés occidentales dans presque tous les domaines : artistique, architectural, musical, litérature et religieux.

[1246] Voir quelques analyses chez Joaquín LOSADA Espinosa, « Principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique : réponse », dans Hervé LEGRAND, et alii, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Ed. Cerf, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 149), 1988, p.450.

[1247] De nombreux travaux ont été consacrés au principe de subsidiarité et à son application à l'Église. Il suffit de se reporter au *RIP* publié annuellement depuis 1969. Dans l'index au mot « subsidiarité », l'on trouve les références aux publications mondiales parues depuis l'année 1968 concernant le principe de subsidiarité.

[1248] cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, p.197.

Certains auteurs, ceux qui voient dans l'Église latine la prédominance d'une structure hiérarchique, et donc une structure centralisée, feront fréquemment appel au principe de subsidiarité. D'autres vont relever le fait que, dans l'Église Catholique romaine, le principe de subsidiarité critique une trop grande prééminence décisionnelle du Saint-Siège ici, de la conférence épiscopale là et de l'évêque diocésain enfin, dans diverses questions. Thomas GREEN s'interroge à ce sujet :

> « Jusqu'à quel point certains problèmes ecclésiaux ont-ils à être résolus au niveau du Saint-Siège, si l'on favorise l'unité ou le bien de toutes les Églises ? Par ailleurs, jusqu'à quel point certains problèmes ecclésiaux ont-ils à être résolus par la conférence épiscopale et non par un évêque diocésain, si l'on veut renforcer l'unité ou le lien de l'Église dans une région donnée ? » [1249]

Le principe de subsidiarité peut interroger le rapport entre la structure supérieure (Saint-Siège) et la structure inférieure (l'Église particulière) et la relation entre l'évêque diocésain et la conférence épiscopale. Nous en parlerons dans les pages qui suivent.

La question relative aux différents degrés de compétences dans l'Église et qui, sur le plan social, est au cœur du principe de subsidiarité, ouvre largement la voie aux controverses entre les auteurs. Nous notons, dans ce débat, que la préférence manifeste du synode général des évêques de 1987 pour les terminologies « saine autonomie » et « saine décentralisation » à la place de « subsidiarité » est l'indice, en aval, de ces controverses[1250]. Jean-Paul II, dans son discours du 28 juin 1986 à la Curie romaine, recommandait des investigations sérieuses et des analyses approfondies de cette question tant aux théologiens qu'aux canonistes[1251]. Le rapport final du synode extraordinaire de 1985 abondait déjà dans le même sens : « une étude pour examiner si le principe de subsidiarité en vigueur dans la société humaine peut être appliqué à l'Église et dans quelle mesure nécessaire comme dans quel sens l'application pourrait ou devrait en être faite »[1252].

---

[1249] Thomas GREEN, « L'usage fait des textes de Vatican II dans le schéma 'De Populo Dei' », *Concilium*, 167, 1981, p. 89. Ce problème est aussi posé, en des termes différents, par Henri TEISSIER, « Les Conférences épiscopales et leur fonction dans l'Église », *Concilium*, 208, 1986, p. 135-143. Voir surtout p. 140-141.

[1250] « Principe de subsidiarité », *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 80-82.

[1251] Cf. Jean-Paul II, Discours à la curie romaine du 28 juin 1986, *DC.*, t. LXXXVIII/1923, 10-24 août 1986, p. 765-769.

[1252] *Synode extraordinaire, célébration de Vatican II*, paris, Éd. du cerf, 1985, p. 563. Voir aussi Peter HUIZING, « La subsidiarité », *Concilium*, 208, 1986, p. 145-150. Lorsque nous comparons les orientations du synode de 1969 et celles du synode de 1985, il y a lieu de constater un certain recul dans la pensée de l'Église quant à l'application du principe de subsidiarité dans la communauté ecclésiale. Le contraste est bien réel. Cela ne doit pas nous étonner outre mesure. La nécessité de prendre du recul s'imposait, dit Étienne RICHER, non pour tourner le dos aux valeurs sous-jacentes au principe de subsidiarité, qu'il soit d'ailleurs jugé plus ou moins

Les avis sont divers. Le canoniste belge Jean BEYER, jésuite, constate par ailleurs que, dans le domaine strictement juridique, le mot subsidiarité est souvent remplacé par celui d'harmonisation entre les divers droits : universel et particulier. À la question de savoir si l'Église a besoin du principe de subsidiarité, Jean BEYER a répondu : «La prise de connaissance de la juste et saine autonomie des divers ordres de personnes et des différentes entités ecclésiales offre un fondement valable à l'établissement des normes adaptées à la réalité vécue selon les dons de Dieu »[1253]. Cette réponse insinue l'application inadaptée de la subsidiarité telle qu'elle s'appliquerait dans la société civile. La remarque de Philippe DELHAYE ne va-t-elle pas dans le même sens ? Pour lui, au nom même de la subsidiarité, certains ont voulu affranchir les Églises locales de toute centralisation. Cette position a pu affirmer que tout est dans l'Église locale. Elle n'aurait besoin de se référer à l'Église-Mère de Rome que pour garder une certaine union[1254]. Pour Bernard DAVID, parlant de la compétence de l'évêque diocésain, il écrit :

> « Le terme de décentralisation traduirait peut-être de manière extérieure la nouvelle situation, mais une telle manière de parler serait théologiquement inadéquate et injuste. De même, il ne semble pas opportun de parler ici d'application du principe de subsidiarité au sens habituel de ce terme, même si ce biais a pu constituer dans les faits un moyen et un moment de restitution à l'évêque diocésain des nombreuses causes qui avaient été soustraites à sa compétence »[1255].

D'autre part, s'opposant à la critique de Jean BEYER, Walter KASPER « s'attache à répondre à l'objection de 'sécularisme' du principe de subsidiarité en montrant que le caractère mystique de l'Église ne supprime pas sa dimension 'sociale', de même que la grâce parfait la nature mais ne la détruit pas »[1256].

---

pertinent dans l'Église, mais parce que d'aucuns n'ont pas manqué de saisir l'occasion pour l'utiliser dans le sens d'un certain affranchissement de l'autorité légitime. Cf. Étienne RICHER, « Principe de subsidiarité en droit canonique : pertinence et listes d'application », *BLE.*, t. CXIII/4, 2012, p. 431. C'est ce que fait aussi remarquer Miguel DELGADO Galindo : « Le principe de subsidiarité dans l'Église ne doit pas être compris comme un expédient juridique pour conjurer les interférences de la hiérarchie ecclésiastique dans la vie des fidèles, ou pour s'assurer que celle-ci n'intervient que dans les cas où les fidèles – soit personnellement ou en tant que membres d'associations – ne sont pas en mesure d'accomplir certaines fonctions » Miguel DELGADO Galindo, « Les statuts des associations de fidèles », *AC.*, t. LII, 2010, p. 272.

[1253] Jean BEYER, « Principe de subsidiarité ou 'Juste autonomie' dans l'Église », *N.R.Th.*, 108, 1986, p. 821.

[1254] Cf. Philippe DELHAYE, «Clairvoyance du Synode de 1985 », *EV.*, Vol. XCVII, 1987, p. 94.

[1255] Bernard DAVID, « L'évêque diocésain », *EV.*, Vol. XCVII, 1987, p. 83.

[1256] Walter KASPER, « Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche », *Communio*, 1989, p.157 cité par Patrick DU FAY DE CHOISINET, « La subsidiarité, un principe juridique contesté ? », *art. cit.*, p. 62.

Pour justifier la nécessité de l'application du principe de subsidiarité dans l'Église, le canoniste français René METZ renvoie aux thèses de l'anthropologie chrétienne. Ainsi, pour cet auteur, le fondement du principe de subsidiarité est constitué par :

> « Deux dominantes de l'anthropologie chrétienne : la dignité de l'homme en tant que personne, interpellée par Dieu, et la liberté. Ces deux notions, liberté et dignité de la personne humaine, sur lesquelles est fondé le principe de subsidiarité, font partie de la doctrine traditionnelle de l'Église […] Ces données, résultant de l'anthropologie chrétienne, sont fondamentales pour saisir la véritable raison d'être du principe de subsidiarité et aussi son caractère impératif […] En effet, l'importance attachée à la subsidiarité ne s'explique et ne se justifie qu'avec une anthropologie qui subordonne tout l'appareil social au service de la personne humaine en raison de l'éminente dignité de cette dernière »[1257].

Or, ajoute-t-il, « Aussi la subsidiarité devient-elle une exigence dans une conception chrétienne du monde ; elle est une conséquence logique de la place éminente donnée à la personne humaine dans la société »[1258]. À l'aide de ces données anthropologiques, le contenu de la subsidiarité ecclésiale se précise.

Mais, au-delà de ces différentes positions adoptées par les uns et les autres, il sied de se demander si les textes conciliaires et postconciliaires font écho à ce principe. Il faut, pour cela procéder à une évaluation de quelques documents dans lesquels le principe de subsidiarité trouve un écho explicite ou implicite. Il nous faudra ensuite chercher son expression dans les débats postconciliaires, ceux notamment qui ont eu lieu dans les synodes ordinaires ou extraordinaires après le second concile du Vatican.

La lecture des quelques documents pontificaux d'avant le second concile du Vatican nous avait permis de comprendre le contexte d'utilisation et d'application du principe de subsidiarité dans le domaine de la société civile. S'est alors posée la délicate question de son

---

[1257] René METZ, « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », *art. cit.,* p. 157-158. Pour justifier les données anthropologiques de la dignité et de la liberté, R. METZ cite GS. 17 ; 25, § 1 ; 26, §2 et 3. En réalité, cet auteur fait de la subsidiarité un principe régulateur des tensions dans l'Église. Ce principe intervient pour maintenir l'équilibre des tensions qui, sans cesse menace la cohésion, car il est fonction des circonstances de lieu et de temps. Ces tensions sont un phénomène normal en raison de la dualité, communauté et personne, qui existe dans l'Église et qui est voulue par Dieu. La tentation de supprimer ces tensions aboutirait à un individualisme effréné ou à une socialisation outrancière. La difficulté cependant, dans l'application du principe de subsidiarité, tient au caractère particulier qu'o ne peut pas assimiler purement et simplement à une communauté humaine semblable aux autres. Il faut ainsi éviter un écueil celui d'appliquer à la société ecclésiale la subsidiarité de la même façon qu'on l'applique à la société civile. Les règles valables dans un cas ne le sont pas tout à fait dans l'autre, en raison précisément de la spécificité de la société ecclésiale. C'est en se fondant sur une authentique ecclésiologie qu'on arrive à une application correcte du principe de subsidiarité dans l'Église. Dans ce sens, cette application n'aura qu'une signification restrictive. *Idem,* p.165 ; 168 et 171-176.

[1258] *Idem,* p. 158.

usage ou, mieux, de sa transposition de la sphère de la philosophie et de la doctrine sociale de l'Église à la sphère de l'ecclésiologie latine.

Le second concile du Vatican a repris très explicitement le principe de subsidiarité dans deux de ses documents. Le premier est une Constitution, *Gaudium et Spes*, et le second est une déclaration, *Gravissimum educationis momentum*[1259]. Dans le premier, les pères conciliaires affirment pour l'*ad extra :*

> « C'est le rôle de la communauté internationale de coordonner et de stimuler le développement, en veillant cependant à distribuer les ressources prévues avec le maximum d'efficacité et d'équité. En tenant compte, assurément, du principe de subsidiarité, il lui revient aussi d'ordonner les rapports économiques mondiaux pour qu'ils s'effectuent selon les normes de la justice »[1260].

Dans le second, nous lisons ce qui suit, aussi pour *l'ad extra* :

> « Outre les droits des parents et de ceux des éducateurs à qui ils confient une partie de leur tâche, des responsabilités et des droits précis reviennent à la société civile en tant qu'il lui appartient d'organiser ce qui est nécessaire au bien commun temporel. Elle a, entre autres tâches à promouvoir l'éducation de la jeunesse de multiples manières. Elle garantit les devoirs et les droits des parents et des autres personnes qui jouent le rôle dans l'éducation ; elle leur fournit son aide dans ce but. Selon le principe de subsidiarité, en cas de défaillance des parents ou à défaut d'initiatives d'autres groupements, c'est à la société civile, compte tenu cependant des désirs des parents, d'assurer l'éducation »[1261].

Dans un autre passage de cette même déclaration, le second concile du Vatican parle plus clairement du principe de subsidiarité :

> « L'État doit donc garantir le droit des enfants à une éducation scolaire adéquate, veiller à la capacité des maîtres, au niveau des études, ainsi qu'à la santé des élèves, et d'une façon générale développer l'ensemble du système scolaire sans perdre de vue le principe de subsidiarité, donc, en excluant n'importe quel monopole scolaire »[1262].

Ces textes conciliaires précités soulignent tant la liberté de la personne humaine que le rôle de l'État et de la société civile, en cas de carence, dans l'ordonnancement des rapports de l'économie mondiale et dans la promotion du droit universel à l'éducation. Nous retrouvons les idées véhiculées généralement par les Papes depuis Léon XIII jusqu'à Jean XXIII n'évoquant pas les avancées introduites par Pie XII, à savoir la transposition de ce principe dans la société ecclésiale.

---

[1259] Faisons déjà remarquer que ces deux documents ne sont pas de la même portée théologique et canonique.
[1260] *GS*. 86, 5.
[1261] *GEM.* 3.
[1262] *GEM.* 6

Aucune référence explicite à ce principe n'existe dans les Constitutions dogmatiques sur l'Église, *Lumen Gentium,* dans le Décret sur la charge des évêques dans l'Église, *Christus Dominus,* dans le Décret sur le ministère et la vie des prêtres, *Presbyterorum ordinis* ou dans le Décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem*[1263]. Et pourtant, ces textes non seulement traitent de l'ecclésiologie selon le second concile du Vatican[1264] mais aussi déterminent les relations interpersonnelles entre les membres de la communauté ecclésiale. D'où cette conclusion qui s'impose à notre esprit : n'ayant pas été abordé dans ces documents importants de l'Église, le principe de subsidiarité garde sa forme habituelle. Il est resté entièrement au rang de principe qui réglemente les rapports entre l'État et la société civile. Il est du domaine de la protection de l'autonomie de la personne humaine face aux structures sociales qui risquent de la broyer. Elle doit trouver dans les institutions publiques une aide et un soutien[1265]. Pour le second concile du Vatican, le principe de subsidiarité semble concerner surtout la relation entre l'État et les autres sociétés.

Nous croyons qu'une lecture attentive des documents conciliaires peut nous amener à trouver, entre les lignes, non pas des références explicites à ce principe mais son expression, peut-être implicite, dans la pensée magistérielle catholique.

À cet effet, Joaquín LOSADA Espinosa pense qu'il faut voir dans le paragraphe 30 de *Lumen Gentium* une affirmation du principe de subsidiarité[1266]. Ce paragraphe dit :

> « Ils savent [les pasteurs sacrés] qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les ministères et les grâces propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune ».

---

[1263] Cf. aussi René METZ, « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », *art. cit.*, p. 164.

[1264] MASENGO Nkinda, « L'ordre juridique particulier des églises africaines selon le droit canonique. Application des principes de subsidiarité et de décentralisation », dans *Quelle Église pour l'Afrique du Troisième millénaire ? Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa* (du 21 au 27 avril 1991), Kinshasa, FCTK., 1991, p. 250.

[1265] Cf. *G S*. 25, 1. Cette conclusion est aussi celle de Joël-Benoît d'ONORIO. Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, p.196.

[1266] Cf. Joaquín LOSADA Espinosa, « Principe de subsidiaire et sa pertinence ecclésiologique : réponse », *art. cit.*, p. 454.

Dans le même sens, nous pourrons trouver dans le paragraphe 8 du décret *Christus Dominus* relatif au pouvoir des évêques dans leur propre diocèse, un présupposé valable de la subsidiarité :

> « Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le Pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité. Chaque évêque diocésain a la faculté de dispenser de la loi générale de l'Église, en un cas particulier, les fidèles sur lesquels il exerce son autorité selon le droit, chaque fois qu'à son jugement la dispense profitera à leur bien spirituel, à moins qu'une réserve spéciale ait été faite par l'autorité suprême de l'Église ».

Pour MASENGO Nkinda, l'insistance sur la notion de sacerdoce commun conduit à reconnaître à chaque fidèle du Christ le droit et l'obligation de participer à la construction de l'Église, chacun selon sa vocation et son charisme. En ce sens, le décret *Apostolicam actuositatem* est une belle illustration de la reconnaissance de ce droit[1267]. Ainsi par exemple, selon ce décret : « Le lien nécessaire avec l'autorité ecclésiastique étant assuré, les laïcs ont le droit de fonder des associations, de les diriger et d'adhérer aux associations et mouvements existants »[1268]. Par conséquent, ces associations de laïcs jouissent d'une véritable autonomie et sont conduites selon leurs statuts par des dirigeants librement élus. Si MASENGO Nkinda s'attendait à trouver dans ce décret l'évocation du principe de subsidiarité, le terme n'y est pas employé[1269]. Mais, en dehors des textes conciliaires, ne devons-nous pas plutôt recourir aux documents synodaux postconciliaires ?

L'une des créations les plus importantes du second concile du Vatican est sans doute le synode des évêques auprès du Pontife romain[1270]. Ce nouvel organe s'est révélé être une institution très bénéfique au gouvernement de l'Église. Et c'est pourquoi le juriste catholique français Joël-Benoît d'ONORIO affirme, sans être théologien, ni canoniste, que le synode des évêques est : « un instrument appréciable de rapprochement entre le centre romain et la périphérie des diocèses. Les évêques sont mieux à même d'estimer à sa juste valeur le ministère pontifical et de comprendre la nécessaire et l'indispensable collaboration entre

---

[1267] MASENGO Nkinda, « L'ordre juridique particulier des églises africaines selon le droit canonique. Application des principes de subsidiarité et de décentralisation », *art. cit.*, p. 250.
[1268] Cf. *AA.* 15 et 19 ; *LG.* 37
[1269] MASENGO Nkinda, « L'ordre juridique particulier des églises africaines selon le droit canonique. Application des principes de subsidiarité et de décentralisation », *art. cit.*, p. 250.
[1270] Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, p. 105.

Rome et eux »[1271]. Il est un instrument de la mise en œuvre du principe de collégialité. Le Motu Proprio de Paul VI, *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965 qui l'institue, tient compte de ce principe et insiste sur la nécessaire union entre les évêques et le Pape[1272]. Ainsi, en presque cinquante ans après la fin du second concile du Vatican, une vingtaine de synodes ordinaires et extraordinaires ont été organisés[1273]. Ne pouvant étudier ici toutes ces assemblées synodales, nous nous limitons à celles qui, d'une manière ou d'une autre, traitent du principe de subsidiarité.

En juin 1967, la commission pontificale pour la révision du Code de Droit Canonique de 1917 envoya à ceux qui devaient participer à la première assemblée du synode des évêques les principes devant guider l'élaboration d'un nouveau *Codex*[1274]. Le cinquième principe fait mention du principe de subsidiarité. Il est, pour la commission pontificale, un acquis et peut être appliqué à la communauté ecclésiale, spécialement dans le domaine du droit canonique :

> « On apportera une attention particulière au principe qui découle du principe de subsidiarité ; ce principe doit être appliqué dans l'Église avec d'autant plus de raison que la fonction des évêques avec les pouvoirs qui y sont attachés est de droit divin ; en vertu de ce principe et pourvu que l'unité législative et le droit universel et général soient respectés, la convenance et la nécessité s'accordent pour pourvoir aux intérêts de chaque institution précise par le moyen de droits particuliers et par une saine autonomie du pouvoir exécutif particulier qui leur est reconnu ; en s'appuyant donc sur ce principe, le nouveau Code confiera aux droits particuliers ou au pouvoir exécutif le soin de tout ce qui n'est pas nécessaire à l'unité de la discipline de l'Église universelle, de manière à pourvoir convenablement à une saine

[1271] Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, *op. cit.*, p. 408.
[1272] Cf. Paul VI, « Motu Proprio *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965 », *AAS.*, t. LVII, 1965, p. 775-780 ; *DC.*, t. LXII/1456, 3 octobre1965, col. 1663-1668. En principe, le synode n'a pas accès à l'exercice direct de l'autorité suprême qui reste l'attribution exclusive du Pape, du concile œcuménique et du collège des évêques uni au Pontife romain. Les assemblées synodales ne font que renseigner, conseiller et aider le Pontife romain dans les domaines qu'il leur a assignés.
[1273] A titre d'exemple nous citerons ceux de 1967, sur la préservation et le renforcement de la foi catholique, son intégrité, sa vigueur, son expansion, sa cohésion doctrinale et historique; de 1971, sur le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde ; de 1974, sur l'Évangélisation dans le monde moderne (*Evangelii Nuntiandi*) ; de 1977, sur la catéchèse en notre temps (*Catechesi Tradentae*) ; de 1980, sur la famille chrétienne (*Familiaris Consortio*) ; de 1983, sur la pénitence et la réconciliation (*Reconciliatio et Paenitencia*) ; de 1987, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde (*Christifideles laici*) ; de 1990, sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles (*Pastores dabo vobis*) ; de 1994, sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde (*Vita Consecrata*) ; de 2001, sur l'évêque : serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde (*Pastores Gregis*) ; de 2005, sur l'Eucharistie : source et sommet de la vie et de la mission de l'Église (*Sacramentum Caritatis*) ; de 2008, sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église (*Verbum Domini*) ; de 2012, sur la nouvelle Évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. Nous notons aussi, dans ce registre, les sessions extraordinaires de 1969, sur l'approfondissement de la doctrine de la collégialité ; de 1985, sur le bilan de l'application du second concile du Vatican ; une assemblée spéciale pour les délégués des évêques d'Europe en 1991, un synode pour les Églises d'Afrique en 1995.
[1274] Voir à ce sujet *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 77-85.

> ‘décentralisation’, comme on dit, en évitant tout danger de désagrégation ou de constitution d’Églises nationales »[1275].

Pour les pères synodaux, l’application de ce principe doit obéir à une double exigence. Elle doit être comprise principalement comme un soutien aux institutions particulières. Celles-ci peuvent désormais promulguer des lois spécifiques devant les régir. Elles doivent en outre sauvegarder l’unité de la législation ecclésiastique[1276].

L’application du principe de subsidiarité dans la pratique du droit de l’Église est tardive. Elle est même encore hésitante de nos jours[1277]. La subsidiarité devait, selon ce cinquième principe de la révision du *CIC/*1917, être comprise comme l’un des principes canoniques qui justifient la place de l’évêque diocésain aussi bien dans le système du gouvernement de l’Église universelle que dans l’Église particulière. Il justifie par ce fait même son rôle juridique dans les affaires qui concernent son Église dans son ensemble.

Le synode des évêques de 1967 fait revenir au centre des débats ecclésiaux le principe de subsidiarité et, plus encore, il l’a replacé dans le domaine canonique. L’expression de son application dans le domaine canonique, nous le dirons plus loin, est visible dans le Code de 1983. L’Église catholique latine, en évitant d’institutionnaliser canoniquement ce que certains théologiens appellent ‘‘Églises nationales’’ ou encore ‘‘Églises régionales’’, fera en sorte qu’une certaine autonomie soit reconnue aux législations dites particulières[1278].

Dans un sens général, le synode de 1967, favorable à l’application du principe de subsidiarité dans la vie ecclésiale, suggère quelques applications pratiques. Il pourra, par exemple, inciter à une grande flexibilité de la législation canonique. Il pourra en outre permettre de redéfinir, encore davantage, le statut de l’évêque diocésain et la nature des

---

[1275] *Communicationes*, vol. I (1969), p. 77-100. Voir, pour le principe de subsidiarité, p. 80-82.
Voir Préface du *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d’Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.*, p. 25.

[1276] Cf. Joseph A. KOMONCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », *art. cit.*, p. 408.

[1277] Voir les analyses d’Étienne RICHER, « Principe de subsidiarité en droit canonique : Pertinence et listes d’application », *BLE.*, t. CXIII/4, 2012, p. 421-440.

[1278] *Idem*, p. 409. Sur les Églises régionales, nous renvoyons aux études de : Ignace NDONGALA Maduku, *Pour les Églises régionales en Afrique*, *op. cit* ; Hervé LEGRAND, « Les Évêques, les Églises locales et l’Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), *Le Ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis*. *Hommage à Mgr. Guy Herbulot*, Paris, Cerf, 2001, p. 242-246.

relations entre la hiérarchie ecclésiale et les fidèles. Il pourra enfin contribuer, pense-t-on à l'époque, à l'élaboration d'une *Lex Ecclesiae Fundamentalis* unique pour toute l'Église[1279]. Ce principe pourra être évoqué pour promouvoir l'unité et la diversité ou la pluralité des organismes ecclésiaux[1280].

Le deuxième synode des évêques auquel nous renvoyons est celui de 1969. Il était convoqué pour examiner les relations entre les conférences épiscopales et le Siège apostolique et entre les conférences épiscopales elles-mêmes. Le principe de subsidiarité était alors traité dans le cadre de la collégialité épiscopale.

---

[1279] *Ibidem*. Historiquement, nous nous situons à l'époque où l'élaboration de la loi fondamentale n'avait pas encore fait l'objet d'une discussion minutieuse. Cette idée a été lancée en 1963 pendant le Concile Vatican II et elle connut quatre versions avant d'être abandonnée au moment de la promulgation du Code de 1983. La *Lex Ecclesiae fundamentalis* devait rassembler les canons communs aux codes latin et oriental. Son contenu a finalement été intégré, pour l'essentiel, dans ces deux codes (de 1983 [latin] et de 1990 [oriental]). Au sujet de cette loi fondamentale, retenons que parmi les trois points de l'ordre du jour des travaux préparatoires à la session plénière du 6 mai 1965 pour la révision du code de droit canonique de 1917, figurait celui sur la *Lex ecclesiae fundamentalis* : « Savoir s'il faut deux codes, l'un pour l'Église latine et l'autre pour les Églises Orientales Catholiques ou un seul code avec une loi fondamentale ». Au cours de la deuxième session plénière, les membres de la Commission se penchèrent donc sur l'étude d'une méthode procédurale plus apte et sur la question de savoir s'il fallait un code fondamental ou une Constitution qui serait commune à l'Église Latine et aux Églises Orientales Catholiques. A cette dernière question, répondi affirmativement la majorité des membres de la Commission auxquels s'étaient adjoints pour la circonstance des Patriarches Orientaux. Le 20 octobre 1981, l'assemblée plénière de la Commission de révision du Code ainsi constituée débuta l'examen de près de 400 questions relatives à divers canons du nouveau schéma. Avant de se séparer, les membres de la commission demandèrent au Saint Père de ne pas publier le schéma sur la *Lex Ecclesiae fundamentalis* et de l'insérer dans le nouveau code, ainsi que 36 des canons qui la composaient et qui concernaient les « droits et devoirs du fidèle chrétien » la « hiérarchie dans l'Église », les « sacrements » et le « magistère ».Le travail de réajustement des canons et d'harmonisation de la terminologie fut mené avec érudition. La *Lex Ecclesiae fundamentalis* serait l'image d'un droit fondamental. Cf. pour le projet de la Loi fondamentale dans *Communicationes*, t. VIII, 1976, p. 78-108 ; t. IX, 1977, p. 83-116 et 274-303. Dans ces tomes, se trouvent les textes révisés de chaque canon, les raisons qui ont justifié les différentes modifications et un petit résumé des discussions. Nous renvoyons aussi à quelques études en langue française : Petrus HUIZING, « La réforme du droit canonique », *Concilium*, 8, 1965, p. 91-117 ; Hans DOMBOIS, « Considérations de théologie et de droit à propos de la structure d'une ''lex fundamentalis ecclesiae'', *Concilium*, 48, 1969, p. 43-49 ; Giuseppe ALBERIGO, « Une loi constitutionnelle pour l'Église, garantie de la restauration », *Concilium*, 66, 1971, p. 135-146 ; M. DESDOUITS, « La loi fondamentale », *EV.*, Vol. LXXXI, 1971, p. 667-671 ; Pericle FELICI, « Communication au synode du 3 novembre 1971 », *Communicationes*, Vol. III/2, 1971, p. 169-185 ; Gustave THILS, *Une « loi fondamentale pour l'Église » ?*, Louvain, Peeters, 1971 ; « ''Communicationes'' et la ''lex fundamentalis », *RTL.*, 1, 1970, p. 228-230 ; Remigiusz SOBANSKI, « La ''Loi fondamentale'' de l'Église. Quelques réflexions », *NRT.*, Vol. XCIV/3, 1972, p. 251-268 ; Giuseppe ALBERIGO, « Note sur un nouveau projet de la loi fondamentale de l'Église », *RSPhTh.*, 62, 1978, p. 505-522 ; Emmanuel LANNE, « Réflexion sur une éventuelle loi fondamentale de l'Église », *Ir.*, t. II, 1979, 163-199.

[1280] Cf. *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 89. A la fin de tous les débats synodaux, le Cardinal FELICI conclut par l'application du principe de subsidiarité dans le Code révisé, mais avec prudence et dans l'esprit du Concile, cf. *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 96, 99-100.

Déjà le document préliminaire sur l'étroite collaboration entre les conférences épiscopales et le siège apostolique reconnaissait, parmi les signes du temps, le besoin d'appliquer le principe de subsidiarité[1281]. De même, dans son discours d'ouverture de la session extraordinaire du synode, le 14 octobre 1969, Paul VI, parlant de la plénitude de prérogatives et des pouvoirs découlant de la sacramentalité épiscopale, préconise une application prudente du principe de subsidiarité dans la collégialité épiscopale[1282].

Pour l'accroissement des compétences des Conférences épiscopales, le rapport synodal final affirme : « Étant sauve la responsabilité immédiate de l'évêque dans son propre diocèse, que soient données ou reconnues de plus vastes compétences aux conférences épiscopales. Ceci est requis par le principe de subsidiarité bien compris, auquel est lié celui de solidarité »[1283]. Ce rapport rappelle les pouvoirs des évêques lorsqu'ils agissent individuellement ou ensemble, restant sauves, si la nécessité et l'utilité le demandent, les éventuelles interventions du Pontife romain dans le gouvernement d'une ou de plusieurs Églises particulières[1284].

Nous lisons en définitive dans le discours de clôture du synode prononcé par Paul VI :

> « Nous sommes disposés à accueillir toute aspiration légitime à une meilleure reconnaissance des caractéristiques et des exigences particulières des Églises locales, grâce à une application bien comprise du principe de subsidiarité : Principe qui requiert certainement un surcroît d'approfondissement doctrinal et pratique, mais que Nous n'hésitons pas à accepter dans son acception fondamentale. Celui-ci, cependant, ne doit pas être confondu avec une prétendue requête de « pluralisme » qui toucherait la foi, la loi morale et les lignes

---

[1281] Voir le document préliminaire, *DC.*, t. LXVI/1550, 16 novembre 1969, p. 1013-1031.

[1282] L'application du principe de subsidiarité, tempérée par une humble et sage prudence, ne doit pas compromette le bien commun de l'Église par de multiples et excessives autonomies particulières qui nuisent à l'unité et à la charité. Cf. *DC.*, t. LXVI/1550, 2 novembre 1969, p. 957-958. Voir la p. 958.

[1283] *Ibidem.*

[1284] *Ibidem.* Ainsi, il sera décidé que le Code de Droit Canonique en cours de rédaction donnera les normes adéquates de cet élargissement des compétences des Conférences des évêques. Etait envoyée à l'étude la possibilité de confier déjà à chaque Évêque ou à sa Conférence la compétence dans les causes qui ne concernent pas directement l'Église universelle et par conséquent ne réclament pas une solution uniforme. Cependant, dans les débats sur le rapport présenté par le Cardinal MARTY, le groupe francophone, au sujet de la détermination et de l'application du principe de subsidiarité à l'intérieur de l'Église, reconnaît que ce principe est difficile à manier, car il revêt des sens divers dans le droit civil et dans le droit ecclésiastique. D'autre part, c'est un principe affirmé dans l'Encyclique du 15 mai 1961, *Mater et Magistra* de Jean XXIII, à propos de la vie civile ; mais le passage au plan ecclésial comporte des inconvénients, car la réalité ecclésiale est d'un autre ordre. Il faut donc conserver l'idée, mais sans insister sur le terme même de « subsidiarité ». En sus, ce groupe estime qu'il faut étendre ce principe aux synodes patriarcaux et aux conférences épiscopales. Mais là encore, le Pape peut toujours se réserver les « causes » qui lui paraissent concerner le bien commun de l'Église universelle, cf. *DC.*, 1551, 16 novembre 1969, col. 1015-1016.

> fondamentales des sacrements, de la liturgie et de la discipline canonique, qui tendent à conserver dans l'Église l'unité nécessaire »[1285].

Au synode des évêques de 1974 sur l'évangélisation, la notion de subsidiarité sera évoquée dans le cadre de la décentralisation et de la coresponsabilité à promouvoir. Ce cadre suggérait déjà son application. Ce qui nous fait dire, à la suite de Joseph A. KOMONCHAK, que personne ne pouvait se prononcer contre sa validité dans l'Église[1286]. De fait, la *relatio* sur la synthèse des interventions des pères synodaux affirmait :

> « Les relations entre les Églises locales et le Siège apostolique ont besoin d'être étudiées. L'Église universelle est la communion des Églises locales, à laquelle l'Église de Rome et son évêque président comme principe de l'unité et lien de la charité universelle. La réalité de l'Église locale doit être pleinement reconnue et son autorité légitime doit être complètement reconnue et promue. Cela exige que le principe de subsidiarité soit vraiment appliqué et qu'une décentralisation s'instaure de telle sorte que les Églises locales puissent assumer les responsabilités qui leur appartiennent »[1287].

Ce faisant, les prélats au synode de 1974 souhaitèrent de nouvelles mesures de décentralisation qui porteraient par exemple le titre de : l'indigénisation pastorale du christianisme. Le groupe des évêques francophones va jusqu'à réclamer, conformément aux déclarations de *Christus Dominus*, que soient reconnus aux évêques tous les pouvoirs ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de leur charge pastorale. Que soit reconnue en sus aux Églises particulières une plus grande liberté, à l'intérieur des cadres déterminés par le Saint-Siège, dans le but de créer de nouvelles formes d'expression pour l'administration des sacrements, pour l'établissement de nouveaux ministères, pour le choix des évêques,…Que le Saint-Siège n'intervienne qu'à l'échelon des orientations générales, sans entrer dans les détails dont les pasteurs sont les meilleurs juges au plan local[1288].

Le synode des évêques de 1977, sur la catéchèse, aborde la question du principe de subsidiarité en partant de la responsabilité qu'a l'évêque de veiller à la transmission de la doctrine de la foi et à la formulation des projets catéchétiques. Dans ce travail, l'évêque

---

[1285] Paul VI, « Allocution avant la clôture officielle du Synode extraordinaire des évêques, le 27 octobre 1969 », *AAS.*, t. LXI, 30 septembre 1969, p. 726-730 (Voir la p. 729) ; *DC.*, t. LXVI/1551, 16 novembre 1969, p.1011-1012 (Voir p. 1012). Le même Pontife dit presque la même chose le 25 mars 1971 dans son « allocution aux conférences européennes », *AAS.*, t. LXIII, 30 avril 1971, p. 292-294 et dans son « Encyclique *Octogesima Adveniens* du 14 mai 1971, n°24-25 », *AAS.*, t. LXIII, 30 juin 1971, p. 418-419.

[1286] Cf. Joseph A. KOMONCHAK, « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », *art. cit.*, p. 414.

[1287] Paul VI, *Allocution à la Session de renouveau canonique du 13 décembre 1972, AAS*, t. LXIV, 1972, p. 781; *DC.*, t. LXXI/1663, 3 novembre 1973, p. 125.

[1288] Jean POTIN, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde. Principaux documents du Synode des évêques*, Éd. le Centurion, 1978. Proposition 34 des évêques adressée au Pape, Paris, Éd. du Centurion, 1978, p. 214.

« devra nouer des relations étroites avec les théologiens, les catéchètes et les spécialistes des sciences humaines. Dans la mesure du possible, il devra appliquer le principe de subsidiarité et de coresponsabilité car, plus ceux qui ont une certaine responsabilité dans la catéchèse diocésaine participent à la formulation des projets catéchétiques, plus la catéchèse elle-même sera efficace »[1289].

Enfin, au synode des évêques de 2001[1290], l'application du principe de subsidiarité était vivement souhaitée par les pères synodaux dans le rapport entre l'évêque et l'autorité suprême. Jean-Paul II, dans son Exportation post synodale *Pastores Gregis*, sur l'évêque, serviteur de l'Évangile, fait écho à ce souhait :

> « Dans la Salle du Synode, quelqu'un a soulevé la question de savoir si l'on ne pouvait pas étudier les rapports entre l'évêque et l'Autorité suprême à la lumière du principe de subsidiarité, spécialement en ce qui concerne les rapports entre l'évêque et la Curie romaine, en souhaitant que, dans la ligne d'une ecclésiologie de communion, ces rapports se déroulent dans le respect des compétences de chacun et donc dans la mise en œuvre d'une plus grande décentralisation. On a demandé également que soit étudiée la possibilité d'appliquer ce principe à la vie de l'Église, en sauvegardant de toute façon le fait que le principe constitutif pour l'exercice de l'autorité épiscopale est la communion hiérarchique des divers évêques avec le Pontife romain et avec le Collège épiscopal »[1291].

Mais ce souhait, nous semble-t-il, n'a pas trouvé une adhésion unanime de la part des pères synodaux eux-mêmes. La prudence était de mise. Jean-Paul II évoque d'ailleurs la réserve du second concile du Vatican à l'égard du mot ''subsidiarité'', privilégiant à la place le principe de collaboration dans le rapport entre l'évêque et le Pontife suprême. Ainsi, conclut-il :

---

[1289] *Ibidem.*

[1290] Nous signalons aussi, entre les synodes de 1977 et de 2001, quelques évocations du principe de subsidiarité dans quelques documents du magistère. Le *Catéchisme de l'Église catholique abrégé* reprend la définition traditionnelle du principe de la subsidiarité : « Ce principe signifie qu'une société d'ordre supérieur ne doit pas assumer des fonctions qui reviennent à une société d'ordre inférieur, la privant de ses compétences. Elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité ». *Catéchisme de l'Église catholique abrégé*, Paris, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, 2005, n°403. Pour le centenaire de l'Encyclique *Rerum novarum*, Jean-Paul II, dans son Encyclique *Centesimus annus*, reprend presque la même formulation que le *Catéchisme de l'Église catholique abrégé.* Voir Jean-Paul II, *Encyclique Centesimus annus* du 1er mai 1991, *DC.*, t. LXXXVIII/2029, 2 juin 1991, p. 543. L'instruction *Libertatis conscientia* du 22 mars 1986 de la Congrégation pour la Doctrine de la foi décrit le principe de subsidiarité en des termes semblables : « […] ni l'État ni aucune société ne doivent jamais se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des corps intermédiaires au niveau où elles peuvent agir, ni détruire l'espace nécessaire à leur liberté […] ». Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Instruction libertatis conscientia* sur la liberté chrétienne et la libération, *AAS.*, t. LXXIX/73, 5 mai 1987, p. 586 ; *DC.*, t. LXXXIII/1916, 1986, n° 73, p. 398.

[1291] Jean-Paul II, Exhortation postsynodale *Pastores Gregis*, 56, *AAS.*, t. XCVI, 3 décembre 2004, p. 897. Voir pour cet extrait la p. 1042.

> « Le concile Vatican II, qui n'a jamais employé le mot de ‘‘subsidiarité’’, a toutefois encouragé le partage entre les organismes de l'Église, lançant, sur la théologie de l'épiscopat, une nouvelle réflexion qui porte maintenant ses fruits dans l'application concrète du principe de la collégialité à la communion ecclésiale. Mais, en ce qui concerne l'exercice de l'autorité épiscopale, les Pères synodaux ont jugé que le concept de subsidiarité s'avérait ambigu et ils ont insisté sur la nécessité d'une étude théologique plus approfondie de la nature de l'autorité épiscopale à la lumière du principe de communion »[1292].

Dans la ligne de la pensée de ses prédécesseurs, Jean-Paul II est favorable à ce que le principe de subsidiarité soit appliqué dans plusieurs domaines de la vie civique, sociale et économique. Il doit être l'un des principes qui règlementent l'économie mondialisée :

> « La vision de l'Église en cette matière comprend trois points de référence essentiels et concomitants, qui sont la dignité de la personne humaine, la solidarité et la subsidiarité. C'est pourquoi « l'économie mondialisée doit être examinée à la lumière des principes de la justice sociale, en respectant l'option préférentielle pour les pauvres, qui doivent être mis en mesure de se défendre dans une économie mondialisée, et les exigences du bien commun international »[1293].

Avec les différentes Assemblées synodales, la discussion autour du principe de subsidiarité semble apaisée. Même si ce principe a été l'objet de controverses, de réticences et de défenses, il a été proposé par les pères réunis dans les différents synodes postconciliaires comme pouvant être appliqué, à des degrés divers, dans la communauté ecclésiale[1294]. De même, le principe de subsidiarité a été pris en compte dans l'élaboration de la nouvelle codification canonique de 1983[1295] ; ce qui la rend plus sobre, plus souple et laisse ainsi certaines questions concrètes concernant la vie des Églises particulières à la compétence des autorités canoniques qui, de fait, les gouvernent plus directement[1296]. Il faut reconnaître, avant toute autre analyse, que le principe de subsidiarité, sur le plan canonique, ouvre des voies pour que des initiatives favorisant un fonctionnement plus harmonieux et efficient des institutions ecclésiales soient prises en considération[1297].

---

[1292] *Ibidem.*
[1293] *Ibidem.*
[1294] C'est pour préciser l'importance du principe de subsidiarité dans la doctrine sociale de l'Église qu'un compendium a été publié, en 2004, par le Conseil Pontifical Justice et Paix. Voir Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 2 avril 2004, Paris, Éd. du Cerf, 2004.
[1295] Voir *infra*, p. 411.
[1296] Rosalio José Castillo LARA, « Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice », *Appollinaris*, 56, n°3-4, 1983, p. 363. Cité par Patrick DU FAY DE CHOISINET, « La subsidiarité, un principe juridique contesté ? », *art. cit.*, p. 60.
[1297] Il y a lieu ici de signaler que le Code Pio-bénédictin ne pouvait pas prévoir l'application du principe de subsidiarité dans son système normatif. Élaboré durant la période où l'opposition à ce principe, quant à son application à la communauté ecclésiale, était encore forte, ce Code ne pouvait pas envisager sa transposition dans le domaine de la législation canonique. Comme nous l'avions dit précédemment, le principe de subsidiarité

Cette première section sur les principes de la canonicité de la dispense nous a conduit à mettre en évidence certaines notions qui, à notre sens, contribuent à comprendre la nouveauté introduite, à partir du second concile du Vatican, à propos de la dispense canonique. Ces analyses seront incomplètes si elles se bornent à constater l'évidence de ces notions dans la nouvelle tradition théologique. Il faut encore réfléchir à leur portée canonique en matière de dispense canonique. Pourtant, comment élucider cette portée alors qu'il faudrait une démonstration d'historien ? Des études historiques existent déjà sur lesquelles nous tentons de nous appuyer. Une méthode de mise en présence de traditions devrait aussi contribuer à cette nécessaire réflexion sur la portée significative des éléments de la canonicité de la dispense dans la pratique en vigueur.

---

sera évoqué et envisagé comme pouvant s'appliquer à la communauté ecclésiale quelques années plus tard, sous le pontificat de Pie XII (1939-1958). Cependant, deux canons feront mention de l'expression *subsidium* (subside ou subsidiaire). Ce sont les canons 671 et 981, §2. Le premier concerne l'aide nécessaire à apporter au religieux, c'est-à-dire une assistance charitable et le second est un subside à accorder au prêtre promu au titre de titulaire de l'Église ou de la mission. Mais, il est possible d'emblée de constater que l'expression *subsidium*, dans ces deux canons, signifie une aide temporaire octroyée à un religieux renvoyé de son institut ou un subside que l'évêque doit donner à un clerc de son diocèse pour lui assurer une vie convenable. En réalité, *subsidium* ici n'est pas utilisé d'après son sens proprement philosophique. Il reprend néanmoins l'un des aspects du principe, à savoir l'exigence faite aux institutions plus grande d'intervenir lorsque la personne se trouve dans le besoin auquel elle ne peut pourvoir par elle-même.

## Section deuxième
## Canonicité de la dispense et pratique contemporaine.

Pour contribuer à évoquer la portée significative de la doctrine conciliaire et du principe de subsidiarité, il faut examiner la réalité des rapports entre deux traditions canoniques de l'histoire de l'Église catholique romaine. La première tradition est celle que nous avons présentée aux chapitres précédents et dont le Code Pio-bénédictin sera l'expression[1298]. La deuxième tradition est celle qui commence avec le second concile du Vatican et qui aura comme expression canonique le Code de droit canonique de 1983. Le second concile du Vatican doit être ainsi considéré comme ce moment charnière entre ces deux traditions. Il sera question dans cette section de tenter de dégager des leçons à propos de ce qui a été dit et énoncé dans la section précédente. Il sera précisément question d'essayer de connaître l'apport de la doctrine conciliaire et des synodes postconciliaires, non seulement dans la redistribution des compétences entre les autorités canoniques, mais aussi dans l'exercice de ces compétences dans leurs communautés ecclésiales respectives. Les études monographiques et socio-historiques manquent ; c'est pourquoi nous devons rester prudent.

### Article 1. Quelle dispense conciliaire et postconciliaire ?

Dans sa Constitution *Lumen Gentium*, le second concile du Vatican a réapprofondi l'un des fondements de la théologie de l'épiscopat. Il énonce la nature et la spécificité de l'épiscopat : les évêques ont reçu le ministère pour paître la communauté. Ils président, à la place de Dieu, au troupeau. Ils sont pasteurs, c'est-à-dire, maîtres pour l'enseignement, prêtres pour le culte sacré et ministres pour le gouverner[1299]. Cet énoncé, avions-nous pris soin de le noter, n'est pas une invention du second concile du Vatican. Parlant de la place de l'évêque dans l'Église, saint Justin, Ignace d'Antioche, Clément de Rome et Cyprien de Carthage font presque la même description[1300]. Le second concile du Vatican a renoué avec ces enracinements patristiques pour ne pas considérer exclusivement le primat de la juridiction pétrinienne, dans le but de mieux harmoniser *juridictio* et *communio*. Quant au Décret

[1298] Voir Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine XV^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Éd. Economica, 2014, p. 640-656.
[1299] Cf. *supra*, p. 340 ; 345-346 (L'évêque dans la théologie de l'épiscopat conciliaire et postconciliaire).
[1300] Cf. *supra*, p. 68.

*Christus Dominus*, n'est-il pas le point d'appui de la réflexion postconciliaire relative à la dispense canonique ?

## §. 1. Le Décret conciliaire *Christus Dominus* : Référentiel de la réflexion postconciliaire.

Le point d'appui d'une réflexion canonique sur la pratique conciliaire et postconciliaire autour de la dispense canonique est le Décret *Christus Dominus*. Sur le pouvoir des évêques, ce Décret affirme :

> « a) Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le Pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité.
> b) Chaque évêque diocésain a la faculté de dispenser de la loi générale de l'Église, en un cas particulier, les fidèles sur lesquels il exerce son autorité selon le droit, chaque fois qu'à son jugement la dispense profitera à leur bien spirituel, à moins qu'une réserve spéciale ait été faite par l'autorité suprême de l'Église »[1301].

Ce paragraphe 8a et b du Décret *Christus Dominus* introduit une discipline renouvelée en ce qui concerne la dispense de la loi disciplinaire commune ou universelle. Pour comprendre en quoi cette étape est un renouveau, il nous semble qu'il faut revenir à l'ancienne discipline en matière de dispense de la loi commune.

En effet, depuis le Moyen Âge, les canonistes s'accordaient à dire qu'en matière de dispense de la loi ecclésiastique, les évêques résidentiels (diocésains) et les autres Ordinaires n'avaient pleine compétence que lorsqu'il était question de leurs propres lois, c'est-à-dire des lois qu'ils avaient promulguées et qui n'obligeaient que leurs propres sujets. Une autorité inférieure ne pouvait dispenser des lois portées par son supérieur. Au début du XX$^{e}$ siècle encore, ce principe était fermement fixé par le canon 81 du *CIC*/1917, avec d'intéressantes nuances toutefois :

> « Les Ordinaires inférieurs au Pontife romain ne peuvent pas dispenser des lois générales de l'Église, même dans un cas particulier, à moins que ce pouvoir leur ait été explicitement ou implicitement accordé, ou que le recours au Saint-Siège soit difficile, et qu'en même temps

[1301] CD. 8 a et b : « a) *Episcopis, ut Apostolorum successoribus, in dioecesibus ipsis commissis per se omnis competit potestas ordinaria, propria ac immediata, quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur, firma semper in omnibus potestate quam, vi muneris sui, Romanus Pontifex habet sibi vel alii Auctoritati causas reservandi.*
b) *Singulis Episcopis dioecesanis facultas fit a lege generali Ecclesiae in casu particulari dispensandi fideles in quos ad normam iuris exercent auctoritatem, quoties id ad eorum bonum spirituale conferre iudicent, nisi a Suprema Ecclesiae Auctoritate specialis reservatio facta fuerit.* »

> un retard soit cause d'un grave dommage, et qu'il s'agisse d'une dispense que le Siège apostolique a coutume de concéder ».

Ce canon est une suite logique du canon 80 du *CIC*/1917 qui le précède. Nous lisons dans ce dernier canon ce qui suit :

> « La dispense, ou suspension de l'application de la loi dans un cas spécial, peut être accordée par l'auteur de la loi, par son supérieur ou successeur, et par celui à qui ces derniers ont accordé le pouvoir de dispenser »[1302].

Cette norme de 1917 mettait davantage l'accent sur les autorités canoniques de la dispense : « […] l'auteur de la loi […] son supérieur ou successeur […] celui à qui ces derniers [l'auteur de la loi, son supérieur ou son successeur] ont accordé le pouvoir de dispenser ». Cet empressement à définir les autorités canoniques de la dispense montre quelle est la question en discussion. Cette manière de comprendre la dispense en 1917 ne nous surprend pas. Elle fait suite à l'ancienne conception sur la nature même du pouvoir de l'autorité canonique en cette matière : la dispense relevait de la seule compétence de ceux qui avaient le pouvoir législatif.

Nous le constatons par ailleurs : sur certains points, le canon 80 du *CIC/* 1917 n'a-t-il pas évité de prendre tout à fait en compte certaines notions de la tradition médiévale de la dispense ? Prenons l'exemple de la notion de cause, essentielle pour l'institution de la dispense. Comme nous pouvons nous en rendre compte, cette notion n'est pas explicitement mentionnée au canon 80 du *CIC/*1917. Elle est indirectement signalée par la mention : « […] dans un cas spécial (*in casu speciali*) […] ». Cette mention reste, à notre avis, imprécise. Avant la première codification du XX$^{e}$ siècle, spécialement au Moyen Âge dans la doctrine de GRATIEN et celle de Décrétistes et de Décrétalistes, la cause était considérée comme un des éléments essentiels de la dispense. D'où la question qui a préoccupé les esprits, tant des évêques que des praticiens de la législation canonique : doit-on dispenser de la loi canonique en dehors des cas légalement prévus ?

---

[1302] (*Dispensatio, seu legis in casu speciali relaxatio, concedi potest a conditore legis, ab eius successore vel Superiore, nec non ab illo cui iidem facultatem dispensandi concesserint*).

Encore faut-il assumer le Code de 1917 dans son entièreté : les imprécisions constatées quant à la description de la dispense dans le *CIC/*1917 ne doivent pas être considérées comme insurmontables. Le canon 80 du *CIC/*1917 précité est complété par d'autres canons de ce même *Codex*. C'est dire qu'il faut lire les autres canons du *CIC/*1917 pour découvrir les différents cas, dits spéciaux, prévus par la loi et pour lesquels des dispenses probables peuvent être envisagées.

À partir de plusieurs canons du *Codex* de 1917, à savoir les canons 80 et 81, il nous est possible de proposer une interprétation qui, nous semble-t-il, nous donne l'essentiel ou, mieux, le résumé de la normative de 1917 sur la dispense canonique : celle-ci est une suspension de l'application de la loi dans un cas spécial, accordée par son auteur, son supérieur ou son successeur ou par celui à qui l'on a accordé le pouvoir de dispenser. Même dans de tels cas, les lois générales de l'Église restent sauves. Elles ne peuvent en effet faire l'objet d'une dispense de la part des Ordinaires inférieurs au Pontife romain, à moins que ce pouvoir leur ait été explicitement ou implicitement accordé, qu'un recours au Saint-Siège soit difficile ou qu'un retard soit en même temps cause d'un grave dommage, qu'il s'agisse enfin des dispenses que le Siège apostolique a coutume de concéder.

Il résulte, logiquement, de cette reformulation qu'un évêque ne peut dispenser des lois communes, celles promulguées, soit par le Pontife romain, soit par l'autorité qui reçoit de lui une délégation spéciale, soit par les conciles œcuméniques[1303]. Par conséquent, la dispense de ces lois communes de l'Église relève, ordinairement, de la seule compétence du Pontife romain et de ceux qui, par délégation, en reçoivent la compétence. Cette restriction traduit quel est en 1917 le rapport entre la juridiction universelle et la juridiction diocésaine. En 1917, les Ordinaires soumis au Pape, les évêques diocésains, ont une juridiction universelle très conditionnée par les procédures pontificales de délégation. Ainsi, ils n'ont aucun pouvoir de dispenser des lois communes, à moins qu'il ne leur en soit donné la faculté, explicitement ou implicitement. Par rapport à la notion de juridiction, les curés, eux, ne peuvent dispenser ni

[1303] D'ailleurs le Can. 82 du CIC/1917 prescrit : « Les évêques et les autres Ordinaires locaux peuvent dispenser des lois diocésaines, et des lois édictées par le concile provincial et plénier selon le Can. 291 §.1, mais non pas des lois que le Pontife romain a spécialement édictées pour leur territoire particulier, sauf selon la règle du Can. 81 » Le Can. 291, §1 : « Après la fin d'un concile plénier ou provincial, le président doit transmettre au Saint-Siège tous les actes et décrets du concile; ceux-ci ne peuvent pas être promulgués avant d'avoir été examinés et munis du visa de la Sacrée Congrégation du Concile. Les Pères du concile désigneront eux-mêmes le mode de promulgation des décrets et l'époque à laquelle les décrets promulgués commenceront à être obligatoires. »

de la loi générale ni de la loi particulière, à moins que cette faculté ne leur ait été expressément donnée[1304].

Les Ordinaires soumis au Pontife romain peuvent seulement, selon la discipline de 1917, recevoir des facultés explicitement ou implicitement. La faculté implicite peut être diversement interprétée. Elle peut même l'être d'une manière extensive. Pour prévenir des abus qui proviendraient de ces larges interprétations éventuelles, le canon 80 du *CIC/*1917 précise les conditions générales qui doivent être observées, à savoir la difficulté de recourir au Saint-Siège, le retard qui serait cause d'un grave dommage et le fait que le Siège apostolique ait coutume de concéder ces dispenses. Ces trois conditions éclairent l'appréciation de la dispense qu'un supérieur, autre que le Pontife romain, pourrait accorder. Il faut tenir donc compte de ce que prescrit le canon 85 du *CIC/*1917 : « Est soumise à interprétation stricte non seulement la dispense d'après le canon 50[1305], mais la faculté elle-même de dispenser quand elle a été accordée pour un cas déterminé.»

La hiérarchie établie par le *Codex* de 1917, quant aux auteurs de la dispense, s'appuie non seulement sur la nature même de la loi mais aussi sur l'appréciation de la cause qui en provoque la dispense[1306]. La juste appréciation étant considérée comme l'un des éléments de la rationalité de la dispense canonique, l'auteur de la loi et celui à qui la faculté a été accordée sont supposés les seuls capables de juger ou d'apprécier la cause qui motive l'octroi d'une dispense. D'où le canon 84, §1 du *CIC/1917* : « On ne doit pas dispenser d'une loi ecclésiastique sans un motif juste et raisonnable, et, pour apprécier ce motif, on tiendra compte de l'importance de la loi dont on dispense »[1307].

---

[1304] Cf. Can. 83 du *CIC/*1917.

[1305] « Dans le doute, les rescrits visant les procès, ou portant atteinte à des droits acquis, ou opposés à la loi en faveur d'intérêts particuliers, ou concernant l'attribution d'un bénéfice, sont sujets à interprétation stricte; tous les autres sont d'interprétation large.»

[1306] Voir *supra*, p. 398-399.

[1307] Nous notons d'ailleurs que le Can. 84, §1 du *CIC/*1917 pose ce principe : « On ne doit pas dispenser d'une loi ecclésiastique sans un motif juste et raisonnable, et, pour apprécier ce motif, on tiendra compte de l'importance de la loi dont on dispense. » Le premier paragraphe de ce canon est un principe général car, en réalité, le deuxième paragraphe le complète fort heureusement : « En cas de doute sur la suffisance du motif, la dispense peut être demandée licitement, et elle peut être concédée validement et licitement. » Il est aussi utile de lire, dans ce même ordre, le Can. 86 du *CIC/*1917 : « La dispense multiple pour plusieurs actes successifs cesse de la même manière que le privilège, ainsi que par la cessation certaine et totale de la cause qui l'a motivée. »

Après la promulgation du *Codex* de 1917, le nombre de cas de recours à Rome continuait à rendre difficile la bonne administration des diocèses et risquait d'entraîner des retards préjudiciables. À bien observer, le *Codex* de 1917 ne prévoyait pas le système des facultés habituelles ; ce qui rendait, dans la pratique, moins commode l'application de ses canons en matière de dispenses canoniques. Le témoignage des évêques réunis au second concile du Vatican en constitue une preuve éloquente[1308].

Contrairement à la discipline du *Codex* de 1917, le second concile du Vatican envisage plus largement le pouvoir épiscopal en matière de dispenses canoniques des lois universelles. Avec le paragraphe 8b du Décret *Christus Dominus* cité précédemment, les évêques peuvent désormais en dispenser, respectant les conditions définies par la loi canonique et restant saufs les cas que le Pontife romain réserve à sa seule compétence.

En comparaison avec la norme de 1917, encore en vigueur lors de la célébration de Vatican II, l'ouverture faite par le Décret *Christus Dominus* est une réelle révolution en droit canonique. Encore faudra-t-il se poser la question de savoir s'il s'agit ici d'une simple faculté ou d'un réel pouvoir. Nous constatons simplement que le mot employé dans le texte du Décret *Christus Dominus* est *facultas*[1309] et non *potestas*[1310]. Il importe de consulter, pour une juste

---

[1308] Cf. *Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando, series I (interpræparatoria). Appendix voluminis II, Analyticus conspectus consiliorum et votorum quæ ab episcopis et prælatis data sunt,* Vatican, t. II, 1961, p. 139ss.

[1309] « *Singulis Episcopis dioecesanis facultas fit a lege generali Ecclesiae…* ». *CD.* 8b.

[1310] Faisons remarquer que, quelques années plus tard, lorsque le Code de Droit canonique de 1983 sera promulgué, le Can. 87, §1retiendra pour sa part le terme *valet :* « *Episcopus dioecesanus fideles, quoties id ad eorundem spirituale bonum conferre iudicet, dispensare valet in legibus disciplinaribus tam universalibus quam particularibus pro suo territorio vel suis subditis a suprema Ecclesiae auctoritate latis, non tamen in legibus processualibus aut poenalibus, nec in iis quarum dispensatio Apostolicae Sedi aliive auctoritati specialiter reservatur.* » Cf. *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.* Nous avons souligné le terme *valet.* En effet, à la différence du *Christus Dominus,* ce canon traduit le verbe *valere* (*valet*) par :… a le pouvoir de… : « Chaque fois qu'il le jugera profitable à leur bien spirituel, l'évêque diocésain a le pouvoir de dispenser les fidèles des lois disciplinaires tant universelles que particulières portées par l'autorité suprême de l'Église pour son territoire ou ses sujets, mais non des lois pénales ou de procédure, ni de celles dont la dispense est spécialement réservée au Siège Apostolique ou à une autre autorité.» Nous avons souligné les expressions « […] a le pouvoir de […] ». *Valet* (*valeo, es, ere, ui, itum*) est 3ème personne singulier indicatif présent actif et peut se traduire par « il a ». Il peut aussi avoir le sens de : pouvoir faire quelque chose. Nous comprenons ainsi la traduction française dans ce sens. Les évêques diocésains peuvent dispenser les fidèles des lois disciplinaires universelles et particulières portées par l'autorité suprême de l'Église. En ce sens, elle signifie plus qu'une faculté, qu'un vrai pouvoir. D'ailleurs, en droit canonique, la faculté est une capacité juridique d'exercer une charge (ministérielle).On utilisait naguère, écrit Jean WERCKMEISTER, plutôt le terme de juridiction, reliant ainsi l'exercice de ces charges au pouvoir de gouvernement, alors que la doctrine actuelle tend à lier ces facultés au sacrement de l'ordre. Une faculté s'obtient soit de droit (*ipso iure*), soit en vertu de l'office exercé (*vi officii*). Cf. Jean WERCKMEISTER,

interprétation plus circonstanciée du paragraphe 8b du Décret *Christus Dominus*, des explications sur son application concrète dans l'exercice de la *pastorale episcoporum munus*. Ces explications seront constituées d'un ensemble de normes ayant pour objectif d'harmoniser la loi existante (celle de 1917) avec la doctrine renouvelée depuis le second concile du Vatican en matière de dispenses canoniques, dans l'attente du Code latin de 1983.

### §. 2. Normes complémentaires au Décret conciliaire *Christus Dominus*.

Entre le Décret *Christus Dominus* du second concile de Vatican (28 octobre 1965) et la promulgation du Code de 1983, plusieurs documents à caractère législatif seront promulgués. Dans l'esprit du Vatican II, les différentes matières de ces documents, sous leur forme canonique, enrichissent la doctrine et la normative pontificales. Nous nous référons, en premier, au Motu proprio de Paul VI, *Pastorale munus*, du 30 novembre 1963[1311]. Le titre que porte ce texte montre déjà son importance. Comme le dit d'ailleurs Paul VI :

> « Au moment où la deuxième session du II[e] concile œcuménique du Vatican touche à sa fin, n'ayant rien de plus à cœur que de témoigner aux Pères du concile la grande estime dont Nous entourons Nos Vénérables Frères dans l'épiscopat, Nous avons volontiers voulu exaucer leurs vœux en leur concédant ce qui fera ressortir leur dignité épiscopale et en même temps rendra leur charge pastorale plus efficace et plus aisée »[1312].

Pour Paul VI, le Motu proprio *Pastorale munus* devait faciliter l'exercice de la charge pastorale épiscopale. D'après ce texte, sont reconnus aux évêques résidentiels (diocésains), aux vicaires et préfets apostoliques, aux administrateurs apostoliques constitués d'une façon permanente, aux Abbés et prélat *nullius*, les pouvoirs d'accorder des dispenses pour les cas ci-après[1313] : aux ordinands qui n'ont pas atteint l'âge canonique[1314] ; de

---

*Petit Dictionnaire de Droit Canonique, op. cit.,* p.103. Par ailleurs, le Can. 87, §1 du *CIC*/1983 reconnaît aux évêques diocésains un vrai pouvoir en matière de dispense des lois universelles. En effet, le texte du *Christus Dominus* qui en est la source commence par affirmer la nature du pouvoir de l'évêque diocésain (un pouvoir ordinaire, propre et immédiat (*CD.* 8a). Tout porte à croire que la deuxième partie du *Christus Dominus* (*CD.* 8b) est l'une des expressions de l'exercice de ce pouvoir. L'évêque diocésain et l'Ordinaire exercent donc le pouvoir exécutif ordinaire ; leurs dispenses sont des actes administratifs.

[1311] Paul VI, « Motu proprio *Pastorale munus* », *DC.*, t. LXI/1415, 5 janvier 1964, col. 10-14. Annexe IV.

[1312] *Idem,* col. 9

[1313] Sur près des quarante pouvoirs accordés aux évêques résidentiels et aux Ordinaires, nous n'avons repris que ceux qui sont en lien avec la dispense.

[1314] Le Can. 975 du *CIC*/1917 fixe l'âge canonique pour le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise : « Le sous-diaconat ne sera pas conféré avant vingt et un ans accomplis, le diaconat avant vingt-deux ans accomplis, la prêtrise avant vingt-quatre ans accomplis. » La dispense dont il est question dans *Pastorale munus* en 1963 ne doit pas être de plus de six mois. Les ordinands doivent être dans l'âge canonique non accompli. Cette dispense

l'empêchement aux ordres atteignant les enfants de non-catholiques dont les parents persistent dans l'erreur ; de certaines irrégularités, *ex delicto*[1315] et *ex defectu*[1316], ceux déjà ordonnés, en ce qui concerne tant la messe que l'obtention ou le maintien de bénéfices ecclésiastiques ; de tous les empêchements matrimoniaux mineurs, pour un motif juste et raisonnable, même s'il s'agit de mariages mixtes, mais en observant dans ce dernier cas ce qui est prescrit aux canons 1061-1064 du *CIC*/1917; pour une cause urgente et grave, de l'empêchement de religion mixte et de disparité de culte, même dans les cas où s'applique le privilège paulin[1317], les prescriptions des canons 1061-1064 du *CIC*/1917 restant sauves[1318] ; à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion ceux qui ont adhéré à une secte acatholique ; à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion les enfants illégitimes qui se destinent au sacerdoce; à ceux à qui l'entrée en religion est interdite en vertu des constitutions. Mais, dans l'un et l'autre cas, cette dispense ne vaut pas

---

doit être accordée pour une juste cause. La nécessité pastorale en cas de pénurie de prêtres ou pour toute autre utilité pressante pour une Église peuvent justifier une telle dispense.

[1315] On appelle irrégularités *ex delicto,* celles qui procèdent de quelques crimes graves causés par les hérétiques, les apostats, les schismatiques. Cf. Can. 985, §.1 du *CIC*/1917.

[1316] Les irrégularités *ex defectu* proviennent de plusieurs causes. Le droit canonique de 1917 distinguait huit défauts qui rendaient irréguliers : le défaut de naissance (un vice de naissance, comme chez les enfants illégitimes), d'esprit (qui s'applique, par exemple, à ceux qui manquent les connaissances nécessaires pour s'acquitter des fonctions des saints Ordres), du corps (les difformités du corps), de l'âgé, de liberté, de réputation (perte de la réputation), de bigamie, de douceur.

[1317] Le privilège paulin est une dissolution *in favorem fidei* (en faveur de la foi). C'est le cas d'un mariage légitime entre deux non-baptisés. Ce mariage peut être dissous si l'un des conjoints se convertit et est baptisé, et que l'autre conjoint se sépare, ou refuse de cohabiter pacifiquement « sans injure au Créateur ». L'injure au Créateur peut être le refus, par le conjoint non baptisé, d'éduquer des enfants dans la foi chréteinne ou l'obstinance de vivre dans la polygamie (Can. 1143-1147). L'appellation de « paulin » renvoie à saint Paul, qui traite de ce cas dans sa lettre aux Corinthiens 7, 11-16. Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique*, *op. cit.*, p.166.

[1318] Ces canons du *CIC*/1917 cités sont ceux relatifs aux dispenses des empêchements de religion mixte : Can. 1061 : « §.1 L'Église ne dispense de l'empêchement de religion mixte que: 1. S'il y a des raisons justes et graves ; 2. Si le conjoint acatholique donne la garantie d'écarter le danger de perversion du conjoint catholique et si les deux conjoints donnent celle de baptiser tous leurs enfants et de leur assurer la seule éducation catholique ; 3. S'il y a certitude morale que ces garanties seront exécutées. §.2 Généralement les garanties seront demandées par écrit. » Can. 1062 « Le conjoint catholique est tenu par l'obligation de travailler prudemment à la conversion du conjoint acatholique. » Can. 1063 : « §.1 Bien que la dispense sur l'empêchement de religion mixte ait été obtenue de l'Église, les conjoints ne peuvent, avant ou après le mariage contracté devant l'Église, aller trouver également, par eux-mêmes ou par procureur, un ministre acatholique agissant comme préposé aux choses sacrées, pour donner ou renouveler le consentement matrimonial. §.2 Si le curé sait avec certitude que les conjoints violeront ou ont déjà violé cette règle, il n'assistera pas à leur mariage, si ce n'est pour des causes très graves, tout scandale étant écarté et l'Ordinaire préalablement consulté. §.3 Toutefois, il n'est pas défendu, si la loi civile l'exige, que les conjoints se présentent devant un ministre acatholique, agissant exclusivement dans la charge de fonctionnaire civil, et ce uniquement pour accomplir un acte civil, en vue des effets civils du mariage. » Can. 1064 : « Les Ordinaires et autres pasteurs d'âmes : 1. Détourneront autant qu'ils le peuvent les fidèles des unions mixtes ; 2. S'ils ne peuvent les empêcher, ils veilleront de tout leur zèle à ce qu'elles ne soient pas contractées à l'encontre des lois de Dieu et de l'Église ; 3. Ils veilleront à ce que les fidèles, dont le mariage mixte a été célébré sur leur propre territoire ou au dehors, accomplissent fidèlement les engagements pris ; 4. S'ils assistent au mariage, ils observeront la prescription du Can. 1102. »

pour les enfants adultérins ou sacrilèges ; en totalité ou en partie, à la demande du supérieur compétent, de la dot que doivent apporter les postulantes demandant leur admission dans un monastère de moniales ou dans un autre institut, même de droit pontifical.

Comme dit auparavant, ces dispositions de *Pastorale munus* de 1963 doivent être comprises comme des harmonisations avec la loi canonique de 1917 encore en vigueur en 1963. Cependant, un regard attentif sur cette liste des dispenses prévues dans ce Motu proprio peut nous amener à constater que les évêques résidentiels (diocésains), et ceux qui leur sont assimilés, ne disposent toujours pas des pouvoirs suffisants pour apporter des solutions à plusieurs autres questions se posant dans le gouvernement quotidien des Églises et territoires confiés à leur charge.

Ces pouvoirs seront d'ailleurs réglementés et même limités, trois ans après, pour la partie latine, par un autre Motu proprio, *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966 et, quatre ans après, pour la partie orientale, par le Motu proprio *De episcopalis potestatis* du 2 mai 1967. Dans ces deux Motu proprio, il est question des dispenses réservées au Souverain Pontife. Ils nous paraissent à ce titre comme des compléments nécessaires à *Pastorale munus*. Arrêtons-nous au Motu proprio du 15 juin 1966.

Le Motu proprio *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966 a été publié avant les normes d'exécution de certains décrets conciliaires. Il est, à côté de *Pastorale munus*, un complément nécessaire au paragraphe 8 du décret conciliaire *Christus Dominus*[1319]. Plus exactement, il apporte des précisions sur les sous-entendus du paragraphe 8b de ce Décret. Le Motu proprio *De episcoporum muneribus* de 1966 énumère les cas dont les dispenses sont réservées à la seule autorité du Pontife romain. Il détermine les modalités d'application des lois portées par ce Décret disciplinaire du concile. Il n'a de valeur que pour l'Église latine et oblige jusqu'à l'entrée en vigueur du nouveau Code, celui qui sera promulgué 17 ans après,

[1319] Ces Motu proprio sont des lois complémentaires qui n'abrogent pas forcement les dispositions canoniques du Code de 1917. Comme il est dit d'ailleurs dans son préambule : « Nous déclarons que gardent toute leur valeur et leur sainteté les lois que dans sa sollicitude notre Mère l'Église a sanctionnées dans le Code de droit canon, ainsi que celles qu'elle a édictées ensuite en publiant des documents et qu'elle n'a pas révoquées, à moins que le II[e] Concile œcuménique du Vatican ne les ait manifestement abrogées ou qu'il n'y ait dérogé en certains points. » Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* », *DC.*, t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1251.

en 1983. Ce Motu proprio du 15 juin 1966 limite la portée des pouvoirs et des privilèges énoncés dans *Pastorale munus* de 1963.

Le *De episcoporum muneribus* de 1966 n'est pas seulement un complément au paragraphe 8b du Décret conciliaire *Christus Dominus*. Il a pour but de parfaire la pratique de la dispense canonique conformément à la théologie de l'épiscopat du second concile du Vatican. Ainsi que le reconnaît Paul VI lui-même :

> « Comme on le sait, afin de donner plus rapidement la consolation de la religion aux hommes d'aujourd'hui qui sont soumis à de nouveaux et puissants attraits, le concile œcuménique a donné entre autres à l'évêque diocésain le pouvoir de dispenser de la loi générale de l'Église, en un cas particulier, les fidèles sur lesquels il exerce son autorité selon le droit, chaque fois, qu'à son jugement, la dispense profitera à leur bien spirituel, à moins qu'une réserve spéciale ait été faite par l'autorité suprême de l'Église »[1320].

De manière générale, le critère mis en avant par ce Motu proprio du 15 juin 1966 est le principe du canon 81 du *CIC*/1917, à savoir, les dispenses qui ne sont pas ordinairement ou jamais accordées restent réservées à la seule compétence du Pontife romain. Il faut, pour une juste interprétation de ce Motu proprio, préciser certaines expressions. Nous nous limitons à trois d'entres elles. D'abord l'expression « évêque diocésain ». Selon les termes mêmes du Motu proprio du 15 juin 1966, par « évêque diocésain », il faut entendre :

> « […] non seulement les évêques résidentiels, mais aussi ceux qui leur sont assimilés en droit. Cela requiert la parité des droits dont jouissent les évêques diocésains et les autres, un statut juridique qui leur soit commun, ainsi que la nécessité de pourvoir au bien spirituel des fidèles. C'est pourquoi jouissent également de ce pouvoir de dispenser les vicaires et préfets apostoliques, les administrateurs apostoliques institués d'une façon permanente, les abbés et prélats *nullius* »[1321].

Cette assimilation avait déjà été proposée par le *Codex* de 1917[1322]. Les évêques auxiliaires et les supérieurs majeurs des instituts religieux n'ont pas été cités dans cette liste du Motu proprio du 15 juin 1966. Cette question sera résolue, du moins pour les évêques auxiliaires, trois mois après, par Paul VI, dans son Motu proprio *Ecclesiæ Sanctæ* du 6 août 1966[1323]. Ce Motu proprio dispose que l'évêque auxiliaire doit être vicaire général ou vicaire épiscopal[1324]. De par son office, le vicaire général a, dans tout le diocèse, la même juridiction au spirituel et au temporel que possède l'évêque *de iure*, à l'exception des cas que ce dernier se

---

[1320] *Idem,* col. 1250-1251.
[1321] Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* », *DC.,* t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1251.
[1322] Cf. Can. 294, §.1, 315, §.1 et 323, §.1.
[1323] Paul VI, « Motu proprio *Ecclesiæ sanctæ* », *AAS.,* t. LVIII, 1966, p. 757-787 ; *DC.,* t. LXII/1477, 4 septembre 1966, col. 1441-1470.
[1324] *Idem,* n° 13, §2, col. 1448.

serait réservés ou de ceux qui requièrent de droit un mandat spécial de l'évêque[1325]. Le Motu proprio *Ecclesiæ Sanctæ* semble appliquer le même principe au vicaire épiscopal[1326].

Il importe aussi d'évoquer les termes « cas particulier ». Pendant longtemps, les canonistes ont défini la notion de « cas particulier » en se référant uniquement au cas individuel[1327]. Paul VI précise que l'expression « cas particulier », dont il est question dans le *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966, peut concerner, non seulement des fidèles pris individuellement, mais aussi plusieurs personnes physiques constituant une communauté au sens strict[1328]. En vertu d'un lien social qui existe entre plusieurs personnes, qu'il soit naturel, volontaire ou légal, c'est toute la communauté qui peut être visée. En ce sens, les personnes morales comme les fidèles transitant par un lieu, sont des sujets potentiels auxquels peuvent s'appliquer les dispositions de *De episcoporum muneribus*[1329].

Enfin, conformément au canon 84, §1 du *CIC/*1917, toute dispense requiert une cause juste et raisonnable. Celle-ci est légitimée par le bien spirituel des fidèles. Il faut en outre tenir compte de la gravité de la loi dont il est dispensé[1330]. Cependant, l'insuffisance de la cause n'invalide pas la dispense, ni ne la rend illicite. La présence d'un bien spirituel suffit pour garantir la licéité et la validité d'une dispense.

Ces dispenses dites réservées qu'énumère le Motu proprio *De episcoporum muneribus* peuvent être regroupées en trois catégories. La première concerne les obligations ou les prohibitions faites aux clercs : de l'obligation du célibat, c'est-à-dire de l'empêchement de contracter mariage, à laquelle sont tenus les diacres et les prêtres, même s'ils ont été réduits légitimement à l'état laïc; de l'interdiction d'exercer l'ordre du presbytérat faite aux hommes mariés, qui ont reçu cet ordre sans dispense du Siège apostolique ; de l'interdiction faite aux clercs constitués dans les ordres sacrés: a) d'exercer la médecine ou la chirurgie. b) d'assumer les fonctions publiques qui comportent l'exercice de la juridiction ou de l'administration

[1325] Cf. Can. 368, §.1 du *CIC/*1917.
[1326] Paul VI, « Motu proprio *Ecclesiæ sanctæ* », n° 13, §2, col. 1448.
[1327] Voir les analyses d'Arthur VERMEERSCH et Joseph CREUSEN, *Epitome iuris cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, t. I, Roma, editio quarta H. Dassain, 1929, p. 197.
[1328] Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* », *DC.*, t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1252.
[1329] « Les fidèles pour lesquels s'exerce le pouvoir de dispenser, en vertu du droit, sont tous ceux qui dépendent de l'évêque en raison de leur domicile ou d'un autre titre. » Cf. le Can. 94 du *CIC/*1917.
[1330] Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* », *DC.*, t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1252.

laïques. c) de briguer ou d'exercer des fonctions de sénateur ou de député dans les pays où est intervenue une interdiction pontificale. d) d'exercer un commerce ou un négoce, par soi ou par d'autres, dans son intérêt propre ou dans celui des autres.

La deuxième catégorie est celle des obligations concernant les religieux. En vertu du Décret conciliaire *Christus Dominus* [1331], sont réservées au Pontife romain ou à son délégué : des lois générales qui touchent les religieux en tant que tels, mais non pas en tant que soumis aux Ordinaires des lieux, sauvegardant toujours la discipline religieuse et le droit des supérieurs propres. La réserve est aussi faite pour les autres lois générales, seulement s'il s'agit des membres d'un institut clérical exempt.

Enfin, la troisième catégorie reprend les réserves relatives aux sacrements de pénitence, d'Ordre et du mariage. Il s'agit principalement de l'obligation de dénoncer le prêtre coupable du délit de sollicitation dont il est question au canon 904 du *CIC*/1917[1332] ; du défaut d'âge chez les ordinands lorsqu'il dépasse un an ; de toutes les irrégularités au for judiciaire ; des irrégularités et empêchements de recevoir les ordres: a) de l'irrégularité par défaut, s'il s'agit d'enfants adultérins ou sacrilèges, de sujets ayant des défauts corporels, d'épileptiques ou de malades mentaux. b) de l'irrégularité pour délit public encourue par ceux qui ont consommé l'hérésie de la foi, ou sont passés à l'hérésie ou au schisme. c) de l'irrégularité de délit public encourue par ceux qui ont osé contracter mariage ou n'ont voulu poser qu'un acte civil, s'ils sont liés par le lien du mariage, par un ordre sacré ou des vœux religieux même simples et temporaires, ou s'ils ont contracté ce mariage avec une femme tenue par les mêmes vœux ou liée par un mariage valide. d) de l'irrégularité de délit public ou occulte encourue par ceux qui ont commis un homicide volontaire, un avortement suivi d'effet, ainsi que tous les complices[1333]. e) de l'empêchement pour les hommes ayant une épouse de recevoir l'ordre sacré du presbytérat ; de l'empêchement d'âge pour contracter un mariage valide, chaque fois que le défaut d'âge dépasse un an ; de l'empêchement du mariage, résultant du diaconat, du saint ordre du presbytérat ou d'une profession religieuse solennelle ; de l'empêchement de

[1331] Cf. *CD.*33-35.

[1332] « Suivant la norme des Constitutions apostoliques, spécialement celle de Benoît XIV, *Sacramentum Poenitentia* du 1er juin 1741, le pénitent doit dénoncer dans le mois à l'Ordinaire du lieu ou au S. Office le prêtre coupable du délit de sollicitation dans la confession; et le confesseur est obligé gravement en conscience d'avertir le pénitent de ce devoir ».

[1333] Voir le canon 985, n°4 du *CIC*/1917.

crime dont il est question au canon 1075, n°2 et 3 du *CIC*/1917[1334]; de l'empêchement de consanguinité en ligne directe et en ligne collatérale jusqu'au second degré s'alliant avec le premier ; de l'empêchement d'affinité en ligne directe ; de tous les empêchements matrimoniaux, s'il s'agit de mariages mixtes, chaque fois que ne peuvent pas être observées les conditions requises au n° 1 de l'instruction *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966 sur les mariages mixtes publiée par la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi[1335]; de la forme prescrite par le droit pour contracter mariage validement ; de l'obligation de renouveler le consentement matrimonial pour la *sanatio in radice* chaque fois que : a) est requise une dispense d'empêchement réservée au Siège apostolique. b) il s'agit d'empêchement de droit naturel ou divin qui a déjà cessé.

En raison des limitations de notre thèse au droit latin, nous ne traitons pas de cet autre Motu proprio du 2 mai 1967 adressé aux évêques des Églises orientales, le *De episcopalis potestatis*. La différence entre ce dernier et le *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966, sans être négligeable, est minime. Les deux se fondent sur le Décret *Christus Dominus.* Alors que le Motu proprio *De episcoporum muneribus* se réfère au *CIC*/1917[1336], le Motu proprio *De episcopalis potestatis* renvoie au Décret *Orientalium Ecclesiarum* du second

---

[1334] « Ne peuvent contracter validement mariage : Ceux qui, durant un même mariage légitime, ont consommé entre eux l'adultère, et si l'un des deux tue son conjoint (n°2). Ceux qui par une entente mutuelle, physique ou morale, ont causé la mort du conjoint, même sans avoir commis l'adultère entre eux (n°3) ».

[1335] Voir le texte latin dans *AAS.*, t. LVIII, 1966, p. 235-239. La traduction française dans *DC.*, t. LXII/1468, 3 avril 1966, p. 577-584. Nous citons le texte selon sa traduction française. Nous lisons au n° I de l'instruction *Matrimonii sacramentum* : «§.1. On ne devra jamais perdre de vue qu'il est nécessaire d'éloigner du conjoint catholique le danger pour sa foi et qu'il faut veiller avec diligence à l'éducation des enfants dans la religion catholique. (Cf. Can. 1060 du *CIC*/1917). §.2. L'Ordinaire du lieu ou le curé de la partie catholique devra avoir soin d'inculquer en termes graves l'obligation d'assurer pleinement le baptême et l'éducation des enfants dans la religion catholique. L'accomplissement de cette obligation sera garanti par une promesse explicite de la part du conjoint catholique, c'est-à-dire par le moyen de cautions. §.3. La partie non catholique devra être informée, avec la délicatesse voulue, mais en termes clairs, de la doctrine catholique touchant la dignité du mariage et surtout les principales propriétés de celui-ci qui sont l'unité et l'indissolubilité. Cette même partie devra être informée de la grave obligation pour le conjoint catholique de protéger, conserver et professer sa foi, et de faire baptiser et élever en elle les enfants à naître. Étant donné que cette obligation doit être garantie, la partie non catholique doit être invitée à promettre, ouvertement et sincèrement, qu'elle ne fera pas obstacle à l'accomplissement de ce devoir. Si la partie non catholique pense qu'elle ne peut pas faire cette promesse sans blesser sa conscience, l'Ordinaire doit soumettre ce cas au Saint-Siège avec tous ses éléments. §.4. Bien que normalement ces promesses doivent être faites par écrit, l'Ordinaire a le pouvoir d'établir — soit par des règles de caractère général, soit pour des cas particuliers — si ces promesses de la partie catholique ou de la partie non catholique, ou des deux, doivent être faites ou non par écrit. Il peut de même indiquer comment on doit en faire mention dans les actes de mariage.» Voir *DC.*, t. LXII/1468, 3 avril 1966, col. 581.

[1336] Ce *Codex* n'oblige pas l'Église d'Orient, à moins qu'il ne s'agisse de dispositions l'atteignant par leur nature même. Cf. Can. 1 du *CIC*/1917.

concile du Vatican[1337]. Nous pensons qu'il faut tenir compte des autres documents pontificaux qui rappellent les doctrines et les lois des Églises orientales, excepté si elles ont été abrogées par le second concile du Vatican, en totalité ou en partie ou, s'il y a eu dérogation sur certains points. Nous renvoyons ici principalement aux Motu proprio promulgués par Pie XII (1939-1958) : *Crebrae allatae sunt* du 22 février 1949 sur la discipline du sacrement de mariage pour l'Église orientale[1338], *Sollicitudinem Nostram* du 6 janvier 1950 sur la procédure dans l'Église Orientale[1339], *Postquam apostolicis litteris* du 9 février 1952 sur les religieux, les biens temporels, de l'Église, la signification des mots[1340], *Cleri sanctitati* du 2 février 1957 sur les rites orientaux et les personnes dans les Églises orientales. À cette liste, il faut ajouter la Constitution de Benoît XIV (1740-1758), *Sacramentum paenitentiae* du 1er juin 1741.[1341]

Par rapport au Motu proprio *Pastorale munus,* le Motu proprio *De episcoporum muneribus* et celui *De episcopalis potestatis* limitent les pouvoirs et compétences des évêques et des hiérarques. Tout en accordant à ceux-ci des pouvoirs et des privilèges, le Pontife romain, trois ans après, se réserve des cas de dispenses. Il y a lieu ici de se poser, une fois de plus, la question de savoir ce qui reste finalement au pouvoir des évêques et des hiérarques. En fait, le Motu proprio *De episcoporum muneribus*, comme d'ailleurs celui *De episcopalis potestatis*, n'ont pas le même objectif que le Motu proprio *Pastorale munus*[1342]. De plus près, nous pouvons constater que le Motu proprio *Pastorale munus* est en rapport avec les normes qui n'ont aucun caractère universel et dont les dispenses relèveraient de l'appréciation des évêques diocésains ou de ceux qui leur sont assimilés. Ce sont des normes qui sont en lien avec les actes de l'administration courante des diocèses ou des territoires qui leur sont équiparés. Ces normes n'altèrent pas ce qui est essentiel ou constitutif du droit commun de

[1337] Ce Décret est du 21 novembre 1964.
[1338] *AAS.*, t. XXXI, 1949, p. 89-117.
[1339] *AAS.*, t. XLII, 1950, p. 5-120.
[1340] *AAS.*, t. XLIV, 1952, p.65-150.
[1341] Parmi les sources du droit des Églises orientales, il faut citer les autres documents qui ont été promulgués ou publiés à partir du XVIIe siècle : Benoît XIV, *Constitutio Demandatam coelitus* du 24 décembre 1743 adressée au Patriarche d'Antioche Cyrille VI et à tous les évêques melkites sous sa juridiction. Elle porte sur la préservation du rite byzantin dans l'Église grecque-melkite. Voir dans *Magnum bullarium romanum*, Volumen I Benedictus XIV, Roma, 1845, p. 328-334; Pie IX, *Lettre In suprema Petri Apostoli Sede du 6 janvier 1848 sur les Églises orthodoxes et l'unité de l'Église*. Voir dans Pie IX, *Pontificis maximi Acta,* Part. I, vol. I, p. 78-91; Léon XIII, *Lettre apostolique Orientalium dignitas du 30 novembre 1894, sur le maintien et la conservation de la discipline des Orientaux*, *ASS.*, t. XXVII, 1894-1895, p. 257-264 ; Benoît XV, Motu proprio *Orientis catholici*, 15 octobre 1917, *AAS.*, t. IX/1, 1917, p. 351-533 ; Pie XI, « Encyclique *Rerum orientalium*, 8 septembre 1928 », *AAS.*, t. XX, 1928, p. 277-288, etc.
[1342] Nous reprenons les deux textes, en guise de récapitulatif, dans un seul tableau. Cf. Annexe VII.

l'Église tout entière. Le même constat se vérifie au sujet des privilèges énumérés dans le Motu proprio *Pastorale munus*. Ces textes coexisteront harmonieusement jusqu'à la promulgation du nouveau Code en 1983. Ils doivent être considérés, pour la législation canonique actuelle, comme matières de sa tradition doctrinale. Il faut donc poursuivre ces analyses pour approcher la discipline en vigueur depuis 1983.

## Article 2. De la dispense canonique latine dans *le Codex iuris canonici* de 1983.

### §. 1. De la dispense canonique latine.

Le Codex de 1983 est l'expression canonique de la doctrine du second concile du Vatican et de la normative canonique postconciliaire entre 1963 et 1983. Il est, dirions-nous, une synthèse de la norme universelle de l'Église catholique latine. De même, dans le domaine de la dispense canonique, ce *Codex* concentre tous les changements intervenus quant à sa pratique depuis le second concile du Vatican.

Cependant, ce *Codex* de 1983 ne donne aucune définition de la dispense au sens classique du terme. Il en fait plutôt une description au canon 85 :

> « La dispense, ou relâchement de la loi purement ecclésiastique dans un cas particulier, peut être accordée, dans les limites de leur compétence, par ceux qui détiennent le pouvoir exécutif, et aussi par ceux à qui le pouvoir de dispenser appartient explicitement ou implicitement, en vertu du droit lui-même ou d'une délégation légitime ».

Cette description est donc le résultat d'une longue tradition canonique, celle analysée aux quatre chapitres précédents. Son arrière-plan tient compte de remarques et d'analyses, tant de théologiens que de canonistes depuis le temps de la formation du droit canonique, au Moyen Âge surtout. De même, il prend en compte différentes remarques et considérations formulées par des évêques, des théologiens, des canonistes et des fidèles entre 1917 et 1983. Ces remarques sont notamment celles des pères réunis au second concile du Vatican. N'oublions pas que le canon 85, comme d'ailleurs certains autres canons du *CIC*/1983, résulte d'une doctrine et d'une législation « revisitées » au second concile du Vatican.

Dans ce canon 85, il est question de la loi ecclésiastique. Cette précision, pensons-nous, résout la discussion autour des dispenses concernant les lois naturelles et divines. Ces lois n'étant pas considérées comme pouvant être dispensées. Dans ce canon, la note qui attire l'attention du canoniste est celle relative à la compétence des autorités canoniques de la dispense. Peuvent dispenser, dit-il, ceux qui détiennent le pouvoir exécutif et ceux à qui ce pouvoir est reconnu comme tel en vertu d'une délégation ou d'une reconnaissance explicite ou implicite.

Ce canon de 1983, par rapport à la législation de 1917, semble élargir le champ des compétences de ceux qui, dans l'Église, détiennent le pouvoir de dispenser d'une loi ecclésiastique. En élargissant ce champ, le canon 85 du *CIC*/1983 fait de la dispense un acte non seulement du pouvoir législatif mais aussi du pouvoir exécutif. Il met en valeur la notion de pouvoir exécutif et le principe de délégation. Cela n'apparaît clairement ni au canon 80 ni au canon 81 du *CIC*/1917.

D'autre part, le canon 87, §.1 et 2 du *Codex* de 1983 reprend, en le précisant, le paragraphe 8b du Décret conciliaire *Christus Dominus* :

> « [§.1] Chaque fois qu'il le jugera profitable à leur bien spirituel, l'évêque diocésain a le pouvoir de dispenser les fidèles des lois disciplinaires tant universelles que particulières portées par l'autorité suprême de l'Église pour son territoire ou ses sujets, mais non des lois pénales ou de procédure, ni de celles dont la dispense est spécialement réservée au Siège apostolique ou à une autre autorité. [§.2] Si le recours au Saint-Siège est difficile et qu'en outre un retard serait cause d'un grave dommage, tout Ordinaire a le pouvoir de dispenser de ces mêmes lois, même si la dispense est réservée au Saint-Siège, pourvu qu'il s'agisse d'une dispense que ce dernier a coutume d'accorder dans les mêmes circonstances, restant sauves les dispositions du canon 291 »[1343].

Écartant les lois pénales considérées comme odieuses[1344], celles concernant la procédure, de stricte observance et celles de cas réservés au Saint-Siège, la question qui

[1343] Selon le Can. 134, §.1 : « Par Ordinaire, on entend en droit, outre le Pontife Romain, les évêques diocésains et ceux qui, même à titre temporaire seulement, ont la charge d'une Église particulière ou d'une communauté dont le statut est équiparé au sien selon le Can. 368, ainsi que ceux qui y jouissent du pouvoir exécutif ordinaire général, c'est-à-dire les Vicaires généraux et épiscopaux; de même pour leurs sujets, les Supérieurs majeurs des instituts religieux cléricaux de droit pontifical et des sociétés cléricales de vie apostolique de droit pontifical, qui possèdent au moins le pouvoir exécutif ordinaire ».

[1344] Il faut cependant, sur cette question des lois pénales, lire ce qui est prescrit au Can. 1315, §.1 et au Can. 1316 : « Celui qui a le pouvoir législatif peut également porter des lois pénales; il peut encore, par ses lois, munir d'une peine convenable même une loi divine ou une loi ecclésiastique portée par une autorité supérieure, étant respectées les limites de sa propre compétence territoriale ou personnelle » (Can. 1315, §.1). « Les évêques diocésains veilleront à ce que, dans la mesure du possible, les lois pénales, s'il fallait en porter, soient uniformes

demeure difficile dans le gouvernement quotidien de l'Église est celle relative aux dispenses des empêchements matrimoniaux. Il faut donc lire le canon 87, §.1 et 2 à la lumière du canon 1078, §.1. La règle générale établie à cet effet est :

> « L'Ordinaire du lieu peut dispenser ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire de tous les empêchements de droit ecclésiastique, excepté de ceux dont la dispense est réservée au Siège Apostolique ».

Ce dernier canon doit aussi être lu en parallèle avec le canon 1080, §.1 et 2 :

> « [§.1] Chaque fois qu'un empêchement est découvert alors que tout est déjà prêt pour les noces et que le mariage ne pourra, sans risque probable de grave dommage, être différé jusqu'à ce que la dispense soit obtenue de l'autorité compétente, l'Ordinaire du lieu et, pourvu que le cas soit occulte, tous ceux dont il s'agit au canon 1079, §.2 et 3 étant observées les conditions exigées au même endroit, ont le pouvoir de dispenser de tous les empêchements, sauf de ceux dont il s'agit au canon 1078, §.2, n°8, 1. [§.2] Ce pouvoir vaut également pour convalider le mariage, s'il y a le même risque à attendre et que le temps manque pour recourir au Siège apostolique, ou bien à l'Ordinaire du lieu, en ce qui regarde les empêchements dont il peut dispenser ».

La lecture de ces canons laisse entrevoir une ouverture législative concernant le statut, le régime et la pratique de la dispense canonique. Si évidente soit-elle, cette ouverture ne peut nous faire oublier les réserves légalement établies par le *Codex* de 1983. Ces réserves sont celles qui concernent le droit sacramentaire, le droit des religieux, le droit pénal et le droit procédural. Dans le détail, les réserves relatives au droit sacramentaire concernent notamment : la consécration épiscopale par moins de trois évêques[1345], l'obligation du célibat en cas de perte de l'état clérical[1346], les irrégularités pour la réception des Ordres, si le fait qui en est à l'origine a été déféré au for judiciaire[1347]. Ajoutons à ces cas les réserves

---

dans un même pays ou une même région » (Can. 1316). On lira pour plus de précision les Can. 1315, §.3 et 1317: « La loi particulière peut, même lorsque les peines ont été établies pour un délit par une loi universelle, ajouter d'autres peines; mais elle ne le fera pas à moins d'une très grave nécessité. Si une loi universelle menace d'une peine indéterminée ou facultative, la loi particulière peut aussi la remplacer par une peine déterminée ou obligatoire » (Can. 1315, §.3). « Les peines ne seront établies que dans la mesure où elles sont vraiment nécessaires pour pourvoir de la façon la plus adaptée à la discipline ecclésiastique. Cependant, le renvoi de l'état clérical ne peut être établi par la loi particulière » (Can. 1317).

[1345] Cf. Can. 1044.

[1346] Cf. Can. 291. Il faut lire ce canon en parallèle avec le Can. 290 : « L'ordination sacrée, une fois validement reçue, n'est jamais annulée. Un clerc perd cependant l'état clérical: 1). par sentence judiciaire ou décret administratif qui déclare l'invalidité de l'ordination sacrée; 2). par la peine de renvoi légitimement infligée ; 3). par rescrit du Siège Apostolique; mais ce rescrit n'est concédé par le Siège Apostolique aux diacres que pour des raisons graves et aux prêtres pour des raisons très graves.

[1347] Cf. Can. 1047. La liste de ces irrégularités est donnée au Can. 1041. Sont irréguliers : celui qui est atteint d'une forme de folie ou d'autre maladie psychique en raison de laquelle, après consultation d'experts, il est jugé incapable d'accomplir correctement le ministère; celui qui a commis le délit d'apostasie, d'hérésie ou de schisme ; celui qui a attenté un mariage, même purement civil, alors qu'il est lui-même empêché de contracter mariage à cause du lien matrimonial, ou d'un ordre sacré, ou du vœu perpétuel de chasteté, ou parce qu'il s'est marié avec une femme déjà validement mariée ou liée par ce même vœu; celui qui a commis un homicide volontaire ou

dans le domaine matrimonial : pour le mariage non consommé entre des baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée. Ce mariage peut être dissous par le Pontife Romain seul pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre[1348]. De même, les empêchements provenant des ordres sacrés ou du vœu public perpétuel de chasteté dans un institut religieux de droit pontifical et le crime de ‘‘conjugicide’’ dont il s'agit au canon 1090 sont réservés au Siège apostolique[1349].

Dans le domaine du droit des religieux, il y a principalement les dispenses réservées au Siège apostolique de l'indult de sortie pour un profès de vœux perpétuels d'un institut de droit pontifical.[1350] Lui sont également réservées la permission de passer à un autre institut de vie consacrée ou de celui-ci à une société de vie apostolique[1351], la suppression d'un institut et la destination de ses biens temporels[1352]. Cette dernière réserve s'applique aussi à la suppression de l'unique maison d'un institut[1353] ou d'un monastère de moniales autonome[1354]. Ce principe s'étend également aux autres actes juridiques d'union ou de fusion d'instituts, car

---

procuré un avortement suivi d'effet, et tous ceux qui y ont coopéré positivement; celui qui, d'une manière grave et coupable, s'est mutilé ou a mutilé quelqu'un d'autre, ou celui qui a tenté de se suicider; celui qui a posé un acte du sacrement d'ordre réservé à ceux qui sont constitués dans l'ordre de l'épiscopat ou de presbytérat, alors qu'il n'a pas cet ordre ou qu'il lui est défendu de l'exercer par une peine canonique déclarée ou infligée.

[1348] Cf. Can. 1142 et 1698, §.2. Chaque fois que dans l'instruction de la cause surgit un doute très probable sur la non-consommation du mariage, le tribunal peut, avec le consentement des parties, suspendre la cause en nullité, compléter l'instruction en vue de la dispense pour non-consommation et transmettre ensuite les actes au Siège Apostolique, en y joignant la demande de dispense de l'un ou de l'autre ou des deux conjoints, l'avis du tribunal et celui de l'Evêque. Cf. Can. 1681. Seul le Siège Apostolique connaît du fait de la non-consommation du mariage et de l'existence d'un juste motif pour concéder la dispense Cf. Can. 1698.

[1349] Cf. Can. 1078, §.2, n°1 et2. Il faut peut être lire ces numéros du § 2 du Can 1078 ensemble avec le n°3 : « Il n'y a jamais dispense de l'empêchement de consanguinité en ligne directe ou au second degré en ligne collatérale ».

[1350] Cf. Can. 691, §.2. Pour ce qui concerne les vœux privés et le serment, il faut se référer aux Can. 1196 et 1203 : « [Can. 1196] Outre le Pontife romain, peuvent dispenser des vœux privés pour une juste cause, et pourvu que la dispense ne lèse aucun droit acquis aux tiers: 1) l'Ordinaire du lieu et le curé à l'égard de tous leurs sujets, ainsi que des étrangers; 2) le Supérieur d'un institut religieux ou d'une société de vie apostolique, s'ils sont cléricaux de droit pontifical, à l'égard des membres, des novices et des personnes résidant jour et nuit dans une maison de l'institut ou de la société; 3) ceux à qui le pouvoir de dispenser a été délégué par le Siège Apostolique ou par l'Ordinaire du lieu. [Can. 1203] Ceux qui peuvent suspendre, dispenser ou commuer un vœu ont le même pouvoir et dans les mêmes conditions à l'égard du serment promissoire; mais si la dispense du serment tourne au préjudice de tiers qui s'opposent à la remise de l'obligation, seul le Siège Apostolique peut dispenser du serment. »

[1351] Cf. Can. 744, §.2.

[1352] Cf. Can. 584.

[1353] Cf. Can. 216, §.2.

[1354] Cf. Can. 216, §. 4. Pour cette suppression, tenir compte de la clause : « restant sauves les dispositions des constitutions en ce qui concerne les biens ».

de tels actes comportent, d'une manière ou d'une autre, une suppression implicite. Cette réserve au Saint-Siège peut s'appliquer aux instituts de droit diocésain[1355].

Dans le domaine du droit pénal, le *Codex* de 1983 édicte au canon 1354 une possibilité pour le Saint-Siège de se réserver la rémission de certaines peines *latae sententiae* ou *ferendae sententiae*[1356] et de certains délits les plus graves. Il peut aussi les réserver à une autre autorité canonique ou à une Congrégation de la Curie romaine. Cette règle a toujours existé dans l'Église en vertu du pouvoir discrétionnaire du Pontife romain. C'est le cas des *Normae De gravioribus delictis* approuvées le 21 mai 2010 et publiées le 15 juillet 2010 dans les *Acta Apostolicae Sedis*[1357]. Cette lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la foi adressée à tous les évêques de l'Église catholique latine et orientale fait suite au Motu proprio du 30 avril 2001, *Sacramentorum sanctitatis tutela* de Jean-Paul II[1358], sur la protection de la sainteté des sacrements et dans laquelle sont rappelées les prérogatives et les compétences de la Congrégation de la Doctrine de la foi au sujet des délits les plus graves réservés. Ces normes abrogent l'instruction *Crimen sollicitationis* du 16 mars 1962[1359] envoyée par le Saint-office à tous les patriarches, archevêques, évêques et autres Ordinaires locaux, dont ceux de rite oriental et qui était en vigueur jusqu'alors. Ce dernier devait être remanié pour être mis en conformité avec le nouveau *Codex* (de 1983). Sont réservés au jugement du tribunal de la Congrégation pour la doctrine de la foi[1360], les délits les plus graves contre la sainteté du sacrement de l'Eucharistie[1361], contre la sainteté du sacrement de pénitence[1362], de tentative d'ordination des femmes au ministère sacré[1363], contre les mœurs[1364].

---

[1355] Cf. Can. 582 et 583. Voir le commentaire tiré du *Code de droit canonique bilingue annoté,* 2ème édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, *op. cit.*, p. 446.
[1356] Cf. Can. 1354, §.3. Lire aussi les Can. 1355, §.1 et 2 ; 1356, §.1 et 2.
[1357] Cf. *AAS.*, t. CII, 15 juillet 2010, p. 419-430.
[1358] Cf. *AAS.*, t. XCIII, 2001, p. 737-739.
[1359] Lettre envoyée à tous les évêques qui reprend l'essentiel d'un document similaire déjà adressé confidentiellement en 1922.
[1360] Voir les normes procédurales dans *NGD,* Art. 8-31.
[1361] *NGD.,* Art. 3, §.1 et 2 : « le détournement ou la conservation à une fin sacrilège, ou la profanation des espèces consacrées dont il s'agit au canon 1367 du Code de droit canonique et du canon 1442 du Code des Canons des Églises orientales ; la tentative de célébration liturgique du Sacrifice eucharistique dont il s'agit au canon 1378 § 2 n. 1 du Code de droit canonique ; la simulation de la célébration liturgique du Sacrifice eucharistique dont il s'agit au canon 1379 du Code de droit canonique et du canon 1443 du Code des Canons des Églises orientales ; la concélébration du Sacrifice eucharistique interdite par le canon 908 du Code de droit canonique et du canon 702 du Code des Canons des Églises orientales, dont il s'agit au canon 1365 du Code de droit canonique et du canon 1440 du Code des Canons des Églises orientales, avec des ministres des communautés ecclésiales qui n'ont pas la succession apostolique et ne reconnaissent pas la dignité sacramentelle de l'ordination sacerdotale ; le délit consistant à consacrer à une fin sacrilège une seule matière ou les deux au

Dans le domaine du droit procédural, le canon 1405, §.1 et 2 réservent au Pontife romain les jugements des causes qui concernent certains dignitaires : les personnes qui exercent la magistrature suprême de l'État, les cardinaux, les légats du Siège apostolique et les évêques dans les causes pénales[1365]. Les jugements d'autres causes sont réservés à la Rote Romaine. Ce sont notamment ceux qui concernent les évêques dans les causes contentieuses, restant sauves les dispositions du canon 1419, §.2, l'Abbé primat ou l'Abbé supérieur d'une congrégation monastique et le Modérateur suprême des instituts religieux de droit pontifical, les diocèses et les autres personnes ecclésiastiques, physiques ou juridiques, qui n'ont pas de Supérieur au-dessous du Pontife Romain[1366].

Outre ces cas cités, le *Codex* de 1983 réserve certains actes à la seule compétence du Pontife romain. Il établit, au canon 430, §.3, que l'éloignement de l'Administrateur diocésain

---

cours de la célébration eucharistique ou en dehors d'elle. Celui qui commet ce délit sera puni selon la gravité du crime, sans exclure le renvoi ou la déposition »

[1362] *NGD.,* Art. 4, §.1 et 2 : « l'absolution du complice dans le péché contre le sixième commandement du Décalogue, dont il s'agit au canon 1378 § 1 du Code de droit canonique et au canon 1457 du Code des Canons des Églises orientales ; la tentative d'absolution sacramentelle ou l'écoute interdite de la confession dont il s'agit au canon 1378 § 2, 2° du Code de droit canonique ; la simulation d'absolution sacramentelle dont il s'agit au canon 1379 du Code de droit canonique et du canon 1443 du Code des Canons des Églises orientales ; la sollicitation au péché contre le sixième commandement du Décalogue dans l'acte ou à l'occasion ou au prétexte de la confession dont il s'agit au canon 1387 du Code de droit canonique et du canon 1458 du Code des Canons des Églises orientales, si elle est dirigée vers le péché avec le confesseur lui-même ; la violation directe ou indirecte du secret sacramentel dont il s'agit au canon 1388 § 1 du Code de droit canonique et du canon 1456 §.1 du Code des Canons des Églises orientales ; restant sauf ce qui est disposé au § 1 n. 5, est aussi réservé à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le délit grave consistant à enregistrer, par n'importe quel moyen technique, ou à divulguer avec malice par les moyens de communication sociale, des choses dites par le confesseur ou par le pénitent au cours de la confession sacramentelle réelle ou simulée. Celui qui commet ce délit sera puni selon la gravité du crime, sans exclure le renvoi ou la déposition s'il est clerc ».

[1363] *NGD.,* Art. 5, n°1 et3 : « restant sauf ce qui est disposé par le canon 1378 du Code de droit canonique, tant celui qui attente la collation de l'ordre sacré que la femme qui attente la réception de l'ordre sacré, encourent l'excommunication *latae sententiae* réservée au Siège apostolique ; si celui qui attente de conférer l'ordre sacré à une femme ou si la femme qui attente de le recevoir sont chrétiens sujets du Code des Canons des Églises orientales, restant sauf ce qui est disposé par le canon 1443 du même Code, ils seront punis de l'excommunication majeure dont la rémission est également réservée au Siège Apostolique ; si le coupable est clerc, il pourra être puni du renvoi ou de la déposition ».

[1364] *NGD.,* Art. 6, §.1 et 2 : « le délit contre le sixième commandement du Décalogue commis par un clerc avec un mineur de moins de dix-huit ans ; est ici équiparée au mineur la personne qui jouit habituellement d'un usage imparfait de la raison ; l'acquisition, la détention ou la divulgation, à une fin libidineuse, d'images pornographiques de mineurs de moins de quatorze ans de la part d'un clerc, de quelque manière que ce soit et quel que soit l'instrument employé. Le clerc qui accomplit les délits dont il s'agit au § 1 sera puni selon la gravité du crime, sans exclure le renvoi ou la déposition ».

[1365] Cf. Can. 1405, §.1. Par mandat du Pontife Romain, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a le droit de juger les Pères Cardinaux, les Patriarches, les Légats du Siège Apostolique, les évêques ainsi que les autres personnes physiques dont il s'agit au Can. 1405 § 3. Cf. *NGD., a*rt. 1, §.2.

[1366] Cf. Can. 1405, §.3.

est réservé au Saint-Siège. C'est aussi le cas de l'érection, de la modification ou de la suppression d'une conférence des évêques[1367].

Par rapport au Code Pio-bénédictin de 1917, nous remarquons une nette évolution dans le *Codex* de 1983. Cette évolution se vérifie au nombre réduit des causes et des actes réservés à la seule compétence du Pontife romain. Les textes conciliaires et postconciliaires analysés précédemment avaient déjà procédé au réajustement de la doctrine en matière de dispenses canoniques.

D'autre part, nous constatons que l'Église catholique latine postconciliaire est marquée par une activité accrue des conférences des évêques[1368]. En raison des pouvoirs que leur reconnaît le *Codex* de 1983, cette conférence est devenue une institution canonique importante dans la structure de communion et de collégialité[1369]. Le canon 455, § 1 du Code de 1983, de portée générale, spécifie et délimite la compétence canonique des conférences des évêques : « La conférence des évêques ne peut porter de décrets généraux que pour les affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même ». C'est dire que la conférence des évêques a un pouvoir normatif et incitatif.

---

[1367] Cf. Can. 449 « Il revient à la seule Autorité Suprême de l'Église, après qu'elle ait entendu les évêques concernés, d'ériger, de supprimer ou de modifier les conférences des Evêques.»

[1368] Cette structure canonique fut officiellement recommandée par le second concile du Vatican. Dans la pratique anté-conciliaire, le phénomène des réunions locales d'évêques remonte aux origines de l'histoire de l'Église : synodes, conciles, et premières conférences épiscopales ponctuellement autorisées. Cf. Giorgio FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Milano, Bologna, 1974; Raymond W. KUTNER, *The development, structure, and comptence of episcopal conferences*, Washington, The catholic university of America Press, 1990;

[1369]Voir sur cette question François GUILLEMETTE, « Les conférences épiscopales sont-elles des institutions de la collégialité épiscopale ? », *Stcan.*, t. XXV/1, 1991, p. 413-462. Nous ne pouvons pas ne pas relever ici la question sur la nature théologique et canonique que pose cette institution, même si telle n'est pas l'objectif de notre thèse. La question, qui garde encore aujourd'hui son actualité, a été posée par exemple en 1970 par Emmanuel LANNE en ces termes : « Il y a lieu de l'envisager [la conférence épiscopale] : soit comme instance intermédiaire entre un pouvoir central et les diocèses, soit comme expression d'une Église régionale, lieu de la réflexion et de l'action concertée, collégialité ou mieux action collégiale sous la motion de l'Esprit ». Emmanuel LANNE, « L'Église locale et l'Église universelle », *art. cit .*, p.482. Cette question montre que l'importance des conférences épiscopales dans la structure de communion et de collégialité est toujours à redéfinir. Nous le dirons dans la suite de nos propos, face à cette structure, l'évêque diocésain garde son pouvoir et son autonomie dans ses actions. Cf. Charlemagne MALONGA Diawara-Doré, *Canonicité de la conférence des évêques*, Thèse, Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris et Faculté de Droit Jean-Monnet, Paris, 2012, 2 vol., 437 p et 301 p. (Dactyl.).

**§. 2. Autres applications de la dispense canonique.**

Présentant le Code de 1983, certains auteurs pensent que le renouveau constaté dans la législation canonique est conséquence, dans une certaine mesure, de l'application du principe de subsidiarité[1370]. Bien que postérieure à la promulgation du *Codex* de 1983, la réticence de Jean-Paul II quant à l'application de ce principe dans la communauté ecclésiale[1371] conduit à souhaiter d'autres approfondissements. Dans tous les cas, les mesures décentralisatrices sont visibles dans divers domaines de la vie ecclésiale : dans l'action des fidèles, des évêques et des conférences épiscopales, dans l'autonomie des évêques vis-à-vis des conférences épiscopales. Nous trouvons aussi son expression, toute réserve gardée, dans la possibilité reconnue aux diocèses et aux conférences des évêques d'élaborer et de promulguer des normes particulières propres.

À la lecture du Code de droit canonique de 1983, nous ne comptons pas moins de 92 canons qui reconnaissent à la conférence des évêques des attributions spécifiques. Citons à titre indicatif les attributions relatives aux canons ci-après : fixer l'âge et les conditions de l'admission au ministère du lectorat et d'acolytat (230, §1) ; publier les dispositions de la formation des candidats au diaconat permanent (236) ; élaborer le programme de formation sacerdotale avec l'approbation du Saint-Siège (242) ; établir les règles pour un habit convenable des ecclésiastiques (284 ); établir les règles à respecter dans les statuts des conseils presbytéraux (496) ; déterminer selon quelle modalité l'office du curé soit « *ad tempus* » (522) ; donner des dispositions pour les registres paroissiaux (535, §1) ; édicter des règles pour la subsistance des curés retraités (538, §3) ; édicter des règles pratiques en matière d'œcuménisme (755, §2) ; fixer des dispositions en matière de prédication par des laïcs (766) ; donner des dispositions pour parler de la doctrine chrétienne à la radio ou à la télévision (772, §2); éditer des catéchismes pour son territoire, avec l'approbation préalable du Siège apostolique. (775, §1) ; édicter des statuts pour l'organisation du catéchuménat, en déterminant ce qui est requis aux catéchumènes et en définissant les prérogatives qui leur sont

[1370] C'est ce que reconnaît Henri DE LUBAC dans ses analyses sur les Églises particulières dans l'Église universelle : « C'est le principe qui, mis en application meilleure depuis quelques années, a réparti plus largement les compétences administratives. » Henri DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1971, p. 114.

[1371] Cf. *Supra*, p. 383. Cf. Jean-Paul II, Exhortation postsynodale *Pastores Gregis*, 56, *AAS.*, t. XCVI, décembre 2004, p. 897 ; *DC.*, t. C/2302, 16 octobre 2003, p. 1042.

reconnues (788, §3) ; édicter des règles générales en matière d'enseignement et d'éducation religieuse catholique donnés en toute école, ou transmis par les divers instruments de communication sociale (804, §1) ; fixer les règles pour les ministres catholiques qui administrent, en cas de danger de mort ou d'une autre grave nécessité, les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades aux membres des Églises orientales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique, lorsqu'ils ne peuvent pas avoir recours à un ministre de leur communauté et qu'ils le demandent de leur plein gré (844, §4-5 )[1372] ; fixer les dispositions dans l'administration du baptême [par immersion ou par infusion] (854) ; fixer des disposition pour l'inscription des enfants adoptifs dans le registre de baptême (877, §3) ; juger les conditions requises pour l'absolution collective (961) ; établir les règles pour le confessionnal (964) ; fixer un âge plus élevé pour certains ordres (1031, §3) ; établir un droit particulier pour les fiançailles (1062, §1); établir des normes pour l'examen des futurs époux, la publication des bans et les enquêtes prématrimoniales (1067) ; déterminer l'âge pour la célébration licite du mariage (1083) ; fixer la manière d'inscrire les mariages célébrés (1121, §1) ; fixer la manière selon laquelle doivent être faites les déclarations et les promesses requises pour les parties, en cas des mariages mixtes (1126) ; fixer les règles selon lesquelles la dispense de la forme canonique sera concédée (1127, §2) ; permettre l'emploi d'une matière autre qu'une pierre pour ériger la table de l'autel (1236, §1) ; supprimer certaines fêtes de précepte ou les reporter au dimanche, avec l'approbation préalable du Saint-Siège (1246, §2) ; donner des dispositions pour l'abstinence de viande ou d'une autre nourriture chaque vendredi de l'année, à moins qu'il ne tombe l'un des jours fixés comme solennité (1251 et 1253) ; établir les règles pour les contributions des fidèles à l'Église (1262 ); établir les règles qui doivent être observées par tous, y compris ceux qui, par institution, sont appelés mendiants, concernant l'organisation des quêtes (1265, §2) ; fixer les règles de l'administration des bénéfices en accord avec le Siège apostolique et approuvées par lui (1272) ; fixer les limites maximale et minimale pour l'aliénation des biens ecclésiastiques (1292, §1) ; fixer des règles pour la location des biens de l'Église, surtout pour l'autorisation à obtenir de l'autorité ecclésiastique compétente (1297) ; porter les règles de la transaction, du compromis et de l'arbitrage pour éviter le procès (1714) ; décider l'établissement de manière

[1372] Voir sur ce point précis et notamment sur l'évolution de la normative en matière de *communio in sacris* les analyses faites par Georges-Henri RUYSSEN, *Eucharistie et œcuménisme. Évolution de la normativité universelle et comparaison avec certaines normes particulières (canons 844/CIC et 671 du CCEO),* Paris, Cerf, 2008. Voir principalement les chapitres II et III, p. 127-642.

stable d'un conseil ou d'un organisme de conciliation dans les cas de recours contre les décrets administratifs (1733, §2).

Outre les compétences normatives ci-haut énumérées, la conférence des évêques peut légitimement poser certains actes qui concernent le territoire de sa juridiction. Elle a compétence pour : ériger un séminaire national (237, §2) ; donner l'avis sur l'érection d'une prélature personnelle par le Siège apostolique (294) ; ériger des associations publiques nationales de fidèles (312, §1, 2°) ; approuver les statuts des associations de fidèles nationales (314) ; assurer la haute direction des associations publiques (315) ; intervenir dans la nomination des modérateurs et des chapelains pour ces associations (317, §.1et 2) ; désigner un commissaire ou un tuteur, là où des raisons graves le requièrent, qui dirigera provisoirement en son nom une association publique (318, §1) ; révoquer le modérateur ou le chapelain d'une association publique (318, §2) ; administrer et financer les associations publiques (319) ; supprimer une association publique qu'elle a érigée (320, §2) ; approuver les associations privées nationales et leurs statuts (322); veiller sur les associations privées nationales (323 et 25, §1) ; donner un avis pour l'érection, dans l'aire géographique, des Églises particulières non territoriales (372, §2) ; pourvoir à la subsistance des évêques démissionnaires (402, §2 et 707, §2) ; proposer la création de régions ecclésiastiques (433, §1); favoriser la coopération et l'action pastorale dans la région (443, § 3, 2° et 443, §6 ) ; promouvoir l'accueil des prêtres étrangers, en visite ou en stage (447-459 ; 467 ; 792) ; favoriser l'existence d'universités catholiques (809) ; veiller à la nomination des enseignants dans les universités catholiques (810, §1) ; veiller à la doctrine catholique dans les universités catholiques (810, §2) ; promouvoir les instituts supérieurs des sciences ecclésiastiques (821) ; veiller sur les moyens de communication sociale (823) ; approuver les éditions des Saintes Écritures (825, §1-2) ; préparer les éditions de livres liturgiques en langue vernaculaire (838, §3); fixer ce qui a trait à la licéité des sacrements, leur administration et leur réception, ainsi que le rite à observer dans leur célébration. (841) ; déterminer un autre âge pour la confirmation (891) ; donner un avis pour déléguer l'assistance au mariage à des laïcs (1112, §1) ; préparer un rituel propre au mariage (1120) ; approuver les dénominations et les statuts des sanctuaires nationaux (1231 et 1232, §1) ; promouvoir un organisme national pour la sécurité sociale du clergé (1274,§.2 et 4) ; préciser les actes qui relèvent de l'administration extraordinaire dans les affaires économiques (1277) ; autoriser la nomination des juges laïcs

dans des tribunaux ecclésiastiques (1421, §2) ; permettre qu'il y ait un juge unique en première instance (1425, §4) ; ériger des tribunaux interdiocésains de deuxième instance (1439, §1-3).

Par ailleurs, l'analyse attentive des dispositions canoniques relatives au gouvernement des Églises particulières révèle un grand nombre de matières laissées à la compétence des évêques. Le *Codex* de 1983 n'en prévoit pas moins de 178. Par rapport à l'ancienne législation, ces pouvoirs ont été élargis de manière à inclure dans la pratique des dispenses plusieurs cas dont le jugement était réservé au Pontife romain[1373].

Partant des questions que posent les Églises africaines au *Codex* de 1983, Antoine MATENKADI note : « tout en reconnaissant ses limites et ses imperfections, le Code [de 1983] offre des possibilités de créer un droit particulier qui saura s'incarner et s'acculturer dans les civilisations et cultures africaines en recueillant les richesses insoupçonnées jusqu'à présent inexplorées et inexploitées dans les domaines des institutions, de la liturgie, de la pastorale et du laïcat »[1374]. Ce que ce canoniste dit des Églises africaines demeure valable pour les autres Églises particulières. Il y a lieu de dire, au regard des normes canoniques en vigueur, que les évêques jouissent d'une certaine autonomie dans le gouvernement de leurs communautés diocésaines. Le *Codex* de 1983 met en avant le principe de la responsabilité inaliénable de chaque évêque diocésain[1375].

L'évêque diocésain, membre de droit d'une conférence des évêques, a la compétence pour les cas énumérés plus haut. De même, plusieurs pouvoirs et privilèges que lui reconnaît le Motu proprio *Patorale munus* ont été intégrés dans le *Codex* de 1983. Les canons suivants

---

[1373] Cf. Jean BEYER, « Principe de subsidiarité ou ''Juste autonomie dans l'Église'' », *NRT.,* Vol. CVIII, 1986, p. 812.

[1374] Antoine MATENKADI, « Questions africaines au code de droit canonique », dans *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui. Mélanges en l'honneur du professeur Abbé MULAGO GWA CIKALA,* Kinshasa, FCTK., 1990, p. 254.

[1375] Cf. Can. 381. Voir aussi Jean-Paul II, « Lettre apostolique en forme de Motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques, *Apostolos suos*, 7, du 21 mai 1998 », *DC.*, t. XCV/2188, 1988 : , p. 752 : « […] L'Assemblée extraordinaire du Synode des Évêques, célébrée en 1985, a reconnu dans la situation actuelle l'utilité pastorale, et plus encore la nécessité des Conférences des évêques, mais, en même temps, elle n'a pas manqué d'observer que « dans leur façon d'agir, les Conférences épiscopales doivent avoir en vue à la fois le bien de l'Église, c'est-à-dire le service de l'unité, et la responsabilité inaliénable de chaque évêque à l'égard de l'Église universelle et de son Église particulière ».

précisent ses autres compétences dans son Église particulière : en cas d'abus avérés, priver les bénéficiaires de pouvoirs accordés par privilège (84) ; dispenser des lois diocésaines et de celles portées par un concile plénier ou provincial ou par la conférence des évêques si l'évêque diocésain le juge profitable (88) ; pourvoir à la nomination d'un tuteur pour la personne mineure (98§2) ; ériger un séminaire diocésain avec l'approbation du Saint-Siège (237, §2) ; approuver le règlement du séminaire (243) ; décider de la haute direction d'un séminaire (259, §1) ; pourvoir à l'entretien du séminaire, à la subsistance des séminaristes et à la rémunération des professeurs (263) ; édicter des règles pour la conduite prudente des clercs en matière de continence (277, §3) ; autoriser les prêtres à s'absenter du diocèse pour un temps notable (283, §2) ; promulguer un droit particulier pour contraindre les diacres permanents à observer les dispositions des canons 284, 285, §§3 et 4, 286, 287, §2 relatifs aux droits et aux obligations des clercs (288 ) ; ériger les associations diocésaines dans son propre territoire (312, §1, 3°) ; désigner un commissaire pour diriger provisoirement une association diocésaine (318, §1) ; veiller à la direction, selon les statuts, des biens de l'association publique légitimement érigée (319, §1) ; approuver les décrets octroyant la personnalité juridique à une association privée de fidèles (322, §1-2) ; donner au chapitre des chanoines cathédral ou collégial des fonctions précises (503 ) ; constituer le conseil pastoral (513, §1) ; nommer un modérateur pour la charge pastorale d'une paroisse confiée à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal (517, §2) ; édicter des normes pour les registres paroissiaux (535, §1), pour le fonctionnement du conseil pastoral (536, §2), et du conseil pour les affaires économiques (537) ; déterminer les obligations et les droits des vicaires paroissiaux (548, §1) ; Nommer le vicaire forain (553, §2) ; porter des directives pour la visite des paroisses par le vicaire forain (555, §4) ; restreindre et même retirer la faculté de prêcher (764 ) ; donner des dispositions aux curés pour l'organisation des exercices spirituels ou mission sacrée ou d'autres formes de prédications adaptées aux besoins (770) ; établir des règles pour la prédication (772, §1) ; veiller à ce qu'il ne soit pas porté de dommage à la foi et aux mœurs des fidèles par des écrits ou par l'usage des moyens de communication sociale (823, §2) ; veiller à l'ordonnancement de la sainte liturgie (838, §1) ; accorder l'autorisation pour la célébration de l'Eucharistie dans une Église ou une communauté qui n'est pas en pleine communion avec l'Église catholique (933) ; donner l'autorisation à un ministre extraordinaire ou à quelqu'un d'autre d'exposer ou de déposer l'eucharistie sans bénédiction du très saint sacrement (943) ; juger de la possibilité d'organiser la procession du très saint

sacrement dans la rue en témoignage de vénération, surtout au jour de la solennité du Corps et du Sang du Christ (944) ; concéder la faculté d'entendre habituellement les confessions des fidèles (967, §1-2) ; autoriser le mariage mixte par privilège Paulin (1147) ; approuver les statuts des sanctuaires diocésains (1232 ) ; prescrire, occasionnellement, les jours de fêtes ou de pénitence propres pour le diocèse (1244, §2) ; prescrire les dispositions pour la célébration de la parole, si la participation à l'Eucharistie est impossible (1248, §2) ; avertir les fidèles de l'obligation de subvenir aux besoins de l'Église (1261, §2) ; lever un impôt modéré et proportionnel sur les revenus des personnes juridiques publiques pour le besoin du diocèse (1263) ; désigner un administrateur des biens d'une personne juridique publique qui n'aurait pas d'administrateur selon le droit, la charte de fondation ou les statuts propres (1279, §2) ; autoriser l'aliénation valide des biens qui constituent le patrimoine stable d'une personne juridique publique dont la valeur dépasse la somme fixée par le droit (1291 et 1292, §1) ; définir les conditions pour la constitution et l'acceptation valide des fondations (1304, §2) ; réduire les obligations dans le cas de messes fondées par des legs (1308, §3) ; autoriser le transfert de la célébration des messes à charge, pour une cause proportionnée, à des jours, ou en des Églises ou à des autels différents de ceux qui sont déterminés dans les actes de fondation (1309) ; veiller à l'uniformité des lois pénales dans un même pays ou une même région (1316) ; fixer les circonstances atténuantes, aggravantes ou annulantes d'une peine (1327) ; fixer les règles concernant le tribunal diocésain (1649).

Outre le rôle des conférences des évêques et des évêques diocésains, nous ne pouvons pas ne pas noter celui que reconnaissent le second concile du Vatican et le *Codex* de 1983 aux conciles particuliers, pléniers ou provinciaux et aux synodes diocésains. À cet effet, le second concile du Vatican affirme : « Dès les premiers siècles de l'Église, la communion de la charité fraternelle et le souci de la mission universelle confiée aux apôtres ont poussé les évêques, placés à la tête des Églises particulières, à associer leurs forces et leurs volontés en vue de promouvoir le bien commun de l'ensemble des Églises et de chacune d'elles. Pour cette raison, des synodes, des conciles provinciaux et enfin des conciles pléniers ont été constitués, où les évêques décrétèrent les normes identiques à observer dans les diverses Églises pour l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique ».

Certaines matières des canons précités peuvent donc faire l'objet de discussions lors de conciles particuliers ou de synodes. Le canon 445 précise le pouvoir normatif du concile particulier : « il veillera à pourvoir pour son territoire aux besoins pastoraux du peuple de Dieu ; il possède le pouvoir de gouvernement, surtout législatif, en sorte que, restant toujours sauf le droit universel de l'Église, il puisse décider ce qu'il paraît opportun de réaliser pour le développement de la foi, pour conduire l'action pastorale commune, pour régler les mœurs, pour faire observer la discipline ecclésiastique commune, la promouvoir ou la défendre. » De même, sur le synode diocésain, le canon 466 dispose : « Dans le synode diocésain l'évêque diocésain est l'unique législateur, les autres membres du synode ne possédant que voix consultative; lui-même signe seul les déclarations et les décrets du synode qui ne peuvent être publiés que par son autorité ».

Après la relecture de ces canons relatifs aux pouvoirs, aux privilèges, aux compétences et aux prérogatives des conférences épiscopales et des évêques diocésains dans leurs Églises respectives, il convient de noter que certains de ces canons ne figuraient pas dans le Code Pio-bénédictin[1376]. D'autres par contre concernent des matières qui ont été entièrement réorganisées par le *Codex* de 1983. Nous supposons que les canons précités facilitent l'administration des Églises particulières. Parmi eux, nous nous permettons d'insister sur les canons relatifs aux pouvoirs et aux compétences reconnus aux conférences des évêques. Il s'agit là, pour le *Codex* de 1983, d'un réajustement normatif. L'intérêt de ce décompte est patent. La règle en matière de dispenses canoniques est que celui qui promulgue une loi peut aussi en dispenser. C'est dire que le domaine de la dispense canonique s'étend sur les matières des canons décrits précédemment. D'ailleurs, pour le canon 88 : « L'Ordinaire du lieu a le pouvoir de dispenser des lois diocésaines et, chaque fois qu'il le jugera profitable au bien des fidèles, des lois portées par le concile plénier ou provincial, ou par la conférence des Évêques ». Dans ces conditions, le domaine de l'application de la dispense concerne aussi bien les questions typiquement ecclésiastiques que les questions qui se posent dans la relation entre l'Église et les autres communautés civiles ou religieuses. Comme cela est souvent le cas dans le domaine de l'éducation, de l'utilisation des moyens de communication sociale, de la gestion des associations de fidèles… L'autorité canonique peut user de la dispense en cas de

[1376] C'est le cas, par exemple, des Can. : 72, 263, 288, 322, 326, 513, 517, 536, 537, 838, 844, 961, 1112, 1232, 1261, 1278, 1279, 1316, 1327.

nécessité certaine. De toute évidence, avec les pouvoirs que lui reconnaissent le *Codex* de 1983, l'évêque en général et l'évêque diocésain en particulier sont au cœur des structures de gouvernement, tant de l'Église universelle que de l'Église particulière.

**Conclusion du chapitre cinquième.**

Le chapitre cinquième a été centré sur l'analyse de la tradition ecclésiastique et canonique autour de la dispense. Une tradition revisitée par le second concile du Vatican et par le Code de droit canonique de 1983. L'hypothèse qui a guidé nos propos est celle de vérifier, sur base des textes doctrinaux, conciliaires et postconciliaires, la teneur des normes relatives au concept et à la pratique de la dispense dans la législation canonique en vigueur depuis 1983. Par rapport à l'ancien Code de 1917, les données théologiques et ecclésiologiques du second concile du Vatican nous ont été d'un grand secours pour constater les différents changements introduits dans la compréhension de certaines notions, celles notamment sur l'épiscopat, la collégialité, la communion, l'Église particulière. Cette approche nous a semblé être l'une des voies pouvant nous aider à comprendre l'institution de la dispense canonique.

Cependant, il nous est apparu que les changements intervenus dans la théologie du second concile du Vatican ne peuvent pas à eux seuls expliquer l'importance de la dispense canonique dans la pratique ecclésiale en vigueur depuis 1983. C'est dans ce cadre que nous avons évoqué l'un des principes de la philosophie sociale, le principe de subsidiarité. Ce dernier est d'une grande utilité dans le domaine des sciences sociales. En dépit de certaines réticences, compte tenu notamment de la nature même de la communauté ecclésiale, ce principe a trouvé des applications prudentes en droit canonique.

Ces deux axes, à savoir l'approfondissement théologique du second concile du Vatican et la prise en compte du principe de subsidiarité dans le domaine canonique, constituent des facteurs importants pour que s'ajuste la canonicité de la dispense postconciliaire.

La doctrine de Vatican II parachève l'œuvre du concile Vatican I à partir de laquelle a été conçu le *Codex* de 1917. La doctrine et la discipline introduites par ce second concile du Vatican dérogeaient à certaines règles de l'ancienne discipline. Des questions ont surgi en raison de ces deux corpus en présence. Il était donc important, pour le législateur, dans l'attente d'un nouveau *Codex*, de préciser ce qui devait être observé comme norme commune.

D'où l'importance des différents Motu proprio qui, tout en apportant des précisions attendues pour la compréhension de la doctrine depuis Vatican II, servaient à résoudre le problème posé par ces difficultés de transition. Le premier, *Pastorale munus,* de portée générale, accordait des pouvoirs et des privilèges aux évêques diocésains et à ceux qui leur sont assimilés. Ce texte expliquait la nouveauté introduite par le paragraphe 8 du Décret *Christus Dominus.* Les seconds, le *De episcoporum muneribus* et le *De episcopalis potestatis* réservaient au seul pouvoir du Pontife romain certains cas de dispenses. Formant un tout, ces deux derniers Motu proprio, l'un destiné à l'Église latine et l'autre à l'Église orientale, complétaient les dispositions données par le Motu proprio *Pastorale munus.* De fait, avant la promulgation du *Codex* en 1983, ces textes coexistaient avec les normes du Code de 1917.

Le Code de 1983 est la mise à jour des normes d'avant et d'après le second concile du Vatican. En matière de dispense canonique ce Code tient compte des théories énoncées dans la doctrine du dernier concile œcuménique et de recherches d'une juste application du principe de subsidiarité à la communauté ecclésiale.

L'analyse de ce Code nous a conduit à constater que plusieurs cas qui, dans le Motu proprio *De episcoporum muneribus,* étaient réservés au Pontife romain, ne le sont plus. Le même constat peut être fait pour le Motu proprio *De episcopalis potestatis,* dont un grand nombre de prescriptions ont été reprises dans le Code des canons des Églises orientales de 1990. Par souci de précision, nous avons pris soin de noter les cas pour lesquels les dispenses sont encore réservées au Pontife romain ou à d'autres autorités canoniques, principalement en matière de droit sacramentaire, de droit pénal, de droit procédural et de droit des religieux.

Ces éléments de la canonicité approfondis au second concile du Vatican suffisent-ils pour apprécier l'importance de la dispense dans le système canonique en vigueur ? Les analyses de ce chapitre n'avaient pas pour objectif de porter une appréciation sur cette institution canonique. Ils nous ont cependant donné l'occasion de mieux rendre compte des ajustements canoniques concernant la dispense. Nous proposons ainsi, au chapitre suivant, quelques éléments pouvant permettre d'apprécier davantage l'importance de l'institution de la dispense dans la vie de l'Église. Ces sont des éléments dits de la moralité de la dispense canonique. Le discernement et l'humanité qui accompagnent l'acte même de la dispense font

qu'il échappe au légalisme ou au formalisme juridique. La dispense canonique doit aussi être, pour l'Église, un moyen de contribuer à guérir les faiblesses humaines et rétablir la dignité perdue. Pour l'Église, la dispense canonique doit répondre à l'exigence suprême de toute norme canonique : le salut et le bien des âmes.

# Chapitre sixième
## Éléments de la moralité de la dispense canonique.

En matière de dispense canonique, la question qui peut être posée est celle de savoir : que faut-il observer devant tel ou tel autre cas difficile ? Appliquer la rigueur de la loi canonique ? Agir par miséricorde avec la volonté délibérée de s'écarter de la norme juridique ? Quelle est la mesure à observer lorsqu'une dispense pose à l'autorité canonique un cas de conscience ? Cette question est celle que les évêques, les curés et les autres pasteurs d'âmes se posent sans doute souvent. Elle est aussi celle d'un praticien du droit en général et du canoniste en particulier. En réalité, les questions que pose la dispense canonique dans l'Église catholique latine sont donc à comprendre dans une perspective globale et globalisante. C'est dire que la pratique de la dispense canonique restera toujours aux confins des normes canoniques à observer et du bien suprême à rechercher, même en dehors de la loi légalement établie. Se pose donc la question de l'ordre juridique et de l'ordre moral, de l'obligation juridique et du devoir moral dans l'acte de dispense du législateur ou de celui à qui le droit reconnaît cette faculté. Ce dernier chapitre de notre thèse tente d'élucider ces préoccupations qui, à notre avis, demeurent, non seulement importantes, mais aussi délicates en matière de dispense canonique.

Dans les pages précédentes, nous avons tenté de contribuer à ce qu'il serait nécessaire d'identifier canoniquement pour exhumer la Tradition canonique autour de la dispense, avant, pendant et après le second concile du Vatican jusqu'au *Codex iuris canonici* de 1983. Ce parcours nous a amené à constater les différents changements qui, depuis le Moyen Âge, ont marqué l'histoire de la dispense canonique. À ce stade de notre étude, il est un point sur lequel il faut revenir. Avant d'être pris dans son sens canonique, tel qu'il est compris dans la législation ecclésiastique en vigueur, le concept de dispense était, à l'origine, une manière, pour les Églises catholique et orthodoxe, de résoudre des conflits et des différends dans des communautés ecclésiales. Elle était une démarche de l'autorité ecclésiastique accordant la miséricorde à ceux qui s'éloignaient de la vraie foi, aux hérétiques et aux schismatiques, et à ceux qui reniaient leur foi par suite des persécutions, les *lapsi*. Avec les recherches commencées au Moyen Âge, spécialement au XI$^{e}$ siècle, dans le but d'élaborer un droit canonique qui s'appliquerait à toute l'Église, dans la présente thèse l'Église latine, la dimension de la canonicité de la dispense sera privilégiée au détriment de cette dimension que

nous considérons ici comme de moralité, c'est-à-dire ayant trait à la miséricorde et à la charité chrétienne.

Cette dernière dimension n'apporte-t-elle pas à nos analyses une nouvelle perspective dans la compréhension de la dispense canonique ? Nous avons insisté, dans nos précédents propos, sur le rôle du discernement qui doit accompagner l'acte de dispense. C'est ce discernement de la situation en présence ou d'un cas précis qui détermine le jugement de l'autorité canonique ou, mieux, la décision à prendre. Il est vrai que la dispense en droit canonique positif doit être un acte juridique au sens du canon 124, §. 1 du *CIC*/1983, c'est-à-dire qu'il doit être posé par une autorité ecclésiastique à qui le droit reconnaît cette faculté. Elle doit réunir les éléments constitutifs qui lui sont essentiels et nécessaires. Elle doit respecter les formalités et les exigences imposées par le droit, *ad validitatem*. Mais, au-delà de ces éléments de sa canonicité, la dispense canonique nécessite que le cas pour lequel elle est proposée soit considéré comme tel, c'est-à-dire comme un cas particulier qui doit être défini en tenant compte de la situation du bénéficiaire. C'est là surtout qu'intervient le discernement de l'autorité canonique.

Nous nous proposons dans ce dernier chapitre de mettre en évidence l'aspect moral qui, à notre sens, accompagne ou doit accompagner l'acte de dispense canonique. Comme dit précédemment, les vertus morales contribuent à établir la justice et l'équité. En effet, ce qui est recherché en premier dans l'institution canonique de la dispense, c'est la justice et l'équité. Pour ce faire, l'acte de dispense doit s'inscrire dans une démarche qui tient compte tant de la nature de la loi que de l'intention morale du législateur. En promulguant une loi, le législateur ne cherche pas seulement à la faire observer impérativement. Il vise d'abord et même avant tout un bien supérieur à atteindre. Les éléments de la moralité de la loi, et ici de la dispense, interviennent pour guider la loi et son application *ad actum* vers ce bien supérieur.

L'étude de la canonicité de la dispense nous a permis de dégager certains éléments de ce discernement au regard de la légalité canonique. Cependant, ne tenir compte que de ces éléments de la canonicité conduirait à une application de la loi pour la loi et ignorerait l'esprit même de ladite loi. Or, la particularité de la législation canonique exige que celle-ci crée les

conditions, et nous le dirons plus loin encore, qui lui permettent d'atteindre ses finalités, c'est-à-dire le bien des fidèles et le salut des âmes.

Au regard de ce qui a été dit aux chapitres précédents, ce dernier chapitre de notre thèse peut sembler être une étude qui établirait un rapport entre le droit ou, mieux, ici, le droit canonique et la morale dans le processus de l'acte de dispense. Nous n'avons nullement l'intention de prendre part à cette ancienne discussion entre l'ordre juridique et l'ordre moral. Nous savons que cette discussion entre les juristes et les moralistes a marqué l'histoire de la pensée juridique[1377]. La question de la relation entre le droit et la morale intéresse aussi bien la philosophie du droit et la philosophie morale que la sociologie juridique. Celle-ci considérant les règles de droit comme des faits singuliers et tend à les interpréter en fonction d'autres faits sociaux. Au lieu de rechercher, comme les juristes, ce qui est juridiquement valable, elle se demande simplement comment les hommes en société en sont venus à élaborer des droits ou des obligations et à les considérer comme valables. Au lieu de se poser cette question en fonction d'un système spéculatif d'ensemble à prétention universelle, comme la philosophie du droit, elle les discute sur le seul terrain de l'observation et de l'expérience[1378].

[1377] Nous renvoyons, pour l'histoire de la discussion entre droit et morale, à une synthèse donnée par Jean PIAGET. L'auteur montre qu'il y a, de manière générale, deux groupes de doctrines. Le premier tend à considérer le droit et la morale comme formant une communauté de nature. C'est l'opinion soutenue par Léon DUGUIT (1859-1928) et par Émile DURKHEIM (1858-1917). Selon cette opinion, le droit et la morale sont caractérisés par l'existence de règles obligatoires et sanctionnées par la collectivité, mais les sanctions propres au droit sont réglementées tandis que celles définissant la morale sont diffuses, c'est-à-dire non réglementées. La deuxième opinion est celle soutenue par les partisans du droit naturel qui voient dans les règles morales et juridiques deux sortes de règles distinctes dès le principe, par leur contenu autant que par leur forme, comme s'il existait à toutes les étapes ou échelon de développement une différence de nature entre le droit et la morale. Une troisième opinion ne pose ni identité de nature ni opposition radicale entre le droit et la morale. C'est l'opinion notamment d'Ernest ROQUIN, *La science juridique pure*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence- Lausanne, F. Rouge, 1923 (3 vol .) ; de Hans KELSEN, *Théorie pure du droit*, traduction française de la 2 éd. de la *Reine Rechtslehre* par Charles EISENMANN, Paris, Dalloz, 1962 ; de Georges GURVITCH, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Pedone, 1935 ; ID., *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Alcan, 1937 et de Nicholaei Sergeyevitch TIMACHEFF, *Introduction à la sociologie juridique*, Paris, Pedone, 1939. Cette troisième opinion est résumée dans la position d'Ernest ROQUIN pour qui les réalités juridiques et morales sont comparables à deux surfaces qui auraient une partie commune, mais dont chacune déborderait l'autre par ailleurs. C'est ainsi qu'il existe une quantité de règlements juridiques qui n'intéressent pas la morale et qu'inversement la morale, à laquelle aucune conduite individuelle ne reste étrangère, régule certaines actions ne concernant pas le droit : plus précisément celles-ci sont autorisée par le droit, qui ne s'en occupe pas davantage. Voir Jean PIAGET, *Études sociologiques*, Genève, Librairie Droz, 1965. Voir pour l'ensemble des arguments et les analyses sommaires des uns et des autres, voir Jean PIAGET, *Études sociologiques*, Genève, *op.cit.*, p. 177-187.

[1378] Cf. *Idem*, p. 173.

Nous n'avons pas non plus, dans ce chapitre, à faire un plaidoyer pour la morale ; plaidoyer qui, à notre sens, dépasserait très largement le cadre juridique auquel nous sommes tenus dans cette thèse. Il ne s'agit donc pas d'institutionnaliser les valeurs morales dans l'appréciation d'un cas pour lequel une dispense peut être accordée. Reconnaître une valeur presque légale aux éléments dits de la moralité de la dispense, que nous analyserons dans ce chapitre, c'est porter, dans une certaine mesure, atteinte au caractère coercitif de la loi. La coercition étant une caractéristique essentielle de toute norme juridique. Et pourtant, une réflexion de fond semble indiquer que les notions morales sont parties prenantes dans le jugement des acteurs de la justice, y compris dans l'élaboration de la loi. Ainsi que le dit Patrick HEALY : « Les valeurs d'une société raisonnablement juste se traduiront par des lois raisonnablement justes… les valeurs d'une société injuste se traduiront par des lois injustes »[1379]. La justice et l'injustice, tout en étant des catégories d'ordre juridique, sont aussi utilisées par la morale.

Il s'avère donc que les notions de la morale ne peuvent être supprimées tant dans l'élaboration de la loi en général, et de la loi canonique en particulier, que dans leurs applications respectives. La loi a besoin de la morale pour qu'elle soit appliquée avec modération et humanité. La morale a besoin du droit afin que ces préceptes ne poussent à la permissivité. Nous serons ainsi tentés d'évoquer ici cet adage populaire : *Quid leges sine moribus ? Quid mores sine legibus ?*

Nous ne voulons pas confondre ici le droit et la morale. Celle-ci est comprise comme un ensemble de principes de jugement et de conduite qui s'imposent à la conscience individuelle ou collective comme fondés sur les impératifs du bien ; ensemble de règles, d'obligations, de valeurs. Le droit est le corpus des règles ordonnant la vie en société ou un ensemble de règles de conduite socialement édictées et sanctionnées qui s'imposent aux membres de la société , un ensemble de règles obligatoires qui gouvernent les rapports entre les hommes et dont le respect est assuré par l'autorité publique[1380]. D'un point de vue

[1379] Patrick HEALY, « De la modération en droit pénal ». Voir [http://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/pji-ilp/dp-cl/index.html], consulté le 6 novembre 2015.

[1380] Tous ces aspects dans les diverses définitions du droit sont abordés chez certains auteurs. Voir par exemple. François TERRÉ, *Introduction générale au droit,* 4e éd., Paris, Dalloz, 1998 ; Jean-Luc AUBERT, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil,* Paris, Sirey, Dalloz, 2010 ; Gérard CORNU, *Vocabulaire juridique,* 10e éd., Paris, PUF, 2014.

théorique, le juridique est présent dans les lois codifiées par l'État ou par l'Église ; la morale inspire et régule des devoirs axiomatiques sanctionnés ou non juridiquement. Nous faisons attention aussi à ne pas confondre la morale avec le droit naturel. Alors que la première est variable, le second ne l'est pas et connaît de dynamisme d'ajustement[1381].

Parlant de la morale, nous pensons qu'il existe une proximité avec le droit sans oublier la dissemblance fondamentale qui les caractérise[1382]. Jean-Pierre SCHOUPPE observe que, pour tracer la ligne de démarcation entre l'ordre moral et l'ordre juridique, il faudra tenir compte de toutes les exigences morales qui, sans être rigueur de justice, présentent néanmoins des similitudes avec la vertu de justice et ont été incorporées à l'ordre juridique par le biais du législateur, soucieux de favoriser le bien commun de la société.[1383] Nous remarquons que certains devoirs moraux sont *juridicisés* par le législateur, dans la mesure où il estime que les manquements à ces devoirs sont de nature à troubler l'ordre public ou à aller à l'encontre du bien commun. Ces devoirs deviennent alors des exigences de justice légale[1384]. Nous pensons, pour notre part, que cette manière de comprendre le rapport entre ces deux ordres, moral et juridique, ne doit pas provoquer de malaise chez ceux qui appliquent les normes canoniques au quotidien avec opportunité et équité[1385].

---

[1381] Qu'il nous soit encore accordé ici de ne pas nous engager dans un débat théorique entre la morale et le droit naturel. Nous renvoyons ici aux analyses de Jean DABIN, *Théorie générale du droit*, Paris, Dalloz, 1969. Cet auteur traite de la loi naturelle morale qui est limitée aux indications de la nature en attendant la loi morale positive. Voir p. 332-333. Pour Jean-Pierre SCHOUPPE, la science du droit naturel étudie l'ensemble des choses justes naturelles et la morale est la science de ce qui nous éclaire sur la moralité de tous les actes humains, c'est-à-dire sur la relation de ceux-ci avec la finalité inscrite dans la nature. Ainsi, selon lui, la loi naturelle, dans son aspect moral, englobe tout l'agir humain et permet à la raison pratique de chaque personne d'inférer la qualité de bien et de mal qui peut correspondre à chaque acte ; alors que dans sa facette juridique, la loi naturelle permet d'apprécier ce qui revient à chacun en tant que sien. Le droit naturel et la morale sont, ajoute cet auteur, deux sciences qui, tout en étant profondément imbriquées par leur objet matériel, se distinguent cependant par leur objet formel et par leur méthode. Cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Bruxelles, E. Story-Scientia, 1991, p. 41.

[1382] Ainsi par exemple, pour Jean-Pierre SCHOUPPE, l'ordre juridique se caractérise dans le fait qu'il implique l'*extériorité*, c'est-à-dire un bien, une prestation, un pouvoir. L'ordre moral est plus large. Il englobe tant l'*intériorité* de la personne (for interne) que son comportement extérieur (for externe). Il ne s'étend pas seulement aux exigences de justice mais aussi à celles qui ont trait aux autres vertus, même celles qui ne requièrent pas une mesure objective d'égalité, ni de relation avec une autre personne. La morale comprend tout ce qui est requis pour le perfectionnement de l'homme. Cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, *op. cit.*, p. 39.

[1383] Cf. *Idem*, p. 40. Sur l'ordre juridique, voir Santi ROMANO, *L'ordre juridique,* 2e éd., traduction française de la par Lucien FRANCOIS, Pierre GOTHOT, introduction de Phocion FRANCESCAKIS, Paris, Dalloz, 1975.

[1384] Cf. *Ibidem.* L'expression *juridicisés* est de Jean-Pierre SCHOUPPE.

[1385] La délimitation pratique entre le droit et la morale se pose quotidiennement chez les juristes, les canonistes et les praticiens du droit.

Il nous semble pourtant que les philosophes du droit admettent que le droit et la morale s'articulent autour des concepts communs de devoir, d'obligation et d'imputabilité. Dans cette optique, l'un et l'autre servent en principe à l'accomplissement de l'humanité de l'homme. Mais, malgré ces concepts communs, le droit et la morale ne se confondent pas. Tandis que les règles morales commandent *in foro interno* et font du devoir un mobile suffisant de l'action, les règles de droit commandent *in foro externo* et n'intégrent pas toujours le mobile du devoir à la loi. Le droit situe l'action du sujet de droit sous le signe de l'hétéronomie, c'est-à-dire sous le signe de la dépendance à l'égard d'une loi extérieure ; la morale implique l'autonomie de la personne[1386]. Il faut ainsi note avec Jean LECLERCQ que, si le but de la morale est de déterminer les règles par lesquelles l'homme atteindra son parfait développement ou sa fin, celui du droit est de diriger les activités des hommes dans la vie sociale de façon que celle-ci les aide à atteindre la fin assignée par la morale[1387].

Ce chapitre se subdivise en deux sections. Il sera d'abord question de fixer le cadre général de nos propos, c'est-à-dire de replacer la dispense canonique dans une perspective qui tienne compte de l'importance de la loi en général et de la loi canonique en particulier. Il s'agit d'éviter de tomber dans le juridisme ou dans le laxisme. Il sera question de montrer que la dispense canonique, dont le but est de supprimer les effets nocifs de la rigueur de la loi dans un cas particulier, répond à la fonction pastorale de toute la législation canonique.

La deuxième section répond à la question de la signification canonique des éléments que nous avaons à analyser dans la première section. Les éléments de la moralité qui structurent le Code de droit canonique de 1983 assignent un objectif à la dispense. Nos propos dans cette deuxième section tenteront, en fin de compte, de répondre aux questions : pourquoi la dispense canonique et pourquoi dispenser en droit canonique ? Quelle est la signification de la dispense canonique dans l'Église catholique, ici latine ? Quel statut instaure-t-elle chez celui ou celle à qui elle a été accordée ?

---

[1386] Cf. Simone GOYARD-FABRE, *Les fondements de l'ordre juridique*, Paris, PUF, 1992, p. 9.
[1387] Cf. Jacques LECLERCQ, *Leçons de droit naturel.* I[er] vol. *Le fondement du droit et de la société,* Namur, A. Wesmael-Charlie, 1927, p. 7-12.

## Section première
## Principes de la moralité canonique.

Nous avons fait remarquer, au chapitre précédent, que les canons du *Codex* de 1983 relatifs à la dispense canonique ne sont regroupés, ni dans un livre déterminé, ni dans un titre précis. C'est donc à travers le *Codex,* dans son ensemble, que nous avons cherché les différentes matières qui sont en lien avec la dispense canonique. Ceci est aussi vrai pour beaucoup d'autres institutions canoniques. Le Code de droit canonique de 1983 a une cohérence interne qu'il faut rechercher lorsqu'il est question d'étudier une de ses institutions. Selon cette même logique, les éléments de la moralité de la dispense canonique n'ont pas été traités dans un chapitre précis du Code de droit canonique. C'est dire donc que le cadre général de nos propos est le Code de droit canonique dans son ensemble. Ce qui signifie, en d'autres termes, que les éléments de la moralité de la dispense sont à chercher à travers le Code de 1983 et même en dehors des normes canoniques codifiées et des autres normes canoniques en vigueur : il s'agit d'interroger la tradition canonique et la tradition vivante de toute l'Église catholique, latine et orientale. Ce cadre général des éléments de la moralité est, à notre avis, celui qui fixe d'abord la signification, pour l'Église, de la loi canonique. Cette signification de la loi canonique attire, en même temps, notre attention sur ce qui doit être évité tant dans la conception que dans l'application de la loi, à savoir le juridisme ou le formalisme juridique et le laxisme. Nous allons donc, dans cette première section, traiter d'abord de la nature de la loi canonique, du juridisme et du laxisme. Ce sont des préalables nécessaires pour comprendre ce que nous entendons par moralité de la dispense canonique. Nous nous attèlerons ensuite à fixer les éléments qui, à notre sens, peuvent orienter l'action de l'autorité canonique en matière de dispenses canoniques. Pour ce faire, nous nous appuierons sur un certain nombre de principes qui ont guidé la commission chargée de la révision du Code de droit canonique de 1917 après Vatican II.

### Article 1. Fondements des principes de la moralité de la dispense canonique.

Rechercher le fondement des principes de la moralité de la dispense canonique, c'est interroger la nature du droit canonique et de sa loi. Tout en étant du domaine de la science juridique, le droit canonique a un statut particulier. Ce statut, comme nous l'avons d'ailleurs mentionné plus haut, est tributaire de la nature même de la communauté pour laquelle il a été

conçu. Comprendre la nature de la loi canonique, c'est situer le domaine de l'action, aussi bien des législateurs ecclésiastiques, à divers échelons, que de ceux qui, compte tenu de leur responsabilité dans le gouvernement ecclésiastique, sont appelés à aider les fidèles à atteindre leur but, le salut, l'Église étant sacrement du salut, selon la foi de l'Église reçue des Apôtres.

## §. 1. De la nature anthropologique et sociétale du droit canonique.

*Ubi societas, ibi ius,* voici un adage du droit romain qui exprime le rapport entre le droit et la société ou, mieux, l'importance du droit dans la société. Plus généralement, cet adage de la législation romaine nous permet de comprendre que le phénomène juridique est intimement lié à la vie sociale. Le droit est indispensable à la vie du corps social. Lorsque les humains se réunissent pour poursuivre un même but, nous trouvons des règles du droit. Quand le but est défini, les moyens de l'atteindre peuvent être précisés, les gouvernants différenciés des gouvernés, leur mode de désignation fixé, les compétences et les procédures de gouvernement, les droits et les obligations des gouvernés fixés. Des sanctions renforcent toutes les règles, il faut donner à tout cela une structure plus ferme. C'est en principe le régime du droit. Le corps social est alors juridiquement structuré.[1388] C'est ce qui fait dire à Louis De NAUROIS que le droit n'est que l'humble serviteur de l'institution qu'il structure. Mais à sa modeste place, son rôle est irremplaçable. Sans lui, les responsabilités se diluent, le désordre s'installe, la liberté devient anarchie, la vie sociale manque de cohésion. Sans lui, l'autorité risque de devenir tyrannie, la dignité des personnes risque d'être bafouée. Lui seul rend féconde l'inévitable tension entre autorité et liberté, discipline et initiative. Par lui, l'obéissance devient fidélité, l'autorité devient confiance. Ce n'est certes pas lui qui réalisera les grandes entreprises de l'intelligence et de l'amour ; mais, sans lui, elles sont immanquablement vouées à l'échec ; et cela suffit à le justifier, à le rendre digne de respect[1389].

D'aucuns ne manquent pas de faire observer que le droit limite l'exercice de la liberté individuelle. La liberté individuelle est déjà limitée par les exigences de la vie communautaire ou par les impératifs de la vie sociétale. La vie en communauté ou en société

[1388] Cf. Louis De NAUROIS, « Le juridisme et le droit », *NRT.*, Vol. XC/10, 1968, p. 1064-1082 (voir p. 1078-1079)
[1389] Cf. *Idem*, p. 1082.

exige un minimum de discipline sous peine d'instaurer l'anarchie. Nous savons qu'il n'y a pas de vraie liberté sans respect du droit des autres, c'est-à-dire de l'intérêt général, voire plus profondément du bien commun. En ce sens, le droit est connaturel à la vie sociale. Le droit a donc pour tâche primordiale d'organiser la société. Il définit en principe le but ou la raison d'être du groupe, ainsi que les droits et devoirs fondamentaux, l'autorité sociale, les moyens à mettre en œuvre en vue de réaliser le but poursuivi. Le droit dote le corps social des structures qui lui sont nécessaires et définit les compétences des divers organes sociaux. En principe, il garantit et protège les droit subjectifs des membres, face aux gouvernants et au service public. En ce sens, le droit, écrit Henri WAGNON, « est une conscience pour l'autorité et une sauvegarde pour l'inférieur […] Le droit remplit assez souvent le rôle d'un garde-fou : il prévient nombre de difficultés et d'abus ; il est pour les faibles un stimulant souvent nécessaire »[1390].

Cette description du rôle du droit dans la société en général correspond-elle à celle du droit canonique dans la société ecclésiale ? Nous l'avions noté récemment, le droit canonique est un droit d'une société *sui generis*, l'Église et, pour la présente thèse, l'Église catholique latine. La nature de cette société *sui generis* confère aussi à son droit une signification spécifique. Quelle est donc la signification de la loi canonique dans cette société ecclésiale *sui generis* ? La réponse à cette question, croyons-nous, est un élément déterminant dans la définition de ce que nous appelons ‘‘les principes de la moralité de la dispense canonique’’.

Au cours de l'histoire de l'Église catholique latine, les tentatives d'apporter une réponse adéquate à cette question ont donné lieu à plusieurs discussions et débats. Ce n'est pas le lieu ici de donner les détails sur ces positions. La tâche dépasserait les limites de notre exposé. Un simple rappel des points en discussion tentera de souligner l'importance de cette problématique dans le cadre de nos analyses. Il faut d'abord nous référer aux écrits néotestamentaires qui, d'une manière ou d'une autre, placent au cœur de leurs préoccupations et de celles des communautés chrétiennes naissantes la question de l'observance et de la non-observance de la loi du Christ, au sujet par exemple de la circoncision alors objet de débat à

[1390]Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *RTL.*, t. I, 1970, p. 134-135.

Jérusalem[1391]. La réponse apportée par l'assemblée de Jérusalem cristallise les questions sous-jacentes de la loi et de la charité, de la loi et de l'accueil des nouveaux convertis, mais plus encore, celle de la loi et de la foi.

Saint Paul est celui qui nous apparaît comme le champion de la défense de la charité face à la loi. Nous évoquons ici trois extraits tirés de ses épîtres et qui nous paraissent importants pour comprendre la conception paulinienne de la loi. Le premier est celui de son épître aux Galates (2, 16) :

> « Sachant que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus, afin d'obtenir la justification par la foi au Christ et non par la pratique de la loi, puisque par la pratique de la loi personne ne sera justifié ».

Le second extrait est tiré de la même épître que le précédent 3, 19-24 :

> « La Loi s'opposerait donc aux promesses de Dieu? Certes non! En effet, si nous avait été donnée une loi capable de communiquer la vie, alors vraiment la justice procéderait de la loi. Mais en fait l'Ecriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse, par la foi en Jésus Christ, fût accordée à ceux qui croient. Avant la venue de la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification ».

Et enfin cet autre passage de sa première lettre à Timothée (1, 8-11) :

> « Certes, nous le savons, la Loi est bonne, si on en fait un usage légitime, en sachant bien qu'elle n'a pas été instituée pour le juste, mais pour les insoumis et les rebelles, les impies et les pécheurs, les sacrilèges et les profanateurs, les parricides et les matricides, les assassins, les impudiques, les homosexuels, les trafiquants d'hommes, les menteurs, les parjures, et pour tout ce qui s'oppose à la saine doctrine, celle qui est conforme à l'Évangile de la gloire du Dieu bienheureux, qui m'a été confié ».

Ces différents passages des lettres de saint Paul et, d'autres encore que nous n'avons pas mentionnés ici[1392], montrent des points des controverses qui agiteront les esprits dès les premiers siècles de l'histoire de l'Église. Ces controverses opposent certains concepts, tels que le droit et l'Évangile, le droit et la charité chrétienne, la loi et la grâce, la loi et le salut. D'aucuns trouvent dans ces argumentations pauliennes les raisons d'une incompatibilité entre la loi canonique et l'esprit de l'Évangile. Le Christ, pensent-ils, n'a apporté au monde d'autre loi que celle de l'Amour. D'après cette opinion, il y a antinomie entre l'Église de la charité et

[1391] Cf. AC. 15, 1-34. Voir *supra*, p. 33.
[1392] Comme par exemple : Cal. 3, 1-19 ; 5, 18-25 ; Ph. 3, 8-11 ; Rm. 2, 26-29 ; 3, 19-24 ; 7, 5-6 ; 13, 10.

l'Église du droit. Le droit paralyserait la docilité à l'Esprit, contrecarrerait les initiatives. Notamment les courants dit des ‘‘Pneumatiques’’ en viennent ainsi à la conclusion selon laquelle l'Église n'a pas besoin du droit pour remplir sa mission. Elle doit respecter la liberté des enfants de Dieu qui, selon la doctrine paulinienne, marque la victoire de la Croix sur la loi[1393].

Il n'en faudra pas plus pour faire remarquer que les contestations des ‘‘anti-canoniques’’ ont été par moment très virulentes dans l'histoire de l'Église catholique romaine. Les points culminants de la contestation du droit canonique sont la Réforme protestante et la crise du modernisme du début du XX^e^ siècle[1394]. Cet esprit anti-canonique et anti-romain qui se développe à cette période trouve un écho favorable chez certaines personnes durant la période postconciliaire. Le droit et la loi ont été ressentis par certains comme une pesanteur, un frein à la liberté chrétienne. Ils devinrent pour d'autres, synonyme de répression, évoquant ‘‘l'idée d'inquisition’’. D'autres auteurs avaient même entrepris des études pour démontrer que le droit canonique n'était qu'une invention tardive de l'Église.

Parmi ces auteurs, il faut citer en premier Rudolf SOHM (1841-1917). Protestant du XIX^e^ siècle, Rudolf SOHM a été l'un de ceux qui ont soutenu la thèse anti canonique et corrélativement celle anti-romaine. Il développe ces différentes thèses autour de ces thèmes dans le tome premier de son *Kirchenrecht*[1395]. En effet, de manière générale, Rudolf SOHM pense que c'est au XII^e^ siècle que naquit ‘‘l'Église juridique’’ qui ne fut plus conforme à l'esprit de son Fondateur.

La tendance anti-canonique, qui par ailleurs n'a jamais disparu, se montre plus virulente à la seconde moitié du XX^e^ siècle. Pendant et après le second concile du Vatican, plusieurs vœux avaient été émis abordant la question de la pertinence d'un droit pour l'Église[1396]. Les plus radicales parmi ces opinions proposaient une suppression pure et simple

[1393] Cf. Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 133.
[1394] Cf. Joël-Benoît D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église, op. cit.,* p. 51. D'ailleurs, en 1520, à la publication de sa Bulle de condamnation, Luther va brûler un exemplaire du *Corpus iuris canonici.* Cf. Charles MUNIER et ALBERTO de La Hera, « Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions », *RDC.*, t. XIV/1, mars 1964, p. 35.
[1395] Rudolf SOHM, *Kirchenrecht, I, Die gestchichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker in Widerspruch, 1892.
[1396] Voir sur ce point Julien HERRANZ, « L'apport de l'épiscopat à la nouvelle codification canonique », *AC.*, t. XXIII, 1979, p. 275-288 ; *Le nouveau Code de droit canonique, Actes du V^e^ congrès International de droit*

du droit canonique[1397]. Selon ces opinions, ‘‘l’Église juridique’’, institutionnelle devrait laisser place à l’Église charismatique et prophétique. Cette opinion établit une opposition entre le droit et la nature mystique et pneumatique de l’Église. Le droit serait un corps étranger, introduit dans le corps de l’Église ; une conséquence de sa mondanisation[1398].

D’autres encore ont pensé que l’idée d’un droit canonique qui propose des lois pour l’Église universelle serait une prétention démesurée. Ils ont soutenu la thèse relative à l’élaboration des ordonnancements selon les territoires ecclésiastiques avec des promulgations de Codes de droit canonique régionaux par les Conférences épiscopales. Ces Codes seraient un moyen pour l’Église de répondre aux différentes questions posées par la diversité des communautés chrétiennes. L’Église dite universelle serait ainsi proche des Églises locales ou régionales[1399].

D’autres enfin ont envisagé même des Codes à l’échelle continentale. Cette ouverture, pensent-ils, peut promouvoir la prise en compte d’autres systèmes juridiques, se distinguant ainsi du modèle du droit romain sur lequel aurait été conçu le droit canonique codifié en 1917[1400].

---

*canonique (Ottawa, 1984)*, Éd. de la Faculté de droit canonique de l’Université Saint-Paul d’Ottawa, 2 Vol., 1986 ; Jean BEYER, « Le nouveau Code de droit canonique. Esprit et structure », *NRT.,* Vol. III- IV, 1984, p. 360-382 et 556-583.

[1397] Voir l’analyse de cette question dans Karl Auguste FINK, « Pour l’histoire de la constitution de l’Église », *Concilium*, 58 (1970), p. 20 ; Cf. Joël-Benoît D’ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l’Église, op. cit.,* p. 51-52. Voir aussi Joël-Benoît, D’ONORIO, « Le concile Vatican II et le droit », *art. cit.,* p. 682-687 ; Lamberto DE ÉCHEVERRIA, « Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique », *AC.,* t. XIII, 1969, p. 79-91.Ces attitudes anti-juridiques ont été fustigées par le Cardinal CASAROLI, alors Secrétaire d’État du Pape Jean-Paul II. Voir Discours du 3 février 1983, *OssRom*., 22 février 1983, p. 6.

[1398] Voir sur ces thèses, Germain LESAGE, *La nature du droit canonique*, Ottawa, Éd. de l’Université d’Ottawa, 1960, p. 8-30.

[1399] Voir sur cette question Ladislas ÖRSY, « Vie de l’Église et renouveau de droit canon », *NRT.,* Vol. LXXXV/9, novembre 1963, p. 961. Aussi, Jean PASSICOS, « Quel droit pour quelle Église ? Quelques questions fondamentales pour un nouveau temps de réformes », *AC.,* t. XXI, 1977, p. 27.

[1400] Cf. Dans sa chronique des Actes du Saint-Siège, Charles LEFEBVRE relève à ce sujet une idée du discours de Stephan KUTTNER à l’université de Yale : « ‘‘Les pays slaves’’, le Moyen et l’Extrême Orient, l’Inde, les nations du continent africain ne sont pas gouvernés par le droit romain ou romanique […] La culture juridique de la *Common law* dans le Commonwealth britannique est encore aujourd’hui largement ignorée des juristes et des canonistes du continent européen, ou considérée à tort comme une coutume […] Ce manque de considération pour le droit non romain est l’une des limites les plus sensibles du Code actuel [parlant du Code de 1917]. Nous devons aujourd’hui passer à une culture plus universelle, sans perdre ce qui est digne d’être conservé dans notre tradition ». Voir Charles LEFEBVRE, « Chroniques des Actes du Saint-Siège », *AC.,* t. XII, 1968, p. 250.

Nous nous posons alors la question de savoir si les opinions des uns et des autres ne sont pas fondées sur des présupposés erronés et découlant d'une mauvaise compréhension de la loi. Il vaut la peine, croyons-nous, de s'interroger d'abord sur le sens de la loi dans les extraits des épîtres pauliniennes cités plus haut. Dans sa conférence à la dixième session d'étude de la Société canadienne de droit canonique en 1975, le Cardinal italien Pericle FELICI (1911-1982), alors président de la commission pontificale de la révision du Code de droit canonique, précise justement la signification paulinienne de la loi :

> « Quand saint Paul parle de la loi qui rend esclave, qui donne la mort, qui s'oppose à l'Esprit, écrit-il, il se réfère surtout à la loi mosaïque abolie par le Christ, c'est-à-dire à cette loi axée sur les rites et les cérémonies, parfois rendue plus dure et presque insupportable par l'interprétation erronée des écoles rabbiniques, par ailleurs la substance de la loi contenue dans le Décalogue est confirmée par le Christ […] C'est que saint Paul condamne, c'est l'observance purement matérielle et extérieure qui méprise l'esprit de la loi, surtout après que le Christ eut donné le grand précepte de l'amour et l'eut proclamé âme et soutien de toute loi. Saint Paul possède un sens très poussé de l'organisation et manifeste un grand respect pour les droits et devoirs qui dérivent surtout tant de la nouvelle condition d'enfants de Dieu donnée au baptême que des diverses missions ecclésiales […] il ne craint pas de punir sévèrement ou de nuancer de peines ceux qui osent troubler l'ordre de la communauté soit par une vie scandaleuse, soit par des manœuvres qui tendent à compromettre la foi et l'unité »[1401].

Nous faisons finalement nôtre la question que pose Pericle FELICI : Le droit n'a-t-il pas la fonction de contribuer à l'*unitas in pluralitate,* à la *libertas in ordine* qui sont le fruit de la justice perfectionnée par la charité ?[1402]

Pour aider à mieux comprendre une analyse plus juste sur l'importance du droit canonique et de sa loi, nous devrions peut-être interroger certains textes pontificaux. Ce sont principalement les allocutions pontificales postconciliaires. Mais avant le second concile du Vatican, deux allocutions nous intéressent déjà, car elles mettent l'accent sur ce rôle important du droit canonique dans la vie de l'Église. La première est le discours du 2 octobre 1944 de Pie XII à l'occasion du VIII[e] centenaire du Décret de Gratien. Le Pontife n'hésite pas, dans son discours, à comparer la loi de l'Église à la ‘‘douceur maternelle’’[1403] Mais au-delà de cette

---

[1401] Pericle FELICI, « Orientations pastorales du droit canonique », *Stcan.*, t. IX/2, 1975, p. 207-208. Voir aussi Joël-Benoît D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église, op. cit.,* p. 55-56.

[1402] Cf. Pericle FELICI, « Orientations pastorales du droit canonique », *art. cit.*, p. 210.

[1403] « *Numquid Christi lex, caritatis lex, poterat carere lineamentis, quae eam reddunt amabilem ? Poterat eius Ecclesiae legi materna benignitas abesse? Minime gentium. Videbatur tamen haec sentiendi dulcedo quasi comprimi et compesci legum particularium et subsequentium, quae per saecula coaluerunt, congerie* (…loi du Christ, loi de la charité pouvait-elle manquer des traits qui la rendent aimable ? La bonté maternelle pouvait-elle manquer à la loi de son Église ? Certes non. Cette douceur de sentiment apparaissait pour ainsi dire comprimée

comparaison, Pie XII prend soin de préciser que l'Église juridique n'est pas toute l'Église puisque, d'une certaine manière, elle en représente seulement le corps[1404]. Le second est l'allocution du même Pontife le 17 octobre 1953. Il affirme dans son texte que le pouvoir juridique que le Christ a donné à la hiérarchie : « est orienté tout entier au bien des âmes pour que, en obéissant aux lois tutélaires, les hommes possèdent la vérité et la grâce du Christ ; pour qu'ils vivent, grandissent, meurent saintement, pieusement, fidèlement »[1405].

Canoniste de formation, Paul VI était très attentif à la vitalité du droit canonique dans l'Église catholique, latine et orientale. Nous nous intéressons à deux aspects de la doctrine qu'il construit sur la législation canonique. Ces deux aspects sont d'abord, autour des contestations de l'importance du droit canonique dans l'Église et ensuite sur la nature même de la loi canonique.

Paul VI a eu le mérite d'avoir approfondi et éclairé les enseignements du second concile du Vatican[1406]. Les Motu proprio analysés au chapitre précédent nous en donnent la preuve. Dans plusieurs de ces allocutions, il prend part au débat qui occupe les esprits pendant et après le second concile du Vatican sur l'importance du droit canonique dans l'Église. Pour lui, certaines de ces accusations contre le droit canonique relèveraient plus des vieilles positions du positivisme juridique ou de l'historicisme juridique que de l'incompatibilité entre

---

et comme éttouffée sous l'accumulation des lois particulires et de celles qui s'y ajoutèrent à travers les siècles ». Voir Pie XII, « Discours du 22 avril 1952 pour le VIII[e] centenaire du Décret de Gratien », *AAS.*, t. XLIV, 20 mai 1952, p. 375-376. La traduction est de la *DC.*, t. XLIX/1122, 1[er] juin 1952, col. 645. Voir Pie XII, « Allocution du 3 juin 1956 au tribunal de la sacrée Rote romaine », *AAS.*, t. XLVIII, 1956, p. 499 ; *DC.*, t. LIII/1229, 8 juillet 1956, col. 844-845; Pie XII, Allocution du 2 octobre 1944, *AAS.*, t. XXXVI, 1944, p. 288.

[1404] Cf. Pie XII, « Allocution du 2 octobre 1944 », *AAS.*, t. XXXVI, 1944, p.288. D'ailleurs, dans un de ses livres, en 1962, René METZ, lui aussi, note presque la même chose : « Il ne faut pas oublier que l'Église ne s'identifie pas avec ses textes législatifs. Certes, l'Église a des lois, mais elle a beaucoup mieux encore. L'Église recèle des richesses d'un autre ordre et d'une autre valeur que ses canons. Elle a sa théologie, sa mystique, sa liturgie, sa morale. Or, il importe de ne pas confondre Évangile et Code, théologie et législation, morale et jurisprudence ». Voir René METZ, *L'Église a ses lois. Le droit canon,* Paris, Éd. Fayard, (Coll. *Je sais, Je crois*, 79), 1962, p. 14.

[1405] Pie XII, « Allocution du 17 octobre 1953 pour le V[e] centenaire de la Grégorienne », *DC.*, t. LI/1166, 7 février 1954, col. 158 et *AAS.*, t. XLV, 1953, p. 688: « *In consideranda suorum munerum natura iuris canonici peritus hoc persuasum sibi habeat, quemadmodum omnia quae in Ecclesia sunt, ita ius canonicum quoque omnino in animorum curationem contendere, ut homines praesidio quoque nutuque legum veritatis et gratiae Christi sint compotes ac sancte, pie, fideliter vivant, crescant, moriantur* » (En considérant le nature de sa charge, le spécialiste en droit canon se persuadera que le droit canon, comme tout ce qui est dans l'Église, est orienté tout entier au bien des âmes pour que, en obéissant aux lois tutélaires, les hommes possèdent la vérité et la grâce du Christ ; pour qu'ils vivent, grandissent, meurent saintement, pieusement, fidèlement).

[1406] Ses principales allocutions sur le droit de l'Église ont été éditées dans Paul VI, *Allocutiones de Iure canonico*, sous la direction de Jean BEYER, Pontificia Universitas Gregoriana, Cursus Renovationis Canonicae, Rome, 1980.

le droit et l'Église[1407]. Le droit canonique n'est pas un droit dominateur, ni l'expression d'un pouvoir autocratique, un impératif despotique et arbitraire, mais plutôt une norme tendant avant tout à interpréter une double loi : loi supérieure, divine, et la loi intérieure, morale, la loi de conscience. Le droit canonique apparaît ainsi comme une loi qui promeut et protège, qui équilibre le mieux possible, eu égard aux limites de notre condition humaine, les droits et les devoirs correspondants, la liberté et la responsabilité, la dignité de la personne et les souveraines exigences du bien commun. Il a la capacité de s'adapter aux contingences des langues et des mœurs, aux exigences particulières des différentes civilisations et des conditions historiques particulières de la société humaine[1408].

Face aux diverses opinions qui mettent l'importance et le rôle du droit canonique en péril, Paul VI s'évertue, dans ses interventions, à y apporter des réponses. Nous nous référons ici à trois extraits de ses allocutions. Il concentre sa pensée dans des formules brèves et significatives. Pour lui, le droit canonique est une expression et une protection de la vie ecclésiale. C'est un droit sacré, complément du droit civil[1409], un droit de communion[1410], de charité[1411] et de l'Esprit[1412]. Il va encore plus loin dans ses affirmations : « l'organisation et la structure juridique de l'Église font partie de la Révélation et ne peuvent donc en aucune façon être abolies »[1413].

---

[1407] Cf. Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII/1557, 15 février 1970, p. 157. Voir sur le positivisme juridique et l'historicisme juridique, les analyses de Jean-Cassien BILLIER et Aglaé MARYIOLI, *Histoire de la philosophie du droit*, Paris, Armand Colin, 2001, p.265-319 ; Simone GOYARD-FABRE, *Re-penser la pensée du droit : les doctrines occidentales modernes au tribunal de la raison interrogative-critique*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 76.

[1408] Cf. Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII/1557, 15 février 1970, p. 157.

[1409] Cf. Paul VI, « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 801-804 (voir p. 804).

[1410] Cf. Paul VI, « Allocution du 8 février 1973 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXX/1627, 4 mars 1973, p. 205. La même idée est reprise dans son « Allocution du 19 février 1977 au Congrès international de droit canonique », *AAS.*, 69, 1977, p. 208-212 (voir p. 209) ; *DC.*, t. LXXIV/1716, 20 mars 1977, p. 252.

[1411] Cf. Paul VI, « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 803.

[1412] Cf. Paul VI, « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 804 Voir aussi ID., « Allocution du 4 février 1977 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXIV/1715, 6 mars 1977, p. 206.

[1413] Paul VI, « Allocution du 13 décembre 1972 à la Session de renouveau canonique », *DC.*, t. LXX/1623, 7 janvier 1973, p. 10-11 (Voir p.10).

Dès la fin du second concile du Vatican, alors que se mettent en place les réflexions pour la révision du Code de droit canonique de 1917, le Pontife écrit :

> « On ne voit pas pourquoi certains, en se prévalent exagérément de la liberté, ‘‘à laquelle nous avons été appelés’’ (Cf. Lc. 10, 16), donnent une mauvaise interprétation de cet enseignement de saint Paul et affirment que *la liberté s'oppose à la loi*. Il faut, en effet, bien voir que l'obéissance loin d'étouffer la liberté, la porte à sa perfection, accroit son efficacité et épanouit la personne. La désobéissance, par contre, disperse les forces et rend l'homme esclave de ses instincts. On ne peut non plus être d'accord avec ceux qui dénigrent le droit canon en disant que la ‘‘*lettre tue, mais l'esprit vivifie*’’ (Cf. 2 Cor. 3, 6), c'est-à-dire que la lettre n'engendre qu'un respect extérieur et faussé de la loi. Il faut, certes, affirmer que la lettre ne doit pas être contraire à l'esprit, mais toute loi a besoin de la lettre, c'est-à-dire d'un exposé écrit et clair. Le Code de droit canonique nous en donne un témoignage manifeste. D'autres font une distinction entre l'Église qu'ils appellent ‘‘ *juridique*’’ ou ‘‘*officielle*’’ et ‘‘*Église de la charité*’’, en affirmant que le précepte de la charité est le premier de tous et qu'on doit lui donner la primauté. Tous les maux qui affligent l'Église, disent-ils, viennent de son ‘‘juridisme’’. Toutefois, de même que l'âme ne peut pas être séparée du corps sans entraîner la mort, de même ce qu'ils appellent l'Église ‘‘de la charité’’ ne peut exister sans l'Église ‘‘juridique’’ »[1414].

De même, le 19 janvier 1970, au Congrès international de droit canonique, Le Pontife romain affirmait :

> « Vous avez reconnu que l'Église, fondée par le Christ, est une société visible. L'idée que l'Église puisse être invisible, affirmée par certains et par des courants donnant du christianisme d'un autre temps une interprétation purement spiritualiste et libérale, s'avère utopique, pour ne pas dire carrément contradictoire dans les termes. De même la tendance, existant aujourd'hui ça et là chez les personnes et dans les milieux chrétiens, à invoquer une compétence ou une liberté charismatique pour affranchir sa propre conscience et celles des autres, du pouvoir normatif de l'Église, s'avère étrangère à l'authentique conception communautaire et hiérarchique de l'Église. Cette tendance nous rappelle l'énergique argumentation de saint Paul qui, certes, était dispensateur des mystères de Dieu (1Cor. 4, 1), mais en même temps organisait les premières communautés chrétiennes en noyaux bien distincts, gouvernés par l'autorité apostolique et appartenant à un unique et même corps social, le Corps mystique du Christ »[1415].

Le 28 janvier 1972, dans son allocution au tribunal de la Rote romaine, Paul VI reprouve les accusations contre la législation canonique, les considérant comme provenant des interprétations inexactes et erronées de la conception paulinienne de la loi. Il affirme dans cette allocution :

> « On a tant discuté la question de l'existence d'un droit canonique, c'est-à-dire d'un système législatif dans l'Église, que, sur un ton quelque peu réprobateur et ironique, on est venu à qualifier de juridisme toute préoccupation normative de sa part, disqualifiant par là cet aspect

[1414] Paul VI, « Allocution du 20 novembre 1965 aux membres et consulteurs de la Commission pour la révision du Code de droit canon », *DC.*, t. LXII/1461, 19 décembre 1965, col. 2140-2141.
[1415] Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII/1557, 15 février 1970, p.156.

> de la vie de l'Église, comme si les façons défectueuses dont se manifeste l'activité législative dans l'Église justifiaient la réprobation et l'abolition de cette activité, en invoquant des interprétations inexactes de certains passage de l'Écriture (Gal. 2, 16 et 18 ; Rm. 4, 15). On oublie qu'une communauté sans loi, loin d'être, ou de pouvoir jamais être, en ce monde, la communauté de charité, n'y a jamais été et n'y sera jamais rien d'autre que la communauté de l'arbitraire »[1416].

Le 27 mai 1977, Paul VI expose aux membres de la commission pontificale :

> « Il ne peut pas y avoir de vie ecclésiale sans ordre juridique puisque, comme vous le savez bien, l'Église-société instituée par le Christ, spirituelle mais visible, qui se construit par la Parole et les sacrements, et se propose de porter le salut aux hommes a besoin de ce droit sacré, conformément aux paroles de l'Apôtre : ''Mais que cela se fasse dans l'ordre et avec dignité'' »[1417].

En effet, pour atteindre le salut, l'homme a besoin de la loi et de la grâce. Les fidèles du Christ ont besoin d'un ordre au sein duquel chacun sert l'Église selon la fonction qu'il remplit et avec la richesse des dons reçus de l'Église. Le souffle surnaturel qui doit animer ce service exige le respect de l'autorité établie par le Christ et la reconnaissance des droits particuliers de chacun des fidèles du Christ[1418].

Il sied ainsi de noter que, malgré ces contestations, l'Église s'est toujours défendue d'avoir un droit propre qui serait un corps étranger à son organisation. Pour justifier l'importance de ce droit, la tradition canonique évoque la dimension sociale de l'Église. Celle-ci est comprise comme une société parfaite[1419]. Il faut aussi avouer que la parution du nouveau Code en 1983 avait entrainé un regain d'intérêt pour la législation ecclésiastique[1420]. La redécouverte du droit canonique, de sa finalité, de ses fondements et de son importance dans l'Église a contribué à cet intérêt. C'est le fruit d'importants messages de Paul VI et de Jean-Paul II adressés aux membres du tribunal de la Rote romaine ou à à divers forums sur le droit canonique. Et, il faut le souligner, c'est aussi le fruit des réflexions des canonistes et des théologiens après le second concile du Vatican et la promulgation, par Jean-Paul II, du Code de droit canonique de 1983. Ces différents messages et travaux auxquels nous renvoyons

---

[1416] Paul VI, « Allocution du 28 janvier 1972 au tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. LXIX/1603, 20 février 1972, p. 159. Voir aussi ID., « Allocution du 25 mai 1968 au Congrès international des canonistes », *DC.*, t. LXV/1519, 23 juin 1968, col. 1063.

[1417] Paul VI, « Allocution du 19 février 1977», *DC.*, t. LXXIV/1716, 20 mars 1977, p. 252.

[1418] Cf. Pericle FELICI, « Orientations pastorales du droit canonique », *art. cit.*, p. 210.

[1419] Voir à cet effet Emmanuel de VALICOURT, La Société parfaite - catégorie de la modernité, catégorie théologique, Thèse soutenue sous les directions de Jean-Paul DURAND et de François JANKOWIAK, le 07 décembre 2016, s.l., s.n., 2016, 847 p.

[1420] Joël-Benoît D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église, op. cit.,* p. 55.

traitent, pour la plupart, de la nature du droit, de son renouveau, de sa valeur pastorale, de son application et de son enseignement inspiré de la théologie et de l'ecclésiologie du second concile du Vatican.

Autour De l'adage, *Ubi societas, ibi jus,* Paul VI construit sa doctrine sur la tâche et la nécessité du droit canonique. L'Église, dans sa structure extérieure, comme société, exige le droit, comme son principe directeur et unificateur. Nécessairement visible, l'Église doit par là même être régie par des lois. Cette volonté de Dieu, loin de s'opposer au droit naturel, en vertu duquel l'homme est un être social, inséré dans une famille et un État, est parfaitement le fondement du droit[1421].

Nous constatons par la suite une certaine évolution dans la pensée de Paul VI. Il ne s'agit plus de chercher le fondement de l'importance du droit canonique en particulier. Il faut poser, à partir du mystère même de l'Église, les bases de la nature, du rôle et de la valeur du droit canonique. Il écrit dans son allocution du 20 novembre 1965 :

> « L'Église, société instituée par Dieu, est ordonnée au salut éternel, lequel constitue sa fin. Ses fils sont certes également citoyens de cette terre, mais ils n'ont pas ici bas de cité permanente et ils recherchent celle de l'avenir. C'est pourquoi le droit canonique, qui, en vertu de la nature sociale de l'Église, a pour fondement le pouvoir de juridiction que le Christ a donné à la hiérarchie »[1422].

Pour Paul VI, l'Église est formée d'un double élément, humain et divin.[1423] Sa vision sur l'Église n'est pas une innovation à tout point de vue. Elle est celle que nous trouvons déjà esquissée dans l'Encyclique de Pie XII, *Mystici Corporis Christi*, dont référence a été faite plus haut et qui peut se résumer dans ce paragraphe :

> « Par la volonté de son Fondateur, ce Corps de nature sociale qu'est le Corps du Christ (l'Église) doit être un corps visible, il faut que cet accord de tous les membres se manifeste aussi extérieurement, par la profession d'une même foi, mais aussi par la communion des mêmes mystères, par la participation au même sacrifice, enfin par la mise en pratique et l'observance des mêmes lois »[1424].

---

[1421] Cf. Paul VI, « Allocution du 20 novembre 1965 aux membres et consulteurs de la Commission pour la révision du Code de droit canon », *DC.*, t. LXII/1461, 19 décembre 1965, col. 2139.
[1422] *Ibidem.*
[1423] *Ibidem.*
[1424] Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis Christi* sur le Corps mystique de Jésus Christ et notre union en lui avec le Christ (29 juin 1943), *AAS.*, t. XXXV, 1943, p. 227 : « *sociale eiusmodi Christi Corpus ex Conditoris sui voluntate adspectabile esse debet, conspiratio illa membrorum omnium extrinsecus etiam sese manifestet opus est, cum per eiusdem fidei professionem, tum per eorundem communionem sacrorum, per eiusdemque participationem sacrificii, tum denique per actuosam earundem legum observantiam* ».

La méditation sur le mystère de l'Église donne l'occasion à Paul VI de tirer des conséquences sur la nature du droit : son allocution du 8 février 1973 aux prélats et officiers de la Rote romaine est un moment clé pour aider à comprendre la teneur de cette approche à la fois théologique et canonique[1425]. Il écrit :

> « Vatican II a parlé de l'Église communion, en mettant ainsi en lumière le fondement spirituel du droit dans l'Église, lequel est ordonné au salut de l'homme. Et alors, dans cette structure de communion et de grâce, le droit devient de charité pour le Corps de l'Église tout entier »[1426].

Se fondant sur l'ecclésiologie de Vatican II, Paul VI justifie le rôle du droit de l'Église. Il situe donc le droit canonique dans le mystère de l'Église. Ainsi qu'il le dit dans son allocution du 14 décembre 1973 devant les participants à la troisième session d'aggiornamento canonique :

> « Ce rapport du droit canonique avec le mystère de l'Église, le Concile le souligne lorsqu'il parle du caractère sacramentel de la société ecclésiastique et il dit : ''c'est le Christ qui l'a achetée de son sang, emplie de son Esprit et pourvue des moyens adaptés pour son unité visible et sociale''. Ces deux éléments visible et spirituel que sont la grâce et la loi concourent à la même fin dans la société ecclésiale, c'est pourquoi ils ne peuvent être dissociés ni opposés l'un à l'autre, de même que l'on ne peut diviser le Christ qui donne à l'Église et la grâce et le pouvoir. Le Concile dit en effet : ''Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens céleste, ne doivent pas être considérées comme deux choses ; elles constituent une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin »[1427].

Comme nous pouvons le constater, Paul VI fait découler le droit canonique de l'essence même de l'Église de Dieu ; essence pour laquelle la loi nouvelle et originale est la loi évangélique de l'amour. En mettant ainsi en relief l'aspect mystique qui fait de l'Église une communauté *sui generis*, le second concile du Vatican a ouvert une perspective spirituelle pour le droit canonique. Il a mis en lumière la source sacramentelle du pouvoir hiérarchique[1428]. En effet, la présence de l'Esprit-Saint chez les évêques entretient et nourrit par eux toute la vie de la communion de l'Église. Dans l'ordination épiscopale sont conférées les charges pastorales de sanctifier, d'enseigner et de gouverner par lesquelles les évêques, représentant le Christ Pontife, maître et pasteur, deviennent les instruments de l'Esprit du Christ dans le ministère qu'ils exercent au sein de la communion de l'Église. Le magistère et

---

[1425] Paul VI, « Allocution du 17 septembre1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.,* t. LXX/1973, 7 octobre 1973, p. 801-804

[1426] *Idem,* p. 803.

[1427] *DC.*, t. LXXI/1646, 20 janvier 1974, p. 57.

[1428] Voir *supra*, p. 341 ; 343.

le gouvernement dans la communion de l'Église comportent des droits et des devoirs dont la nature surnaturelle et la nature spirituelle sont différentes de la nature des pouvoirs d'un gouvernement étatique par exemple. Le sacerdoce hiérarchique, élément central du magistère et du gouvernement, est spirituel par sa nature. Et, à travers l'exercice du sacerdoce hiérarchique, l'Église opère le salut des fidèles en apportant la paix du Christ qui ne peut être que l'œuvre de la justice divine et qui revêt une dignité plus élevée[1429]. Comme tel, le second concile du Vatican oblige désormais le canoniste à rechercher plus profondément dans la Sainte Écriture et dans la théologie les raisons de la doctrine canonique. Il oblige le canoniste à chercher dans la mystérieuse constitution de l'Église, le pourquoi et le comment de sa discipline ancienne et rénovée[1430].

Le caractère spirituel du travail juridique découle en effet de la nature sacramentelle de l'Église et s'exerce dans la communion de l'Église. Celle-ci se compose de nombreux membres, unis par l'Esprit-Saint qui est donné à tous les baptisés et, de manière spéciale, à ceux qui exercent le sacerdoce hiérarchique en vue de paître le Peuple de Dieu. Le droit canonique et l'autorité pastorale sont théologiquement conçus dans le but d'apporter la paix du Christ et la justice divine à cette communion des fidèles.[1431] Nier le caractère spirituel du droit canonique, c'est nier par ce même fait l'Église qui, de par la volonté de son fondateur est de nature mystique. Ainsi que le dira Paul VI dans son allocution du 17 octobre 1966 :

> « Celui qui ressent de l'aversion préconçue pour les lois ecclésiastiques ne nourrit pas le vrai *sensus Ecclesiæ* et celui qui prétend faire progresser l'Église en démolissant les structures de son édifice spirituel, doctrinal, ascétique et disciplinaire détruit pratiquement l'Église, accepte l'esprit négatif de ceux qui la désertent et de ceux qui ne l'aiment pas »[1432].

C'est dire que le droit canonique ne doit pas être considéré comme un élément étranger dans la vie ecclésiale ou comme un obstacle au développement de la vie chrétienne. Il doit être considéré fondamentalement comme un élément pastoral animé par la justice et qui a pour finalité d'apporter finalement la paix du Christ. Bien que, à cause de la faiblesse

---

[1429] Cf. Paul VI, « Allocution au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XXIV/1715, 6 mars 1977, p. 207. Voir aussi *infra*, p. 341. 343.

[1430] Voir Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII/1557, 15 février 1970, p.156.

[1431] Cf. Paul VI, « Allocution au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XXIV/1715, 6 mars 1977, p. 207.

[1432] Paul VI, « Allocution du 17 octobre 1966 », *AAS.*, t. LVIII, 1966, p. 801 : « *Chi alimenta avversione preconcetta verso la legge della Chiesa non ha il vero sensus Ecclesiae; e chi crede di far progredire la Chiesa, demolendo semplicemente le strutture del suo edificio spirituale, dottrinale, ascetico, disciplinare, in pratica demolisce la Chiesa, accoglie lo spirito negativo di chi la diserta, e di chi non l'ama, e non la costruisce* ».

humaine qui, du reste, n'est pas étrangère à l'Église, la loi doit être appliquée avec fermeté, la fonction de droit de charité ne peut être mise en cause[1433]. D'ailleurs, conscient de cette faiblesse humaine, le droit canonique propose un certain nombre de remèdes[1434].

Pour Paul VI, le rôle propre du droit canonique dans l'Église est de promouvoir et de protéger les initiatives tendant à un christianisme vécu d'une façon plus fidèle et plus stable. De sorte qu'il ne peut y avoir de pastorale vraiment efficace qui ne trouve un appui ferme dans un ordre juridique sagement établi[1435]. Il est vrai que l'Église ne doit donc pas se satisfaire de la seule observance de ses lois. Celles-ci doivent exprimer la charité qui, dans l'Église, est la *plenitudo legis*. Certes, la première place doit être accordée à la charité. Mais, il faut aussi admettre qu'il ne peut y avoir de charité sans la justice, celle-ci s'exprimant dans la loi. L'une et l'autre doivent aller de pair et se compléter. Elles ont en effet la même origine : Dieu[1436]. Ainsi, pour Paul VI, le droit de l'Église est de nature spirituelle. La justice, au travers de laquelle il s'exprime, doit être animée par l'Esprit du Christ, l'Esprit-Saint[1437].

Dans la pensée de Paul VI, le droit canonique est intimement lié à la théologie du droit. Science sacrée, le droit ecclésial doit respecter ce trait qui le lie à la théologie. Il n'est pas seulement une technique légale, il est une voie d'accès à la vie concrète de l'Église, un moyen par lequel les institutions portent l'esprit du concile et lui permettent de s'exprimer et de se réaliser dans la vie de l'Église[1438]. Pour Paul VI, la théologie doit servir à exprimer la portée des normes canoniques et faire comprendre leurs applications exactes selon l'équité chrétienne. C'est un aspect éminemment pastoral d'un droit qui se veut ecclésial[1439].

---

[1433] Cf. Paul VI, « Allocution au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XXIV/1715, 6 mars 1977, p. 207.

[1434] Cf. *infra*. Voir à partir de la p. 490. (Expressions de la ‘‘guérison canonique’’)

[1435] Cf. Paul VI, « Discours du 14 décembre 1973 aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique », *DC.*, t. LXXI/1646, 20 janvier 1974, p. 57.

[1436] *Ibidem.*

[1437] Cf. Paul VI, « Allocution du 4 février 1977 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXIV/1715, 6 mars 1977, p. 206.

[1438] Cf. Paul VI, « Allocution du le 17 septembre1973 au Congrès international de droit canonique», *DC.*, t. LXX/1973, p. 801.

[1439] Cf. *Communicationes,* vol. V, 1973, p. 123-131, p. 123-124, 130-131. Voir aussi Paul VI, « Discours du 14 décembre 1973 aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique », *DC.*, t. LXXI/1646, 20 janvier 1974, p. 56-57. Paul VI insiste dans plusieurs de ses allocutions sur ce rapport entre la théologie et le droit canonique. Voir par exemple son « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 801-804. Il écrit dans cette Allocution : « Aujourd'hui, est nécessaire une théologie du droit assumant tout ce que dit la Révélation divine sur le mystère de l'Église ». Voir p. 804. Sur le rapport du droit canonique avec la théologie, nous renvoyons aux allocutions suivantes : Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII/1557, 15 février

La notion d'équité occupe une place importante dans la conception du droit canonique chez Paul VI. En effet, pour le Pontife romain, la définition de la notion d'équité donnée par Hostiensis doit servir de guide à l'équité canonique. Dans son Allocution du 8 février 1973, il place l'équité au cœur de l'action judiciaire de l'Église :

> « […] Cette vertu qui, progressivement institutionnalisée, est devenue l'équité canonique, définie par Hostiensis : ''la justice tempérée par la douceur de la miséricorde'', définition qui sera reprise par tous les canonistes. Hostiensis poursuit : ''Voici comment Cyprien décrit ceci : l'équité est la justice, elle est le mouvement rationnel dictant la sentence et la rigueur. C'est cette équité que le juge, qui est ministre, doit toujours avoir devant les yeux. Ce qui veut dire qu'il doit savoir récompenser les bons et punir les mauvais. C'est la voie royale toute droite, qui suit la raison et ne s'écarte ni à droite ni à gauche.'' En lissant ce texte ne voyons-nous pas apparaître une lumière, le Seigneur de la justice et de la grâce, le Sauveur et le juge des hommes ? »[1440]

Pour Paul VI, l'Église doit faire sienne cette notion d'équité :

> « Dès son origine, écrit-il, l'Église a assumé dans sa vie tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste et de beau dans la vie sociale et les aspirations des hommes, faisant ainsi resplendir l'amour de Dieu dans l'humanité divinisée par l'Esprit d'amour. L'équité représente l'une des plus hautes aspirations de l'homme. Si la vie sociale impose les déterminations de la loi humaine, ses lois, inévitablement générales et abstraite, ne peuvent cependant pas prévoir les circonstances concrètes dans lesquelles les lois seront appliquées. Devant ce problème, le droit a cherché à amender, rectifier, et aussi corriger la rigueur du droit, par l'équité, qui incarne ainsi les aspirations humaines à une justice meilleure »[1441].

De ce qui précède, nous pouvons donc dire que l'équité consiste en une justice supérieure en vue d'une fin spirituelle ; elle adoucit la rigueur du droit, et parfois aussi elle aggrave certaines peines. Elle se distingue du pur droit positif, qui ne tient pas compte de la vie concrète dans laquelle vivent les sujets de loi. L'équité naturelle et l'équité canonique sont des exigences d'une justice qui s'inspire de la miséricorde et de la sollicitude pour l'humanité. Nous reviendrons, dans la suite de nos analyses, sur ces deux notions, la miséricorde et l'humanité. L'équité que la tradition chrétienne a reçue de la jurisprudence romaine antique,

---

1970, p. 156. Voir aussi l'étude de Hans DOMBOIS, « Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie », *RSPhTh*., 57, 1973, p. 251-262. Paul VI situe la perspective des études du droit canonique qui, du reste, est de la responsabilité de toutes les instances de l'Église, dans son rapport avec la théologie. Voir Paul VI, « Allocution du 12 février 1968 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXV/1513, 17 mars 1968, col. 491 ; ID., « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 801-802 ; ID., « Discours du 14 décembre 1973 aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique », *DC.*, t. LXXI/1646, 20 janvier 1974, p. 56-57 ; ID., « Allocution du 4 février 1977 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXIV/1715, 6 mars 1977, p. 208 ; ID., « Allocution du 19 février 1977 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXXIV/1716, 20 mars 1977, p. 251-253 (voir p. 251 et 252).

[1440] Paul VI, « Allocution du 8 février 1973 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXX/1627, 4 mars 1973, p. 205.

[1441] *Ibidem.*

donne au droit canonique, la qualité de ses lois, la norme de leur application, une attitude d'esprit et d'âme qui tempère la rigueur du droit. La présence de l'équité comme élément humain correctif et facteur d'équilibre dans le processus mental doit amener le juge à prononcer une sentence si possible plus juste. C'est pour cette même raison que l'Église impose au juge ecclésiastique l'obligation de juger ''équitablement et avec bonté''[1442].

À la suite de Paul VI, Jean-Paul II se fait le défenseur du droit canonique. Pour l'essentiel, il reprend certaines affirmations de ses prédécesseurs : le droit canonique est connaturel à la vie de l'Église. Il est né avec l'Église elle-même. Il est congénital à l'Église[1443]. Le droit canonique est lié à l'essence de l'Église et fait corps avec elle pour un exercice correct de la charge pastorale dans sa triple acception : enseignement, sanctification, gouvernement[1444]. Jean-Paul II souligne par là qu'il n'y a pas d'opposition entre l'Église charismatique et l'Église institutionnelle d'une part et entre le droit et la pastorale d'autre part[1445]. L'une a besoin de l'autre. Le droit garantit, en effet, à la pastorale son orthodoxie et sa légitimité ; la pastorale apporte au droit son réalisme et son effectivité. Sans un esprit pastoral, le droit risque de devenir odieux et, sans le droit, la pastorale peut devenir très déraisonnable[1446]. Pour ce Pontife, l'Église a besoin de la pastorale et du droit pour soutenir sa vie et sa mission.

---

[1442] Cf. *Idem*, p. 205-206. Paul VI, dans cette allocution du 8 février 1973 recommande aux canonistes de repenser l'équité à la lumière du second concile du Vatican, afin de lui donner une valeur plus chrétienne et un sens plus fortement pastoral. Voir *Idem*, p. 206.

[1443] Cf. Jean-Paul II, « Discours du 3 février 1983 à la présentation solennelle du Code de droit canonique », *DC.*, t. LXXX/1847, 6 mars 1983, p.249. Nous pouvons aussi nous référer à l'article d'Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *art. cit.* Nous lisons par exemple ceci : « Dès son origine, la communauté chrétienne est loin d'être un groupe informe. Elle ne résulte pas d'un commun accord de ses membres : c'est la communauté du Seigneur qu'il a rachetée au prix de son sang. Ses chefs, ce sont les apôtres ; ils ont reçu du Christ le pouvoir de lier et de délier, d'admettre ou d'exclure de la communauté, de régler le culte et les divers aspects de la vie communautaire. Ils transmettent les *mandata Domini*, contrôlent les charismes, décident des conditions à mettre à l'admission des Gentils, complètent les structures par la création de nouveaux ministères. C'est au sein de cette communauté organisée, que les fidèles doivent nourrir et développer leur vie chrétienne sous la conduite de ceux qui en ont reçu mission du Christ ». Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 133. Voir aussi, pour la même argumentation chez Johannes NEUMANN, « Le dynamisme social de l'Église en tant que communauté », *Concilium* 48, 1969, p. 15-26.

[1444] Cf. Jean-Paul II, « Allocution au Symposium international de droit canonique du 19 au 24 avril 1993 », *DC.*, t. XC/2074, 20 juin 1993, p. 554. Pour le rapport du droit canonique avec la pastorale, voir *Monitor Ecclesiasticus : Commentarium de re canonica et pastorali post Vaticanus II*, Romma, Editio Pontificio, IV, 1969, p. 553-662.

[1445] Cf. Jean-Paul II, « Discours du 18 janvier 1990 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXXVII/2003, 1990, p. 337.

[1446] Cf. Joël-Benoît D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église, op. cit.,* p. 60.

Le lien entre la pastorale et le droit est donc un atout pour Jean-Paul II. La structure institutionnelle est essentielle à la structure charismatique. Ces deux structures œuvrent conjointement à l'accomplissement du salut de chaque être humain pour lequel toutes les réalités de l'Église, aussi bien théologiques que liturgiques, pastorales et juridiques, trouvent leur raison d'être[1447].

Le respect de l'ordre canonique, s'exprimant à travers l'observance des normes canoniques, contribue à la croissance de la communion ecclésiale. Celle-ci atteint en effet sa plénitude quand les baptisés sont unis au Christ par le lien de la profession de la foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique. Ce dernier, en effet, par le biais du *corpus* des lois canoniques, règle la vie et la mission de l'Église, les devoirs et les droits de ses membres et tout ce qui est nécessaire et utile à son organisation visible[1448]. En ce sens, le droit canonique a, selon la formule de Charles LEFEBVRE, une forme juridique mais une âme pastorale[1449].

Sacrement du salut, l'Église est aussi sacrement de l'unité. Celle-ci n'est pas seulement une simple cohésion ou une absence de désaccord entre les membres. Elle est fondamentalement une communion ecclésiale. Le droit canonique contribue à maintenir cette unité et cette communion entre l'Église et son fondateur, entre les baptisés. Ainsi que le dit Jean-Paul II :

> « Tendre vers le bien commun et vers la coresponsabilité de tous les membres de l'Église dans la construction de cette société bien ordonnée, porteuse du salut pour tous les hommes, suppose que l'on respecte le rôle de chacun, selon son statut juridique propre dans l'Église, et suppose le fonctionnement efficace de toutes les fonctions publiques auxquelles est attribué le pouvoir sacré. Et tout cela en vue d'une plus profonde rédemption de l'homme de l'esclave du péché et du mythe d'une liberté trompeuse »[1450].

Il est par ailleurs important de souligner que, droit de l'unité et de la communion ecclésiale, la législation canonique ne se substitue pas à la foi, à la grâce, ni aux charismes. Sa spécificité est de créer, dans la société ecclésiale, un ordre tel que, mettant à la première place la foi, la grâce et les charismes, elle rende en même temps plus facile leur épanouissement

---

[1447] Cf. Jean-Paul II, « Allocution au Symposium international de droit canonique du 19 au 24 avril 1993 », *DC.*, t. XC/2074, 20 juin 1993, p. 554.
[1448] Cf. *Idem*, p. 554-555.
[1449] Cf. Charles LEFEBVRE, « Chronique des Actes du Saint-Siège », *AC.*, t. XIII, 1969, p. 186.
[1450] Jean-Paul II, « Discours du 26 février 1983 aux juges du tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. LXXX/1849, 3 avril 1983, p. 343.

dans la vie de l'Église comme dans celle des personnes qui en font partie. Ainsi, garantir les droits personnels de tous les membres du Peuple de Dieu, fidèles et pasteurs, tâche de la législation canonique, ne doit pas amoindrir la promotion de cette communion ecclésiale, qui se posant comme une instance primordiale de toute législation ecclésiastique, doit guider toute l'activité du Peuple de Dieu[1451]. Il faut dire que la dimension pastorale du droit canonique est un thème central dans les nombreuses allocutions de Jean Paul-Paul II.

Droit de l'unité et de la communion ecclésiale, le droit canonique a, pour Jean-Paul II, une fonction éminemment éducative, sur le plan individuel et social. Il crée les structures d'une société ordonnée et féconde où germe et mûrit le développement intégral de la personne humaine et chrétienne. Il permet et favorise ce perfectionnement caractéristique et conduit à surmonter l'individualisme. Ce dernier est perçu comme une négation de soi. À l'opposé, le droit canonique conduit à l'affirmation de soi dans une authentique perspective sociale, dans la reconnaissance et le respect de l'autre en tant que personne ayant des droits universels, inviolables, inaliénables, et une dignité transcendante[1452].

Le droit en général devrait être en principe au service de la paix. Il devrait renforcer et rétablir la paix dans la société. Tel est aussi le rôle du droit canonique. Comme pour le droit étatique dans la société civile, en principe le droit canonique, écrit Jean-Paul II, « est une garantie de paix, même si ce n'est pas dans le sens de l'immobilisme : l'activité législative et l'œuvre jurisprudentielle servent en effet à assurer la nécessaire mise à jour et à permettre une réponse unitaire au changement qu'imposent les circonstances et l'évolution des situations »[1453]. C'est pour cette raison que le droit canonique ne doit pas être un ensemble de normes regroupées dans un *corpus* figé, mais un dispositif normatif à travers lequel l'Église est appelée à s'adapter aux différents changements que lui impose le contact avec la société ecclésiale. Nous avons, tout au long de nos analyses, fait écho à ces changements en nous basant sur l'objet de notre étude, la dispense canonique.

---

[1451] Cf. *Idem*, p.342 et 343.
[1452] Cf. Jean-Paul II, « Allocution du 17 février 1979 au tribunal de la Rote», *DC.*,t. XXVI/1761, 1 avril 1979, p. 324
[1453] Jean-Paul II, « Discours du 30 janvier 1993 au tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. XC/2067, 7 mars 1993, p. 204.

Le droit canonique chez Jean-Paul II est un instrument de la justice. L'exigence première de la justice doit être le respect des personnes. Mais au-delà de la justice, le droit canonique doit tendre à l'équité et à la charité. C'est à cette condition seulement qu'il deviendra un droit de la communion et l'un des moyens pastoraux dont l'Église se sert pour conduire les hommes au salut[1454].

Après ces analyses, nous pouvons risquer une conclusion sur la nature et l'importance du droit canonique comme l'un des fondements des principes de la moralité de la dispense canonique. Ce qui vient d'être dit dans ce passage de notre thèse évoque le mode d'application de la loi canonique dans la communauté ecclésiale ou son application dans un cas précis. Il se dégage donc que le droit canonique n'est pas seulement convenable, opportun et utile. Il est nécessaire et indispensable à la vie de l'Église. Il fait partie intégrante de la nature de l'Église. Il est l'une de ses dimensions essentielles.

À notre sens, cette conclusion définit le premier élément de ce qu'il faut considérer, dans nos propos, comme définissant le cadre général dans l'appréciation d'un cas en présence et qui pourrait être soumis à une éventuelle dispense canonique. Institution canonique, la dispense obéit aux principes qui définissent la nature du droit auquel elle appartient. Elle signifie, d'une manière ou d'une autre, que la loi canonique ne s'enferme pas sur elle-même. Elle doit être au service du bien des fidèles. La dispense est, selon les traits de la nature du droit canonique décrits ci-dessus, l'un des moyens par lequel l'Église procure la justice et la paix aux fidèles en rétablissant le lien de la communion ecclésiale par suite d'une peine ou d'un acte juridique posé et qui serait, par rapport à la loi, entaché d'une irrégularité.

Pour que le droit canonique atteigne ses objectifs, il est important qu'il évite toute tendance contraire à sa nature et à la nature de la communauté pour laquelle il a été promulgué. Tout en gardant son caractère coercitif, il doit prévoir des mécanismes qui le rendent flexible ; d'où, la dispense canonique. Entre son caractère coercitif et sa souplesse dans certains cas, le droit canonique doit éviter, dans l'application de ses normes, les tendances tant au juridisme ou au formalisme juridique qu'au laxisme. Ceci montre, une fois

[1454] Cf. *Idem*, p. 325. Voir aussi Jean-Paul II, « Discours du 13 octobre 1980 aux participants du Congrès international de droit canonique», *DC.*, t. LXXVII/1796, 23 novembre 1980, p. 1034.

de plus, que le droit canonique, contrairement au droit étatique, est un droit d'une communauté *sui generis*. Au paragraphe suivant, nous nous proposons donc d'évoquer ce que sont le juridisme et le laxisme dans leur relation avec le droit canonique et par là, avec l'institution de la dispense.

**§. 2. Du juridisme et du laxisme.**

À l'opposé de la tendance décrite plus haut, celle qui refuse de reconnaître au droit canonique une importance dans l'Église se trouve répartie en deux autres tendances, celle du juridisme et celle du laxisme. Ces deux tendances opposées sont considérées, dans la tradition canonique, comme des tendances extrêmes quant à l'application de la loi. Elles ont pour effet, soit de limiter la pratique juridique à l'observance stricte de la loi, soit d'encourager une indulgence excessive et qui ôte ainsi à la loi, juridique ou morale, son vrai sens, en l'assouplissant à l'excès.

Le terme juridisme ou, selon une autre désignation, le formalisme juridique, comme d'ailleurs leur synonyme, le légalisme, sont très probablement des néologismes. Ils sont susceptibles d'avoir plusieurs acceptions, toutes plus ou moins péjoratives[1455]. S'il faut les définir d'après leurs significations générales, nous dirons que le juridisme est un attachement trop étroit à la règle juridique. Le légalisme est le souci de respecter la lettre de la loi et les formes qu'elle prescrit. Le juridisme est au droit en général ce que le légalisme est à la loi en particulier[1456].

Le légalisme est l'abus que commettent ceux qui sont chargés d'appliquer la loi, les autorités administratives et judiciaires ou ceux qui veulent en retirer un bénéfice, les sujets de la loi et leurs conseillers, lorsqu'ils prétendent s'en tenir rigoureusement à la lettre de la loi sans tenir compte des exigences supérieures de la justice et de l'équité[1457].

Le juridisme peut aussi désigner n'importe quel abus de la règle de droit. Ce sens général est justifié par l'essence même du droit, à savoir son équilibre raisonnable. Ce dernier

[1455] Cf. Louis De NAUROIS, « Le juridisme et le droit », *art. cit.*, p. 1064.
[1456] Cf. Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 122.
[1457] Cf. *Idem*, p. 122-123.

est un ordonnancement raisonnable de la vie sociale en vue du bien commun. Toute tendance qui, dans le système juridique, excède les limites du raisonnable, revêt un caractère oppressif ou simplement inutile. Elle est vouée au service d'intérêts qui ne sont pas ceux de la collectivité et par conséquent doit être considérée comme abusive[1458].

Le juridisme doit aussi être compris comme une mentalité selon laquelle tout est sauvé par l'observance des règles juridiques fermes ou par l'établissement d'une discipline rigoureuse. Comme le note justement le Cardinal Rosalio José Castillo LARA :

> « Le formalisme juridique correspond à une attitude mentale ou tendance à conférer une valeur presque absolue à la norme et à exiger à tout prix son application à la lettre, sous prétexte que cela serait requis par le bien commun. On en vient ainsi à convertir le droit et la norme en une '' fin en soi'' et à faire consister la perfection morale en une pure observance externe, à laquelle il faudrait s'en tenir absolument, même au détriment du *salus animarum* »[1459].

Le laxisme est, contrairement au juridisme, un système moral qui soutient qu'en cas de doute concernant la moralité d'une action, il est permis de suivre une opinion dont la probabilité n'est que mince, et ceci à l'encontre des normes morales. Plus généralement, le laxisme est défini comme un système qui tend à limiter les interdictions de la société, causant ainsi une tolérance excessive[1460]. Le laxisme est une indulgence excessive encourageant un relâchement néfaste des comportements ou une manière de faire qui pousse à assouplir, sans une cause valable et juste, les règles morales ou religieuses. Nous comprenons donc que le laxisme, non seulement est la non-observance de la loi, mais aussi qu'il tend à la promotion d'une permissivité à outrance.

Il est certes vrai que, sur le plan canonique, l'un des arguments qui pourrait être avancé par les tenants des positions laxistes par rapport à la loi ecclésiastique serait de l'ordre de l'adaptation de la loi canonique aux situations concrètes des fidèles. Mais cet argument pousserait-il à accorder une indulgence excessive ?

---

[1458] Cf. *Idem*, p. 123.

[1459] Rosalio José Castillo LARA, « La place du droit canonique dans la vision conciliaire de l'Église », », *Stcan*., t. XXIV, 1990, p.11

[1460] Cf. *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e^ et du XX^e^ siècle,* Prais, Éd. CNRS. Institut de la langue française), 1983, p 1045.

Contre cette façon d'agir, Jean-Paul II, dans son discours du 30 janvier 1993 devant les membres du tribunal de la rote romaine, fustige cette tendance laxiste qu'il considère comme antijuridique :

> « Le rapport entre la majesté de la loi et ceux auxquels elle est destinée n'est certainement pas à négliger ou à sous-estimer ; mais cela comporte l'exigence de connaître correctement la législation de l'Église, sans oublier, à la lumière de l'anthropologie chrétienne correcte, la réalité humaine à laquelle elle est destinée. Plier la loi canonique au caprice ou à l'interprétation marquées par l'invention, et cela au nom d'un principe humanitaire ambigu et non défini, serait porter une grave atteinte, non seulement à la nature même de l'homme »[1461].

Prenant l'exemple du mariage, le Pontife romain, dans ce même discours écrit :

> « On ne doit pas, écrit-il, spécialement en matière matrimoniale, détourner le but poursuivi par le droit sous prétexte d'une humanisation de la loi canonique, qui n'est d'ailleurs pas davantage précisée. Par cet argument, en effet on tente souvent d'avaliser une relativisation excessive et personnelle, comme si s'imposaient, pour garder ces soi-disant exigences humaines, une interprétation et une application de la loi qui finissent par en dénaturer les caractéristiques »[1462].

Quant au juridisme, il est un aspect de la formalisation de la loi ou du formalisme juridique. C'est un danger permanent qui guette toutes les législations, étatiques et religieuses. Comme le dit Louis De NAUROIS dans un article dont nous nous inspirons largement :

> « [par le juridisme], le monde du droit est coupé de la réalité, de la vie, au service desquelles il devrait être ; il n'est plus qu'un mode d'abstractions, il ne se nourrit plus que d'une logique purement formelle et abstraite, dans laquelle personne de ceux qui vivent dans le concret de la vie quotidienne ne se retrouve plus, ne peut plus puiser les directives d'action dont il a besoin et que le droit a pour mission de lui donner »[1463].

En ce sens, la loi n'est plus une réponse donnée par le législateur au fait concret se posant dans la communauté. Trop sévère peut-être, mais la description du fondement du juridisme que donne Louis De NAUROIS nous paraît assez juste. Il écrit :

> « Pour que sévisse le juridisme dans un corps de règles juridiques, il faut évidemment d'abord qu'existe une mentalité atteinte de ce mal chez le législateur ; elle provient de quelques traits pathologiques [….] Fondamentalement : manque de réalisme, par ignorance des faits, des conditions de vie, par tournure d'esprit, absolutisation de la règle de Droit qui, de moyen au service de la vie, devient une fin en soi, a sa raison d'être en elle-même ; goût de l'abstraction, esprit de géométrie, qui fait qu'on légifère « en l'air », sans considération des besoins réels. Ensuite : respect de la tradition poussé jusqu'à l'idolâtrie ; la règle ancienne est intouchable, sacro-sainte, parce qu'ancienne ; peu importe qu'elle ne corresponde plus aux besoins d'aujourd'hui. Enfin, ce que j'appellerais (irrévérencieusement !) « prurit de

[1461] Jean-Paul II, « Discours du 30 janvier 1993 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XC/2067, 7 mars 1993, p. 205.
[1462] *Ibidem.*
[1463] Louis De NAUROIS, « Le juridisme et le droit », *art. cit.*, p. 1066.

> réglementation », qui pousse à porter des lois de plus en plus nombreuses et de plus en plus compliquées : Prurit « originaire », manie de la réglementation pour le plaisir de réglementer, *libido dominandi,* défoulement de quelque complexe d'infériorité, que sais-je encore, diront les psychanalystes- Prurit « dérivé » ou « secondaire », par défiance envers les sujets de la loi, les subordonnés : on multiplie les contrôles, on veut prévenir tous les risques, prévoir toutes les erreurs, toutes les fraudes, sans se rendre compte que pour boucher un trou on en creuse un autre, plus profond, à côté, que ce foisonnement de règles augmente les chances d'erreurs, les possibilités de fraude ; manie de l'uniformité, cherchée pour elle-même, il faut défiler en rangs, au pas cadencé, tout devient rite stéréotypé »[1464].

Le fondement du juridisme ci-haut décrit trouve sa source chez le législateur. Cependant, pour que le juridisme soit effectif et concret, le législateur a besoin de complices. Ces derniers sont ceux qui, par exemple, interprètent trop strictement le droit : des juges, des casuistes. Ces complices peuvent aussi être les sujets de la règle du droit :

> « Victimes de leurs scrupules, craignant toujours de n'être pas dans la légalité, inhibés jusqu'à la paralysie, demandant sans cesse de nouvelles règles complétant, précisant les premières : juridisme anxieux, psychopathique ; ou encore craintifs, se rassurant d'être minutieusement dans la légalité, et oubliant ensuite d'agir : Juridisme sécurisant ; ou enfin paresseux, retors, hypocrites, s'abritant derrière leur correction extérieure : juridisme pharisaïque »[1465].

Pour Louis De NAUROIS, dans certains cas, lorsque la loi est vraiment inspirée par le bien commun de toute la société, le législateur prévenant sent le danger du juridisme. Et selon le cas, il tend à y prévenir dans le but de rendre la vie possible. Ainsi, nombre de règles s'inspirent d'une mansuétude louable, tendant à assurer la validité d'actes qui devraient être nuls et à faciliter l'accomplissement de formalités compliquées, longues et pénibles. Ces règles sont par exemple les dispenses, les exceptions, les suppléances de juridiction en cas d'erreur commune ou de doute, les excuses, les pouvoirs spéciaux en certaines circonstances. Ce sont aussi les concepts d'urgence comme dans le cas de danger de mort imminente, les concepts de délits occultes[1466]. Nous retenons de cette analyse que le juridisme est un défaut de réalisme. Il fait du droit un corps des lois abstraites. Ce qui ne peut favoriser le développement du droit dans son rapport avec la société pour laquelle il est conçu. Si nous en restons à la lettre de la loi, tout changement est perçu comme une menace de la loi elle-même. Le droit et la loi peuvent, dans ces conditions, être en décalage par rapport à la vie communautaire, par rapport à la société qui, elle, est sans cesse en mutation. Une loi vieille,

---

[1464] *Idem,* p. 1066-1067.
[1465] *Idem,* p. 1067.
[1466] Cf. *Ibidem*

devenue nuisible ou simplement inutile, perd toute force obligatoire. Réalisme et souplesse doivent être les caractéristiques de la règle d'un droit qui se veut créatif[1467].

Réalisme et souplesse en droit ne devraient pas seulement relever du bon sens du législateur. Ils devraient être la conséquence de la nature même du droit. En fait, le droit ne doit pas traiter que de la *lege condita*, c'est-à-dire du droit existant. Il doit aussi s'intéresser à la *lege condenda* ou au droit à créer. La *lege condenda* tient compte des exigences concrètes de l'individu, spatialement et temporellement situé. En ce sens, les législateurs, les juristes devraient s'intéresser, non seulement à l'histoire du droit en général, mais aussi à l'histoire de cette communauté en présence, capable de recevoir la loi. Cela est, en réalité, une tâche de l'anthropologie juridique et des autres sciences humaines. Mais, en même temps, l'anthropologie juridique ouvre au droit des horizons et des finalités au sujet de cette *Lege condenda*[1468].

Les normes édictées par les religions n'échappent pas au juridisme. Le christianisme est concerné. Il sied de signaler à cet effet, qu'à certaines périodes de l'histoire de l'Église catholique latine, d'aucuns ont observé que le droit avait acquis une telle primauté au sein des communautés ecclésiales que ses règles étaient d'observance stricte[1469]. Un foisonnement de règles dans divers domaines, ceux de la liturgie, de la préséance, des obligations de clercs et d'autres encore, règles se contredisant les unes des autres, rendait cette observance difficile. D'où le besoin ressenti par divers Pontifes romains, ceux surtout de l'époque médiévale, d'unifier la législation[1470].

La tendance au formalisme et à l'absolutisation de la norme n'a évidemment rien d'une illusion. Elle est un danger contre lequel l'Église doit rester prudente. Mais, dans l'état actuel de la législation canonique, ce danger ne concerne pas le droit en lui-même. Il concerne

---

[1467] Cf. Henri WAGNON, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 136.

[1468] Léonard SANTEDI Kinkupu, « La place des sciences humaines, en particulier de l'Anthropologie dans la pratique de la Théologie africaine », *RASM*, n° 10-11, juin –décembre 1999, p. 275 – 287 (Voir p. 285)

[1469] Voir *supra*, p. 444 ; 445.

[1470] L'article de Louis De NAUROIS sur « Le juridisme et le droit » fait un sommaire inventaire des canons qui, selon lui, relèveraient d'un certain juridisme. Nous ne voulons pas entrer dans les détails de ces analyses, dans la mesure où ce paragraphe de notre thèse n'est pas une étude des cas concrets qui seraient des expressions du juridisme ou du formalisme juridique. Signalons néanmoins que pour Louis De NAUROIS, les expressions du juridisme dans le Code de droit canonique de 1917 sont nombreuses. Voir Louis De NAUROIS, « Le juridisme et le droit », *art. cit.*, les p. 1068-1077.

surtout son application. Il présente une caricature du droit canonique, plutôt que sa véritable nature, telle que nous avons essayé de le préciser à l'article précédent[1471].

De ce qui a été dit sur la vraie nature de la loi canonique dans l'Église catholique, nous nous accordons pour affirmer avec Rosalio José Castillo LARA qu'une grande partie des accusations de ''juridicisation'' dirigées contre l'Église procèdent d'une vision unilatérale, fragmentaire et partielle de la vie chrétienne[1472]. D'ailleurs, à plusieurs occasions, Paul VI avait stigmatisé cette tendance au juridisme, à l'absolutisation de la norme canonique qu'il n'hésitait pas à condamner. Ainsi, par exemple, dans son allocution du 28 janvier 1971, à l'occasion de l'ouverture de l'Année judiciaire, s'adressant aux membres du tribunal de la Rote romaine, il affirmait :

> « Non la loi pour la loi, le jugement pour le jugement, écrit-il, mais la loi et le jugement au service de la vérité, de la justice, de la patience et de la charité, toutes vertus qui constituent l'essence de l'Évangile et qui aujourd'hui doivent caractériser plus que quiconque le juge ecclésiastique »[1473].

Pour faire face à toute tentation au juridisme, Paul VI renvoie au rôle du droit canonique. Le 14 décembre 1973, aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique organisée par l'Université grégorienne, le Pontife romain écrit :

> « Certes, nous reconnaissons, les lois canoniques où le ''juridisme'', comme ils disent, serait tel qu'il étoufferait la vie spirituelle de l'Église ; les lois qui n'auraient pas leur fondement dans le dogme catholique, qui ne protégeraient pas suffisamment la pleine perfection de la personne humaine, qui empêcheraient le progrès de la vie religieuse, ces lois-là ne correspondraient nullement à l'esprit et aux directives du Concile pour le renouveau de la vie chrétienne »[1474].

Il est vrai que, pour Paul VI, dans la procédure canonique, un sain formalisme juridique est certainement de rigueur. Sinon, ce serait le règne de l'arbitraire, qui causerait des torts très graves aux intérêts des âmes. Mais le jugement dépend aussi et surtout d'une

---

[1471] *Idem,* p. 1064-1082 (voir p. 1077-1082)

[1472] Cf. Rosalio José Castillo LARA, « La place du droit canonique dans la vision conciliaire de l'Église », *art. cit.*, p.11.

[1473] « *Non la legge per la legge, dunque, non il guidizio per il giudizio, ma legge e guidizio a servizio della vérità, della guistizia, della pazienza e della carità,…* ». *Communicationes*, 3, 1971, p. 27. Voir Paul VI, « Allocution du 28 janvier 1971 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXVIII/1580, 21 février 1971, p. 154.

[1474] Paul VI, « Discours du 14 décembre 1973 aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique», *DC.*, t. LXXI/1646, 20 janvier 1974, p. 57.

estimation équilibrée des preuves et des indices de la part du juge, dont la conscience est particulièrement engagée[1475].

Le droit ecclésial ne se limite pas à un ordre rigide de sommation. Ce qui ferait violence à l'Esprit qui guide vers la charité parfaite dans la communion de l'Église. Le droit canonique ne doit donc pas établir un ordre juridique purement calqué sur le droit civil. Il est appelé à approfondir l'action de l'Esprit qui s'exprime dans la vie même de l'Église. Si le droit de l'Église a son fondement en Jésus-Christ, Loi vivante, s'il a valeur de signe de l'action interne de l'Esprit, il doit aussi exprimer et favoriser la vie de l'Esprit et en produire les fruits, être un instrument de grâce, un lien d'unité. D'où la nécessité de définir les institutions, déterminer les exigences de la vie par des lois et des décrets, compléter les traits essentiels des rapports juridiques entre fidèles, pasteurs et laïcs par ses prescriptions, lesquelles sont parfois des conseils, des exhortations, des directives de perfection, des indications pastorales[1476].

Il faut que le droit canonique puisse s'interroger sans cesse sur ce que doit être sa *Lege condenda* dans la mesure où il n'a pas seulement à exposer la norme objective mais aussi, comprendre comment elle peut s'appliquer à des sujets situés historiquement. Ce qui veut dire que le droit canonique mettra toujours cette dimension anthropologique en évidence dans sa recherche. Par conséquent, les détenteurs du pouvoir exécutif dans l'Église[1477] ne se contenteront pas seulement de connaître la norme objective, mais aussi dégageront son sens pour la communauté pour laquelle elle a été promulguée. L'homme est en principe la source et le fondement de toute loi. Les domaines de la *lege condita* et de la *lege condenda* sont donc soumis aux interrogations nées des exigences de la vie communautaire. C'est ici que l'institution de la dispense trouve, de manière générale, un domaine d'application. La loi, n'étant pas figée, doit en principe s'adapter aux temps et aux circonstances des fidèles. La dispense peut être perçue comme une institution qui permet cette adaptation.

---

[1475] Paul VI, « Allocution du 28 janvier 1971 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXVIII/1580, 21 février 1971, p. 154 .
[1476] Cf. Paul VI, « Allocution du 17 septembre 1973 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXX/1639, 7 octobre 1973, p. 804.
[1477] Cf. Canons 135, 4° - 144, § 1-2.

Le rôle du canoniste est donc d'ouvrir les perspectives d'une réflexion qui inscrivent la loi canonique dans une dynamique, en montrant que la promulgation d'une loi n'est qu'une étape qui doit s'accomplir dans la pratique quotidienne. La tâche du canoniste sera ainsi de médiatiser, c'est-à-dire de mettre en lien ce qui est énoncé et ce qui doit être observé pour le bien des âmes. Il s'agit donc, pour ainsi dire, du rapport entre la théorie et la pratique. Il est bien entendu que la théorie se réfère à une pratique passée ou encore en vigueur ; une pratique soumise aux mutations du temps. D'où l'importance, pour nous, de l'institution canonique de la dispense.

Nous pensons que la dispense canonique attire la vigilance et le discernement de la part du législateur et de ceux qui ont la charge d'âmes, ce qui contribue non pas uniquement à sauvegarder les principes fondamentaux du droit canonique, mais aussi à donner un caractère d'humanité à l'action du législateur ou de celui à qui revient la charge de la gouvernance d'une communauté ecclésiale. Dans son Exhortation apostolique post-synodale *Amoris Lætitia* (La Joie de l'Amour) donnée à Rome le 19 mars 2016, le pape François écrit :

> « Il est mesquin de se limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain […] Certes, les normes générales présentent un bien qu'on ne doit jamais ignorer ni négliger, mais dans leur formulation, elles ne peuvent pas embrasser dans l'absolu toutes les situations particulières. En même temps, il faut dire que, précisément pour cette raison, ce qui fait partie d'un discernement pratique face à une situation particulière ne peut être élevé à la catégorie d'une norme. Cela, non seulement donnerait lieu à une casuistique insupportable, mais mettrait en danger les valeurs qui doivent être soigneusement préservées »[1478].

Il faut encore en dire plus. La vigilance et le discernement dont il est question ici sont guidés par un certain nombre de principes à caractère juridique et moral. Ces principes sont en réalité des repères qui évitent tant la juridisation de la loi que le laxisme de la part de l'autorité canonique. C'est de ces repères qu'il sera question à l'article suivant.

[1478] François, *Exhortation apostolique post-synodale* : *Amoris Lætitia, n° 304,* Paris, Éd. Salvator, 2016, p. 235.

**Article 2. Des repères juridiques et moraux.**

Le Code de droit canonique de 1983, comme d'ailleurs celui de 1917, se présente comme un ensemble de normes qui, répondant à la logique juridique, oblige les fidèles de l'Église catholique latine et ceux qui y ont été reçus.[1479] Cependant, même calqué sur le style de rédaction des droits modernes, le *Codex iuris canonici* a une spécificité, celle d'être une norme d'une communauté à finalité surnaturelle. Comme dit auparavant, ses normes canoniques ne sont pas en soi une finalité. Elles sont ordonnées, au-delà de leur dimension sociétale, à une autre finalité, théologale. Le bien commun médiat recherché doit tendre vers cette finalité ultime.

La dispense, dans le cadre de nos propos, est l'une de ces institutions canoniques à laquelle recourt le droit ecclésiastique. Elle permet au droit canonique d'atteindre sa finalité théologale. Pour ce faire, se situant entre les exigences du maintien et de l'adoucissement de la rigueur de la loi canonique, la dispense se donne des moyens ou des principes pour son action. Ces principes sont de deux ordres. Les premiers, extérieurs au Code de 1983, sont ceux qui ont guidé la révision du *Codex iuris canonici* de 1917 après Vatican II. Après le cinquième principe que nous avons évoqué au chapitre précédent, nous focaliserons notre attention sur un autre principe. C'est le troisième principe dans l'ordre donné par le texte publié dans la revue *Communicationes*[1480]. Les seconds, internes au Code de 1983, sont ceux des souplesses dans le style de rédaction de ce Code. Ce second groupe est constitué des canons repris à travers tout le Code de 1983. Nous proposerons dans les pages qui suivent certains d'entre eux.

**§. 1. Du troisième principe de la révision du *Codex* de 1917.**

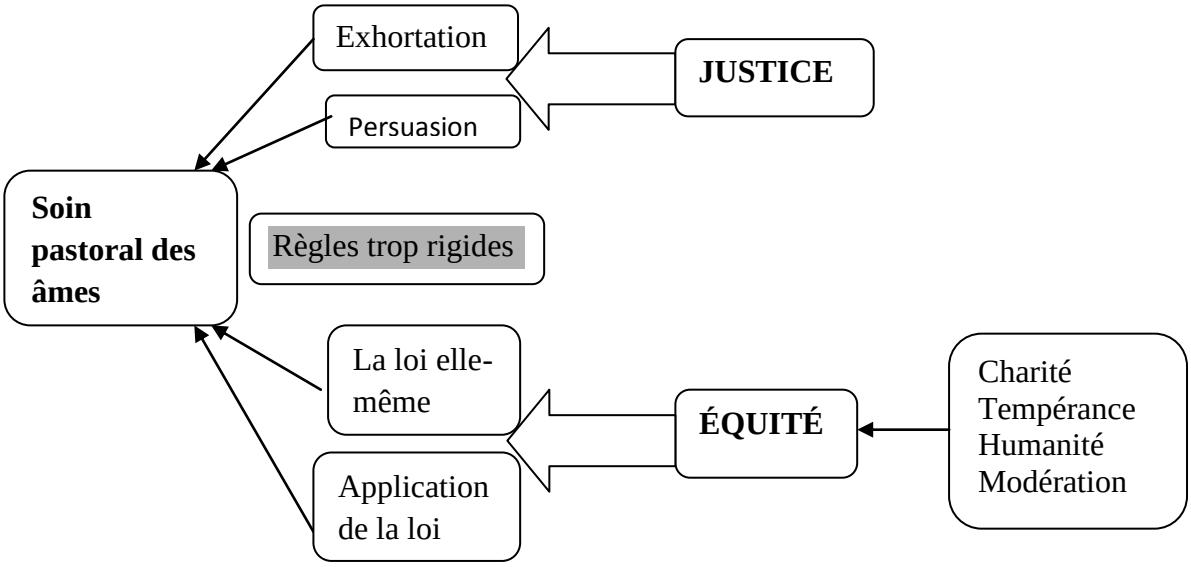
Parmi les dix principes fondamentaux donnés au collège de cardinaux chargés de la révision du *Codex* de 1917, le troisième principe intéresse notre étude. Comme les autres principes du même ordre, ce troisième principe est un vrai programme canonique. Il est libellé

[1479] Cf. Can. 12 et 13 du *CIC/* 1917 et Can. 11 du *CIC/*1983.
[1480] *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 79-80. Voir aussi la Préface du *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition, *op. cit.*, p. 23.

comme suit :

> « Pour favoriser au maximum le soin pastoral des âmes, outre la vertu de justice, on fera dans le nouveau droit une place à la charité, à la tempérance, à l'humanité, à la modération, par lesquelles on recherchera l'équité, non seulement dans l'application des lois que doivent faire les pasteurs mais dans la législation elle-même et par conséquent chaque fois qu'il ne sera pas nécessaire d'observer strictement le droit à cause du bien public ou de la discipline ecclésiastique générale, on écartera les règles trop rigides et même plus, on recourra plutôt à l'exhortation et à la persuasion ».

Voici, en résumé, une représentation graphique de ce qui vient d'être noté :




Cette représentation graphique exprime en quelque sorte ce qui est dit dans ce troisième principe de la révision du Code de 1917. Le droit et la loi ont pour rôle de favoriser le bien commun. Et pour l'Église, le bien commun vers lequel tendent toutes ses institutions et toute son action est le soin pastoral des âmes. Dans la représentation graphique ci-dessus, toutes les flèches convergent vers ce bien commun, le soin pastoral des âmes[1481]. Nous pensons qu'il faut faire ici attention à la distinction qui pourrait exister entre le soin pastoral des âmes ou le bien des âmes et le salut des âmes. Nous donnerons, dans la suite de nos propos, quelques propositions pour les distinguer.

Le soin pastoral des âmes est, dans l'Église, à la charge des pasteurs. Le soin pastoral des âmes crée des conditions propices pour atteindre le but final de toute l'action pastorale, le salut des âmes qui, dans l'Église est la *lex suprema*. Ainsi par exemple, dans ce même ordre,

[1481] Voir les grandes flèches de la représentation graphique.

le premier principe de la révision du Code de droit canonique de 1917 énonce :

> « Dans la mise à jour du droit, le caractère juridique du nouveau Code exigé par la nature sociale de l'Église, devra être absolument conservé. C'est pourquoi, il appartient au Code de présenter des règles afin que les fidèles dans la pratique de leur vie chrétienne participent aux biens que leur offre l'Église et les mènent au salut éternel. Pour cela, le Code doit définir et protéger les droits et les obligations de chacun envers les autres et envers la société ecclésiale en tant qu'ils regardent le culte de Dieu et le salut des âmes »[1482].

Nous notons dans ce principe l'exigence d'une collaboration étroite entre le législateur suprême et les évêques dans le but de promouvoir le soin des âmes. Le soin des âmes ne peut être qu'un moyen vers un but final.

Revenons plutôt au troisième principe. Partant de ce principe, il se dégage, comme l'indique la représentation graphique précédemment esquissée, deux notions fondamentales. Ce sont les notions de justice et d'équité[1483]. Ces deux notions permettent, dans l'Église, d'œuvrer au maximum au soin pastoral des âmes. C'est le rôle du droit en principe de promouvoir la justice. Celle-ci est d'ailleurs une caractéristique de la loi : toute loi doit être juste.

La justice est aussi une vertu morale qui consiste dans la constante et ferme volonté de donner à Dieu et au prochain ce qui leur est dû. La justice envers Dieu est appelée "vertu de religion". Envers les hommes, elle dispose à respecter les droits de chacun et à établir dans les relations humaines l'harmonie qui promeut l'équité à l'égard des personnes et du bien commun[1484].

La justice en principe garantit la liberté et l'égalité entre les citoyens. Et, dans le cadre typiquement canonique, la justice garantit la liberté et l'égalité à tous les fidèles dans l'Église. Dans le Code de droit canonique latin de 1983, nous ne comptons pas moins de vingt six canons qui traitent directement ou indirectement de la liberté et à de l'égalité des fidèles[1485]. En lien avec la justice, la liberté et l'égalité sont, pour le droit canonique, deux moyens pour atteindre une finalité bien supérieure, le soin pastoral des âmes.

---

[1482] *Communicationes*, vol. I, 1969, p. 78-79. Voir le troisième principe, pp. 80-82. Voir Préface du *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition, *op. cit.*, p. 23.

[1483] Pour le rapport entr justice et équité, nous renvoyons à ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric DUFOUR, Paris, Gallimard, 1998, 297 p ; John RAWLS, *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme, Editions La Découverte, 2008, 288 p. On peut aussi lire avec intérêt Mestiri SOUMAYA, *Rawls, justice et équité*, Paris, PUF, 2009, 150 p.

[1484] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion- Cerf- Fleurus-Mame, 1998, n°1807.

[1485] Voir par exemple les Can. 212, §2; 215; 218; 227; 239; 240; 299, §1; 386, §2; 630; 719; 768; 795; 797; 901; CIC 902; 991; 1026; 1031; 1083; 1261; 1369; 1375; 1396; 1687; 1722.

L'équité, comme dit précédemment, est un facteur d'équilibre dans le jugement. Elle est guidée, selon ce troisième principe de la révision du *Codex* de 1917, par les notions de charité, de tempérance, d'humanité et de modération. Ces notions peuvent être considérées comme des axes canoniques qui permettent au droit de l'Église d'atteindre son objectif, conformément à sa nature propre et à la nature de la communauté pour laquelle il est destiné. Nous pensons que, pour le législateur, ces notions sont une manière de proposer un système juridique qui ne se limite pas seulement à faire observer la rigueur de la loi mais qui tient compte de la finalité du droit canonique. Le soin pastoral des âmes implique la nécessité pour le législateur, ou pour celui qui a la charge de la communauté, de fortifier la foi des faibles et de venir en aide aux pécheurs repentants.

Parlons d'abord de la charité. Celle-ci vient du mot latin *caritas* qui, littéralement, signifie cherté, qui a du prix. Agir par charité, c'est une manière de reconnaître ou de redonner à l'autre sa dignité. La charité est une reconnaissance de l'autre exprimée dans les gestes charitables. Elle est une vertu qui porte à vouloir et à faire du bien aux autres. Elle peut aussi désigner l'acte fait dans cet esprit, un secours apporté à quelqu'un. Par extension, la charité est tout acte de bonté et de générosité envers autrui. Elle est une manière de vivre la solidarité et la bienfaisance. La charité est cette ouverture faite à l'autre pour qu'il atteigne son bien. La charité est donc un altruisme, une philanthropie, une fraternité.

La dispense ecclésiastique, avions-nous fait remarquer au chapitre premier, était, aux origines de l'Église, un acte de charité, un acte de bienveillance, une philanthropie. La charité fait partie des exigences canoniques pour rendre possible le soin des âmes. C'est à cela que Jean-Paul II attire notre attention quand il écrit :

> « L'ordre ecclésial bien compris est au for externe l'ordre juridique. Cet ordre vise à instaurer la paix dans la communion : pour y parvenir, cette paix sera la charité. Car personne ne peut s'écarter de cette ligne : le droit n'est pas opposé à la charité. Au contraire, la charité postule d'exprimer le droit et elle met ses nécessaires exigences à l'abri dans ce domaine. Ces exigences à leur tour seront beaucoup mieux comprises si elles sont selon l'esprit de Dieu et selon les exigences fondamentales de son amour et également selon les structures vivantes de son Église. C'est, si je puis m'exprimer ainsi, comme le prolongement de l'incarnation du Verbe qui s'est fait homme pour sauver les hommes et les ramener à son Père comme des fils adoptifs, libérés pour participer à la liberté et à la gloire du fils de Dieu »[1486].

[1486] Jean-Paul II, « Discours aux participants du Congrès international de droit canon », *DC.*, t. LXXVII/1796, 23 novembre 1980, p. 1034.

La tempérance est l'une des vertus cardinales qui discipline les désirs et les passions humaines. Le *Catéchisme de l'Église catholique* décrit la tempérance en ces termes : elle est « la vertu morale qui modère l'attrait des plaisirs et procure l'équilibre dans l'usage des biens créés. Elle assure la maîtrise de la volonté sur les instincts et maintient les désirs dans les limites de l'honnêteté. La personne tempérante oriente vers le bien ses appétits sensibles, garde une saine discrétion et ne se laisse pas entraîner pour suivre les passions de son cœur »[1487]. Le respect de la dignité humaine exige la pratique de la vertu de tempérance[1488]. La tempérance, non seulement contribue à établir l'équité dans le jugement mais aussi elle est une dimension de la charité. Dans la mesure où toute la loi canonique est ordonnée au soin pastoral des âmes, la tempérance, comme vertu qui permet un discernement équilibré, est partie intégrante de la dispense canonique.

L'humanité est une bienveillance, une compassion. Et la modération est l'action de freiner, de tempérer, de limiter. C'est le comportement de quelqu'un qui est éloigné de toute position excessive, qui fait preuve de pondération et de mesure dans sa conduite. La modération est à l'opposé du rigorisme, des solutions extrêmes.

Nous avons donné quelques indications sur l'humanité et la modération lors de nos analyses sur le *De consideratione* de BERNARD de Clairvaux au deuxième chapitre de cette étude. S'adressant au Pape Eugène III, ce moine de Clairvaux insiste sur l'humanité et la modération qui doivent caractériser l'action pontificale. Par extension, nous dirons que ces vertus doivent imprégner toutes les actions pastorales des autorités canoniques dans l'Église.

Il nous semble, après ce qui vient d'être dit, que certains aspects de la justice, de la tempérance et de l'humanité sont aussi ceux de la modération. Celle-ci est importante, notamment dans l'application de la loi. Dans certains cas et dans certaines circonstances, la modération permet d'adoucir la rigueur de la loi. Il n'en faudra pas plus pour comprendre que la modération est un composant de la dispense canonique. Pour l'expliquer, nous nous

[1487] *Catéchisme de l'Église catholique, op. cit.,* n°1809
[1488] *Idem,* n°2407.

référons à un des articles du professeur Patrick HEALY[1489] publié sur le site du Ministère de la Justice canadien et qui a pour titre *De la modération en droit pénal.* Le professeur Patrick HEALY fait une belle analyse du concept de modération. Il écrit :

> « La modération est souvent considérée comme une qualité personnelle : on l'associe à d'autres valeurs, comme la tolérance, la patience, la compassion, la discipline personnelle et l'esprit de sacrifice. Son antithèse se retrouve parmi les défauts ou les vices, entre autres la dureté de cœur, la colère, l'intolérance, la faiblesse de caractère, l'égoïsme, l'esprit de domination et la violence injustifiée. Il n'existe pas de façon de définir la modération comme qualité personnelle, mais disons que, dans une société, toute définition doit comprendre le respect de l'intégrité d'autrui et de son bien-être. Elle implique pour chacun la capacité de ne pas céder à ses impulsions et de subordonner ses préférences personnelles aux besoins des autres. Il est encore plus difficile de définir la modération comme qualité publique, c'est-à-dire comme valeur qui appuie les institutions de la société civile et dont est imprégnée la conduite du gouvernement en général, et l'administration de la justice en particulier. Il est bien évident que la modération, dans ce sens public tout comme dans son contexte privé, possède une importance variable en fonction de chaque société et même entre les différents membres d'une société…En même temps, l'observateur raisonnable peut constater que la modération est plus ou moins présente dans les institutions d'une société et dans les actes de ceux qui la gouvernent »[1490].

Même si cette description est faite dans le cadre du droit pénal civil, la notion de modération ne peut être ignorée en droit canonique. Son importance est dans le fait qu'elle associe d'autres valeurs qui, en droit étatique comme en droit canonique, sont prises en considération dans les jugements que portent ceux qui ont la charge de gouvernement dans la société, ecclésiale soit elle : la tolérance, la patience, la compassion. Les jurisprudences de ces deux disciplines juridique et canonique, peuvent être influencées par ces valeurs. C'est dire que la tolérance, la patience, la compassion poussent, sans aucun doute, à l'usage d'une certaine modération tant dans l'élaboration des lois et dans leur application. La dispense canonique peut provenir de cette démarche de l'autorité ecclésiastique qui tolère, patiente et compatit à la faiblesse de l'homme et qui évite d'infliger une peine plus lourde là où l'exhortation et la persuasion peuvent aider à l'amendement du délinquant.

Les pénalistes rattachent souvent la modération au principe de proportionnalité. C'est ce qu'affirme encore le professeur Patrick HEALY lorsqu'il écrit :

> « L'idée que la proportionnalité constitue un élément de la notion de modération nous semble particulièrement importante. Il reste valable de rattacher la modération au principe de

[1489] Le professeur Patrick HEALY est un spécialiste du droit pénal, et notamment de la procédure, de la preuve, de la détermination de la peine, du droit pénal comparé et du droit pénal international. Il enseigne ces matières à l'Université McGill, à Montréal, et a publié de nombreux articles et ouvrages sur ces sujets.

[1490] Patrick HEALY, « De la modération en droit pénal », *art. cit.*

> la proportionnalité. La disproportionnalité dénoterait une absence de modération. Le respect rigoureux de la modération ou de la proportionnalité en droit pénal implique nécessairement que la loi ne peut donner une réponse immédiate à toute perturbation réelle ou appréhendée de l'ordre social. De même, sur le plan de la procédure, l'engagement véritable à respecter les principes de modération et de proportionnalité force une société à accepter qu'on ne peut passer outre, dans une affaire, aux règles de droit exprimant ce principe au moyen d'une exception, parce que cette exception porterait gravement atteinte à l'intégrité du droit dans tous les autres cas »[1491].

Cette affirmation doit être située dans le domaine typiquement pénal. Nous savons que les lois pénales sont qualifiées d'odieuses dans la mesure où elles restreignent la liberté et prévoient une peine. Mais ce qui est dit des affaires pénales est évident dans tous les domaines du droit. Le droit canonique prescrit d'ailleurs, pour des telles lois, une interprétation stricte, afin de limiter des extensions abusives.

D'autre part, selon Patrick HEALY :

> « La volonté de témoigner de modération et de proportionnalité n'est pas un engagement à respecter des valeurs absolues mais bien à utiliser le pouvoir avec mesure. En pratique, le législatif et le judiciaire sont forcés de se demander si les valeurs de modération et de proportionnalité exprimées dans les lois ne fixent pas une norme trop élevée. Ils pourraient être tentés de répondre que l'exception est parfois légitime dans certains cas ou que les règles doivent être modifiées pour refléter une conception différente de ces deux valeurs. Dans toute société, cependant, il ne fait aucun doute que la détermination à respecter la modération et la proportionnalité par l'entremise des règles de droit constitue toujours une lutte pour assurer la prééminence des principes sur les expédients »[1492].

En droit canonique, principalement en matière de dispenses, la prééminence de la règle est respectée. La dispense canonique n'abroge pas la loi. Ainsi, faisant usage de la modération, plus que de la proportion, la dispense canonique ne s'inscrit pas dans une logique de tension qui pourrait exister entre l'exigence juridique d'observer à tout prix la rigueur de la loi et le besoin ressenti d'en dispenser les effets. Ce sont là deux dimensions distinctes. La dispense canonique n'est pas un expédient ou un simple moyen pour l'Église de résoudre momentanément une difficulté dans l'application des lois. Elle est une institution solidement établie dans la législation ecclésiastique actuelle et à laquelle peut recourir légitimement l'autorité canonique.

---

[1491] *Idem.*.
[1492] *Idem.*

Il convient de noter par ailleurs que rien n'exclut, par exemple en droit pénal, d'invoquer la possibilité d'application des mesures extrêmes dans des conditions ou des circonstances où elles peuvent être justifiables, si cela constitue une réaction proportionnelle, dénotant même une certaine modération, face à une situation d'urgence. L'emploi de la proportionnalité comme critère de modération peut devenir difficile, puisque ce qui est proportionnel pour une personne peut sembler arbitraire, voire tyrannique, pour une autre[1493]. C'est ainsi que la dispense ne doit pas s'entendre au-delà du cas en présence et pour lequel elle a été sollicitée.

Le concept de modération peut pousser l'autorité canonique à se demander si, pour tel ou tel cas en présence, il y a nécessité d'appliquer la rigueur de la loi ou d'en dispenser les effets. Dans le cas où la loi doit être appliquée, la modération guidera cette application. Plus concrètement, le concept de modération pose la question de la nature du délit ou de la faute au regard de laquelle l'application d'une peine apparaît évidente. De la gravité du délit ou de la faute, la modération posera ensuite les conditions d'une application proportionnée de la peine dans le cas du droit pénal. De fait, il faut dire avec Patrick HEALY :

> « Une punition excessive n'est jamais justifiée. En effet, aucun objectif lié à la moralité ou à l'utilité ne peut être valablement invoqué pour prononcer des peines disproportionnées à la gravité de l'infraction ou à la culpabilité du délinquant. Par conséquent, le principe de modération pourrait être employé pour soutenir que la peine prévue par la loi aussi bien que celle effectivement infligée ne doivent pas excéder le degré de sévérité nécessaire pour atteindre les objectifs légitimes de l'État en matière pénale »[1494].

De ces indications, nous comprenons donc que la modération est à l'opposé du juridisme ou du formalisme juridique. L'adhésion au principe de modération suppose qu'il soit compris que le droit n'a qu'une utilité limitée comme mécanisme de régulation d'une société[1495].

En droit canonique, il convient de dire que le thème de modération a toujours été présent dans les analyses et réflexions des théologiens et des canonistes. Comme nous l'avons déjà noté au premier chapitre, dans l'Antiquité chrétienne, les communautés ecclésiales étaient, par moment, amenées à user d'une certaine modération dans l'application des lois. À

[1493] Cf. *Idem.*
[1494] *Idem.*
[1495] Cf. *Idem.*

l'époque médiévale, compte tenu de la sévérité que préconisaient les tribunaux inquisitoires qui, selon une certaine tradition, furent instaurés par Innocent III (1198-1216), le thème de la modération ne pouvait pas ne pas occuper les esprits[1496].

Thomas d'Aquin évoque très fréquemment, sous diverses significations, le concept de modération dans sa *Summa theologica* (ou *Summa theologicæ*). Nous y avons compté pas moins de cinquante-quatre citations du terme modération. Dans ses affirmations, il s'inspire de la tradition philosophique et ecclésiastique antiques. Il se réfère notamment à Aristote, Cicéron, Augustin, Ambroise et aux autres auteurs de l'Antiquité grecque et chrétienne. Les écrits de ces auteurs lui ont servi pour rédiger ces *disputationes* et d'en proposer des solutions. Ce qui nous paraît important à souligner ici, c'est que, chez Thomas d'Aquin, la notion de modération est si nécessaire dans la vie qu'il en fait presque une vertu et même une vertu cardinale. Pour lui : « La modération est nécessaire en toutes choses ».[1497] Nous lisons, par exemple : « la modération, qui est requise en toute vertu, est particulièrement digne d'éloge »[1498].

Thomas d'Aquin établit une connexion nécessaire entre toutes les vertus. Cette connexion est, pour nous, importante dans la mesure où l'une implique les autres. Un jugement modéré et tempéré dans l'application d'une loi n'est peut être qu'une action de charité, d'humanité. Répondant à la question de savoir si les vertus sont en connexion les unes avec les autres, il écrit :

---

[1496] Voir « L'inquisition », *Le monde des religions*, n° 29, 1er mai 2008, p. 24-41. Pour la lecture générale sur l'Inquisition, voir par exemple, en s'en tenant aux ouvrages en langue française : *L'inquisition, rempart de la foi ?*, Paris, Gallimard, (Coll. *Découverte*), 1998 (6 édition en 2006) ; Léa HENRY CHARLES, *Histoire de l'inquisition au Moyen Âge*, traduit de l'américain par Salomon REINACH, présenté par Bartolomé BENNASSAR, Paris, R. Laffont, 2005 ; *L'inquisition*, Paris, Centre d'étude du Saulchoir (Diffusion Cerf), 2006 ; Bartolomé BENNASSAR, *L'inquisition espagnole XVe –XIXe siècles*, Paris, Éd. Hachette, 1994 ; Béatrice PEREZ, *Inquisition, pouvoir, société : la province de Séville et ses judéoconvers sous les rois catholiques*, Paris, H. Champion, 2007 ; Bernard GUI, *Le livre des sentences de l'inquisiteur,* extraits choisis, traduits et présentées par Julien THÉRY, Paris, CNRS, 2010 ; Jean TESTAS, *L'inquisition*, 7e éd., Paris, PUF, 2001 ; *Inquisition et pouvoir, Actes du colloque international tenu à la Maison méditerranéenne des Sciences de l'homme,* Aix-en-Provence, 24-26 octobre 2002, Publications de l'Université de Provence, 2004. L'inquisition avait fortement marqué l'Église médiévale. Sur la modération à observer dans l'application de la loi, la trace est encore visible dans la législation canonique actuelle. C'est le cas par exemple du canon 1318 du *CIC*/1983 : « Le législateur ne menacera pas de peines *latae sententiae* sauf éventuellement pour certains délits d'une malice exceptionnelle qui pourraient causer un grave scandale, ou ne pourraient pas être punis efficacement par des peines *ferendae sententiae* ; quant aux censures et surtout à l'excommunication, il n'en établira qu'avec la plus grande modération et seulement pour les délits très graves ».

[1497] *ST*. Ier-IIe Qu. 160 a. 1 sol. 2.

[1498] *ST*. Ier-IIe Qu. 141 a. 7 s.c.

> « Certains en effet, [nous l'avons dit], les distinguent comme autant de conditions communes aux vertus, en ce sens que tout discernement ressortit à la prudence, toute rectitude à la justice, toute modération à la tempérance, toute fermeté d'âme à la force, en quelque domaine que l'on considère ces choses. A ce point de vue, la raison de la connexion apparaît manifestement: on ne peut pas reconnaître de la vertu dans la fermeté si elle ne s'accompagne pas de modération, de rectitude, de discernement; et il en est de même des autres conditions »[1499].

De même, à la question de savoir s'il faut tolérer les hérétiques, citant la lettre de saint Paul à Timothée, le *Doctor angelicum* affirme :

> « Il faut que le serviteur de Dieu soit plein de mansuétude et reprenne avec modération ceux qui résistent à la vérité, en pensant que peut-être Dieu leur donnera de revenir à la raison, en reconnaissant la vérité, une fois dégagés des pièges du diable. " Mais, si les hérétiques ne sont pas tolérés, s'ils sont livrés à la mort, on les empêche de se convertir. Donc on va contre le précepte de l'Apôtre »[1500].

Dans la solution à cette question, Thomas d'Aquin écrit : « Il appartient en effet à la modération que l'hérétique soit repris une première fois puis une seconde. S'il n'a pas voulu revenir, on le tient pour un dévoyé, comme le montre le texte de l'Apôtre à Tite »[1501].

Il nous semble que Thomas d'Aquin identifie la modération à l'épikie : « Il semble, dit-il, que l'épikie soit identique à la modération. Car lorsque l'Apôtre dit : " Que votre modération soit connue de tous les hommes ", le mot grec correspond à épikie. Mais, selon Cicéron, la modération fait partie de la tempérance »[1502]. Cette manière de penser est à resituer dans le cadre des débats sur des questions religieuses et morales à l'époque médiévale notamment celui de savoir si l'épikie fait partie de la justice[1503].

Il nous faut revenir à la conception thomiste de l'atténuation de la loi ou de la peine car c'est de cela qu'il s'agit lorsque nous évoquons toutes ces vertus morales dans une étude

---

[1499] *ST*. I^er^-II^e^ Qu. 65 a. 1 resp.
[1500] *ST*. II^e^-II^e^ Qu. 11 a.3 ob. 1. Voir 2 Tim. 2, 25.
[1501] *ST*. II^e^-II^e^ Qu. 11 a.3 ad. 1. Voir Tt. 3, 10.
[1502] *ST*. II^e^-II^e^ Qu. 120 a.2 ob. 1, 3. Voir Ph. 4,5.
[1503] Il faut se rapporter à la suite du texte pour comprendre la solution que Thomas d'Aquin préconise : « L'épikie correspond à proprement parler à la justice légale; d'une certaine façon elle y est incluse, et d'une certaine façon elle la dépasse. Si l'on appelle justice légale celle qui obéit à la loi soit quant à la lettre de celle-ci, soit quant à l'intention du législateur, qui est plus importante, alors l'épikie est la partie la plus importante de la justice légale. Mais si l'on appelle justice légale uniquement celle qui obéit à la loi selon la lettre, alors l'épikie ne fait pas partie de la justice légale, mais de la justice prise dans son sens général, et elle se distingue de la justice légale comme la dépassant… Il revient à l'épikie d'être modératrice à l'égard de l'observance littérale de la loi. Mais la modération qui fait partie de la tempérance modère la vie extérieure de l'homme, sa démarche, son vêtement, etc. Cependant il est possible que chez les Grecs le mot " épikie " soit transféré, à cause d'une certaine ressemblance, à toutes sortes de modérations ». *ST*. II^e^-II^e^ Qu. 120 a.2 ad. 1 et 3.

sur la dispense canonique. Sur cette question, Thomas d'Aquin pense qu'il y a deux considérations à observer : « La première est que l'atténuation des peines se fasse selon l'intention du législateur, en dépit des termes de la loi. Et à ce titre elle appartient à *l'épikie.* La seconde est une certaine modération du sentiment, en sorte que l'homme n'use pas de son pouvoir en punissant. Et cela appartient proprement à la clémence »[1504].

Comme nous pouvons nous en rendre compte, la modération donne à l'acte à poser une certaine mesure. Dans le cadre de notre étude, la modération révèle toute son importance dans le fait qu'elle sollicite le discernement de l'autorité canonique devant une situation qui nécessite l'observance ou la non observance de la loi. Elle est une mesure de prudence de la part de l'autorité canonique. C'est ce que prescrit le canon 1318 du Code de 1983 qui dispose : « Le législateur ne menacera pas de peines *latae sententiae* sauf éventuellement pour certains délits d'une malice exceptionnelle qui pourraient causer un grave scandale, ou ne pourraient pas être punis efficacement par des peines *ferendae sententiae* ; quant aux censures et surtout à l'excommunication, il n'en établira qu'avec la plus grande modération et seulement pour les délits très graves »[1505].

En droit canonique en vigueur, la modération s'oppose aussi bien au rigorisme qu'au laxisme. Mais, à vrai dire, le mot modération n'a pas une valeur légale dans le sens où son application serait absolument exigée. Nous ne le dirons jamais assez, la modération peut être sollicitée lorsque cela paraît nécessaire. Rien n'oblige donc l'autorité canonique à user de modération dans son agir. En 1990, Jean-Paul II attire l'attention des membres du tribunal de la Rote romaine lorsqu'il écrit :

> « Il est opportun que nous réfléchissions à loisir sur une équivoque, peut-être compréhensible mais qui n'en est pas moins nocive, qui malheureusement conditionne souvent la vision du caractère pastoral du droit canonique. Cette déformation consiste à attribuer une portée et des intentions pastorales uniquement aux aspects de modération et d'humanité qui sont immédiatement en rapport avec l'*æquitas canonica* ; c'est-à-dire à ne retenir que, seuls, les exceptions aux lois, le non recours éventuel aux procès et aux sanctions canoniques, l'allègement des formalités juridiques, ont une importance pastorale véritable. On oublie ainsi qu'eux aussi, la justice et le droit au sens strict et par conséquent les normes générales, les procès, les sanctions et les autres manifestations typiques de la chose juridique,

[1504] *ST.* II$^{e}$-II$^{e}$ Qu. 157 a.3 ad. 1.
[1505] Voir aussi le Can. 2241, §2 du *CIC/*1917.

> chaque fois qu'elles s'avèrent nécessaires, sont requises dans l'Église pour le bien des âmes et constituent donc des réalités intrinsèquement pastorales »[1506].

Jean-Paul II reviendra sur cet aspect lors de son discours au tribunal de la Rote romaine en 1994 :

> « Vous connaissez bien la tentation de réduire, au nom d'une conception erronée de la compassion et de la miséricorde, les lourdes exigences qui découlent de l'observance de la loi. À cet égard, il faut réaffirmer que, s'il s'agit d'une violation qui ne touche que la personne, il suffit de se rapporter à l'injonction : ''Va et, désormais, ne pèche plus'' (Jn. 8, 11). Mais, si sont en jeu les droits d'autrui, la miséricorde ne peut être donnée ou reçue sans faire face aux obligations qui correspondent à ces droits »[1507].

Jean-Paul II ne nie pas l'importance de la modération en droit canonique. Mais son application dans un cas particulier ne doit pas pourtant constituer un motif valable pour ne pas tenir compte des exigences de l'ordre juridique ecclésiastique. De même, la charité et la miséricorde ne peuvent faire abstraction des exigences de la vérité[1508]. Celles-ci déterminent le cadre de la légalité d'une action ou d'un acte.

Dans l'esprit de la législation canonique, la justice, la charité, la tempérance, l'humanité, la modération sont des éléments de la moralité dont il faut tenir compte, tant dans l'application de la loi que dans la dispense de ces effets. D'ailleurs, le Code Pio-bénédictin prescrivait déjà au canon 2214, §2 :

> « Les évêques et autres Ordinaires se souviendront qu'ils sont des pasteurs et non des bourreaux, et qu'ils doivent gouverner leurs sujets non pour les dominer, mais pour les aimer comme des enfants et des frères, et travailler par leurs exhortations et leurs avis à les détourner des pâturages défendus, afin de n'être pas contraints, s'ils devenaient coupables, à les châtier par les peines nécessaires. Si cependant la faiblesse humaine occasionnait des fautes, ils observeraient l'enseignement de saint Paul en pressant les coupables, en les suppliant, en les reprenant avec une bonté et une patience extrêmes, car souvent pour corriger, la bienveillance est plus efficace que l'austérité, l'exhortation plus que la menace, la charité plus que l'autorité. Lorsque la gravité du délit exige l'emploi de la verge, on unira la rigueur à la mansuétude, la justice à la miséricorde, la sévérité à la douceur, si bien que la discipline, salutaire au peuple et nécessaire, soit maintenue sans rudesse et que les coupables s'amendent par correction ou, s'ils ne reviennent pas à résipiscence, que les autres soient détournés du vice par l'exemple salutaire du châtiment »[1509].

---

[1506] Jean-Paul II, « Discours du 18 janvier 1990 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXXVII/2003, 1er avril 1990, p. 336.
[1507] Jean-Paul II, « Discours du 28 janvier 1994 au tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. XCI/2089, 6 mars 1994, p. 206.
[1508] *Idem*, p. 207.
[1509] En réalité, ce canon est une reprise du chapitre premier de la session treizième du concile de Trente. Cf. Concile de Trente, sess. XIII, de ref. Chap.1.

Ce canon fixait non seulement le cadre dans lequel doit se situer l'application de la loi dans l'Église en général, mais aussi le sens de l'action d'une autorité ecclésiastique. Il fixait en même temps la signification morale de la loi canonique. Il attirait l'attention des évêques et des autres Ordinaires sur le fait que, même étant investis des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire et coercitif, leurs actions doivent d'abord être pastorales. Ils ont été investis d'un pouvoir non pour exercer leur domination sur les fidèles confiés à leur soin pastoral, mais pour les aimer. Ce canon de 1917 utilisait des mots tels que : bonté et patience extrêmes, bienveillance, exhortation, charité, mansuétude, miséricorde, sévérité, douceur, châtiment salutaire. Ne sommes-nous pas ici dans le domaine de la morale ? Dans tous les cas, ces mots ne sont pas ceux ordinairement utilisés par le droit. Ils ne sont pas des catégories juridiques. Ils sont, nous semble-t-il, des catégories de l'ordre moral. En droit, les expressions qui, à notre avis, paraissent appropriées sont celles qui se réfèrent aux circonstances aggravantes, atténuantes ou annulantes. Et pourtant, l'emploi de ces catégories d'ordre moral montre que le droit canonique a une spécificité qui le différencie des autres sciences juridiques.

Le canon 2214, §2 du *CIC/*1917 nous permet de remonter le temps. Il nous ramène au XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siècles, notamment à la conception de la dispense chez YVES de Chartres. Nous l'avions noté au deuxième chapitre de cette étude, chez YVES de Chartres, comme d'ailleurs chez BERNARD de Clairvaux, la charité, la miséricorde, étaient au cœur de toute idée de norme canonique. Il nous permet de comprendre qu'aux XX$^{e}$ et XXI$^{e}$ siècles, la charité et la miséricorde demeurent des valeurs de toute action pastorale. Elles sont parties prenantes dans toute action ayant trait au droit canonique. Ce sont des concepts qui structurent l'acte de la dispense canonique.

Ces catégories de l'ordre moral font donc partie intégrante de la législation canonique en vigueur. Ce sont des éléments constitutifs de ce que nous appelons le discernement canonique. Elles tiennent à la nature même du droit canonique, un droit de la charité, de la miséricorde et du salut.

Le Code de droit canonique en vigueur ne se limite pas seulement à évoquer ces catégories de l'ordre moral pour assouplir la rigueur de ses normes ou en dispenser en cas de

nécessité ou d'utilité évidente. Dans son style de rédaction, ce Code prévoit un système qui, en lui-même, autorise, dans certains cas, une application clémente de ses lois.

**§. 2. Souplesses du *Codex* de 1983 et dispense canonique.**

Il existe, sur cette question, une étude du professeur Astrid KAPTIJN avec pour titre : « Le style et les souplesses du droit canonique ». Cette étude était à l'origine une conférence prononcée le mardi 28 avril 2009 lors de la Journée organisée par la Conférence des évêques de France et la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Cette conférence a, depuis, été publiée dans la Revue *L'Année Canonique* : « Le style et les dispositifs d'assouplissement du droit canonique ».[1510] Dans ce paragraphe de nos analyses, nous nous permettons de reprendre quelques aspects de cette conférence.

Dans l'article précité, Astrid KAPTIJN écrit :

> « Le Code de droit canonique de 1983 contient plusieurs termes et expressions qui permettent de faire des exceptions à la règle ou qui excusent de l'application de la règle. La plupart de ces expressions trouvent leur raison d'être dans la finalité du droit canonique, à savoir qu'il vise le bien des âmes. Comme le dit si bien le c.1752, le bien des âmes doit toujours être dans l'Église la loi suprême. C'est précisément pour cette raison que le droit canonique connaît plusieurs possibilités pour adapter la règle juridique »[1511].

Parmi ces termes et ces expressions qui introduisent soit une exception, soit une excuse, nous pouvons citer les mots latins : *Nisi* (… à moins que…), *exceptio*/ *exceptis* (exception/ excepté), *pro regula…attamen* (…en principe…cependant…), *generaliter…tamen* (…en général…cependant…), *inhabilitate, impossibile ou impossibilitas* (impossibilité), *sine gravi incommodo* (sans grave inconvénient), *legitimo impedimento* ou *legitimo impedito* (empêchement légitime), *aut…aut* (ou…ou). À des degrés divers, ces termes peuvent excuser l'application de la loi canonique dans un cas particulier. Ils peuvent aussi, dans d'autres cas ou dans d'autres circonstances, annuler les effets de la loi.

---

[1510] Astrid KAPTIJN, « Le style et les souplesses du Droit canonique », conférence prononcée lors des Journées d'études de la Faculté de Droit canonique à la Conférence des Evêques de France en avril 2009, dans [www.icp.fr/fr/Organismes/Faculte-de-Droit-Canonique/Documents-en-ligne] Consulté le 17 décembre 2015. Voir aussi Astrid KAPTIJN, « Le style et les dispositifs d'assouplissement du droit canonique », *AC.*, t. LII, 2010, p. 331-344.

[1511] Astrid KAPTIJN, « Le style et les dispositifs d'assouplissement du droit canonique », *art. cit.*, p. 331.

Nous ne retenons, dans les analyses suivantes, que les expressions qui, à notre avis, produisent les mêmes effets que la dispense canonique. Le terme *nisi* (…à moins que…) accorde le plus souvent une compétence à celui qui en est dépourvu. Il peut aussi reconnaître une situation qui, de fait, n'a pas été prévue dans la norme commune. *Nisi* annonce donc, de manière générale, une exception non prévue par la loi. Comme le fait remarquer Astrid KAPTIJN : « L'exception légale conduit plutôt à la non-application de la règle. L'exception introduite par le mot '*nisi*' renvoie parfois à d'autres textes normatifs ou à des situations spécifiques qui constituent par exemple un empêchement à l'application de la règle ou alors à un consentement, une permission ou une dispense à obtenir »[1512].

Par rapport au terme *nisi*, le premier canon qui attire notre attention est le canon 30. Il faut cependant lire ce canon en parallèle avec le canon qui le précède, le 29. Pour ce dernier canon : « Les décrets généraux, par lesquels le législateur compétent porte des dispositions communes pour une communauté capable de recevoir la loi, sont proprement des lois et sont régis par les dispositions des canons concernant les lois »[1513]. D'après cette norme, seul un législateur compétent peut porter un décret général. Et pourtant, le canon 30 du *CIC/*1983 dispose : « Celui qui détient seulement le pouvoir exécutif ne peut porter le décret général dont il s'agit au canon 29 *à moins que* dans des cas particuliers, le législateur compétent ne lui ait expressément concédé ce pouvoir selon le droit ; il observera alors les conditions fixées dans l'acte de concession ».

L'expression *nisi* est ici utilisée pour ouvrir une clause d'exception. Dans des cas particuliers, celui qui ne détient pas un pouvoir législatif peut émettre un décret général. Encore faudra-t-il que le législateur lui en donne la délégation. Or, nous savons que le principe de la délégation de pouvoir en matière législative est l'un des changements introduits par le *Codex* de 1983 dans le domaine de la dispense. Le canon 29 semble être un remède à la carence du pouvoir législatif chez celui qui ne jouit que du pouvoir exécutif. Ne doit-on pas conclure que celui qui détient un pouvoir exécutif peut dispenser du décret général ou de la loi dont il est l'origine ? Nous avons donné, au chapitre précédent, quelques précisions sur une pareille supposition[1514].

---

[1512] *Idem*, p. 331-332.
[1513] Can. 29 du *CIC/*1983.
[1514] Cf. *Supra*, p. 412.

Le canon 30 est important en matière de dispense canonique. À sa lecture, nous nous rendons compte que l'expression ''à moins que'' peut ouvrir la possibilité d'une éventuelle dispense à accorder en cas d'utilité ou de nécessité évidentes par celui qui n'a que le pouvoir exécutif. Cette possibilité est à envisager car, nous le savons, celui qui promulgue une loi peut aussi en dispenser. Canoniquement, un décret général est une loi. Celui qui a le pouvoir exécutif et à qui la délégation a été donnée d'émettre un décret général peut en dispenser des effets.

Le principe de la délégation de pouvoir dans son rapport avec la dispense canonique est clairement mis en évidence au canon 89 du *CIC/*1983, lequel dispose : « Le curé et les autres prêtres ou les diacres ne peuvent dispenser d'une loi universelle ou particulière, à moins que ce pouvoir ne leur ait été expressément accordé »[1515].

Le deuxième terme que nous rencontrons dans le style de la rédaction du *Codex* et qui intéresse notre analyse est l'*exceptio* (*exceptis*). Comme pour l'expression *nisi*, l'*exceptio* peut introduire une exception dans l'application de la loi. Dans ce cas, l'*exceptio* produit un double effet selon qu'elle interdit l'application d'une loi ou selon qu'elle en limite les effets. Nous avons par exemple une exception établie légalement en matière de tutorat des mineurs. La loi divine ou canonique exempte certains mineurs de la puissance parentale. Ainsi qu'il est dit au canon 98, §1 et 2 :

> « La personne majeure jouit du plein exercice de ses droits [§.1]. La personne mineure est soumise à la puissance de ses parents ou tuteurs dans l'exercice de ses droits, excepté ceux pour lesquels la loi divine ou le droit canonique l'exempte de cette puissance; pour la constitution des tuteurs et la détermination de leurs pouvoirs, les prescriptions du droit civil seront observées à moins d'autre disposition du droit canonique ou si, dans certains cas et pour une juste cause, l'évêque diocésain a jugé bon d'y pourvoir par la nomination d'un autre tuteur [§.2] ».

Dans la plupart des cas, surtout en matière de dispenses canoniques, le terme *exceptio* et son pendant *exceptis* limitent le fait d'étendre les effets de la dispense. C'est le cas du canon 1078, §.1 : « L'Ordinaire du lieu peut dispenser ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire de tous les empêchements de droit ecclésiastique, excepté de ceux dont la dispense est réservée au Siège apostolique ». C'est aussi le cas du canon 1079, §.1 : « En cas de danger de mort imminente, l'Ordinaire du

[1515] Voir le Can. 83 du *CIC/*1917.

lieu peut dispenser, tant de la forme à observer dans la célébration du mariage que de tous et chacun des empêchements de droit ecclésiastique publics ou occultes, ses propres sujets où qu'ils demeurent et tous ceux qui résident de fait sur son propre territoire, excepté de l'empêchement provenant de l'ordre sacré du presbytérat »[1516].

En réalité, les deux exceptions établies par ces deux derniers canons sont en faveur du Siège apostolique. Cela est noté clairement au canon 1078. Le canon 1079 renvoie au Siège apostolique car seul ce dernier dispense de l'empêchement provenant de l'Ordre du presbytérat[1517]. C'est dans ce même sens qu'il faut comprendre les canons 381, §1 : « À l'évêque diocésain revient, dans le diocèse qui lui est confié, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat requis pour l'exercice de sa charge pastorale, à l'exception des causes que le droit ou un décret du Pontife Suprême réserve à l'autorité suprême ou à une autre autorité ecclésiastique » ; et selon le canon 595, §.1 : « Il appartient à l'évêque du siège principal d'approuver les constitutions et de confirmer les modifications qui y ont été légitimement introduites, à l'exception des choses où le Siège Apostolique serait intervenu, et aussi de traiter les affaires majeures regardant l'ensemble de l'institut et dépassant le pouvoir de l'autorité interne, après avoir cependant consulté les autres évêques diocésains, si l'institut s'étend sur plusieurs diocèses ».

Le terme *exceptio* introduit la possibilité d'une dispense de fait concernant le jeûne eucharistique au canon 919, §.1 : « Qui va recevoir la très sainte Eucharistie s'abstiendra, au moins une heure avant la sainte communion, de prendre tout aliment et boisson, à l'exception seulement de l'eau et des médicaments ». Cette norme et l'exception établie sont à comprendre selon les anciennes dispositions du Code Pio-bénédictin. En effet, le canon 808 de ce Code disposait : « Il n'est pas permis au prêtre de célébrer, s'il n'a pas observé le jeûne naturel depuis minuit ». De même, nous trouvons au canon 858, §.1 : « Celui qui n'a pas observé le jeûne naturel ne peut être admis à la très sainte eucharistie, à moins de péril de mort ou de nécessité d'empêcher une irrévérence à l'égard du sacrement ».[1518] Par l'expression

[1516] Lire aussi le Can. 1079, §.3 : « En cas de danger de mort, le confesseur a le pouvoir de dispenser des empêchements occultes au for interne, dans l'acte même de la confession sacramentelle ou en dehors ».
[1517] Cf. Can. 1079, §1.
[1518] Lire aussi le §.2 de ce même canon : « Les malades qui gardent le lit depuis un mois sans espoir sérieux d'une rapide convalescence peuvent, de l'avis prudent de leur confesseur, recevoir la très sainte eucharistie une

e*xceptio*, le droit dispense du jeûne eucharistique ceux qui, pour une nécessité certaine, dans le cas des malades par exemple, ne peuvent observer la norme canonique.

Le troisième terme que nous voulons évoquer est l'*impossibilitas*. Ce troisième terme est en lui-même une notion importante en droit en général et en droit canonique en particulier. L'adage juridique *ad impossibile nemo tenetur* trouve ici une belle application. Dans leur rapport avec le droit, les origines de cet adage ne nous sont pas bien connues. En revanche, ses origines théologiques le sont. Thomas d'Aquin l'utilise souvent dans sa *Summa theologica* sous diverses formes et diverses déclinaisons latines. Nous rencontrons très fréquemment la forme : *Nullus tenetur ad impossibile.*[1519] Sur le plan théologique, cette allocution daterait donc de l'époque médiévale. Cependant, à croire l'ampleur du développement du droit romain dans le monde antique et sa redécouverte chez les latinistes médiévaux, il y a lieu de croire que son sens juridique est très probablement plus ancien que son évocation dans les domaines théologique et philosophique.

*Ad impossibile nemo tentur* est utilisé le plus souvent dans le domaine du droit des obligations. Il signifie donc que l'obligation est éteinte lorsqu'elle devient impossible à remplir. Mais, devenu un adage juridique, il s'applique aussi à toute norme qui est d'une observance difficile. L'impossibilité dont il est question ici peut être morale ou physique. C'est celle qui crée une situation d'exception qui ne supprime pas pour autant la norme existante. Elle excuse l'observance d'une loi en même temps qu'elle en supprime les effets.

Le Code de 1983 évoque deux cas d'impossibilité de cette nature. Au canon 844, §.2 : « Chaque fois que la nécessité l'exige ou qu'une vraie utilité spirituelle s'en fait sentir, et à condition d'éviter tout danger d'erreur ou d'indifférentisme, il est permis aux fidèles qui se trouvent dans l'impossibilité physique ou morale d'avoir recours à un ministre catholique, de recevoir les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades de ministres non catholiques, dans l'Église desquels ces sacrements sont valides » et au canon 960 : « La confession individuelle et intégrale avec l'absolution constitue l'unique mode ordinaire par lequel un fidèle conscient d'un péché grave est réconcilié avec Dieu et avec l'Église ; seule

---

ou deux fois par semaine, bien qu'ils aient pris auparavant quelque médecine ou quelque chose sous forme de breuvage ».

[1519] Voir par exemple *ST*. II$^{e}$-II$^{e}$ Qu. 62 a.5 ob. 3 ; II$^{e}$-II$^{e}$ Qu. 62 a. 8 ob. 2; II$^{e}$-II$^{e}$ Qu. 79 a. 3 ad. 2.

une impossibilité physique ou morale excuse de cette confession, auquel cas la réconciliation peut être obtenue aussi selon d'autres modes ».

Comme nous pouvons le remarquer, ces deux cas n'intéressent pas directement la dispense canonique. Nous savons pourtant que le cas évoqué au canon 844, § 2 peut intéresser le domaine de la dispense canonique au for sacramentaire. Il est vrai que les situations engendrées par l'impossibilité physique ou morale peuvent être considérées comme faisant partie d'un mécanisme légal d'assouplissement des règles canoniques et même de leur non observance. D'ailleurs le canon 844, §. 2 renvoie au paragraphe 27 du Décret conciliaire *Orientalium Ecclesiarum*. Mais, pour comprendre l'importance d'un tel assouplissement ou une telle non observance de la règle canonique, il faut remonter au paragraphe 26 de ce même Décret. Il est dit dans ce paragraphe :

> « La *communicatio in sacris*, qui porte atteinte à l'unité de l'Église ou bien comporte une adhésion à l'unité formelle à l'erreur, un danger d'égarement dans la foi, de scandale ou d'indifférentisme, est interdite par la loi divine. Mais en ce qui concerne les frères orientaux, la pratique pastorale montre qu'on peut et qu'on doit prendre en considération les différentes circonstances individuelles des personnes où ni l'unité de l'Église n'est lésée, ni n'existent des dangers à éviter, mais où la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin sérieux. C'est pourquoi l'Église catholique, en raison des circonstances de temps, de lieu et de personnes, a souvent adopté et adopte une façon d'agir moins rigoureuse, offrant à tous les moyens de salut et le témoignage de la charité entre chrétiens, par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées. En considération de cela, ‘‘pour que par une sentence trop sévère nous ne soyons pas un obstacle pour ceux qui reçoivent le salut’’».

L'assouplissement de la rigueur de la règle canonique est ici justifié par la validité des sacrements, la bonne foi et la disposition, la nécessité du salut éternel, l'absence de prêtre propre, l'exclusion de danger à éviter et de l'adhésion formelle à l'erreur.[1520] Ainsi, pour le paragraphe 27 du Décret *Orientalium Ecclesiarum* :

> « On peut conférer aux Orientaux qui en toute bonne foi sont séparés de l'Église catholique, les sacrements de pénitence, de l'Eucharistie et de l'onction des malades, s'ils les demandent d'eux-mêmes et sont bien disposés ; de plus, il est permis également aux catholiques de demander ces mêmes sacrements aux ministres non catholiques dans l'Église desquels les sacrements sont valides, chaque fois que la nécessité ou une véritable utilité spirituelle le demandent et qu'il est physiquement ou moralement impossible de s'adresser au prêtre catholique ».

[1520] Cf. note 33 de *OE*. 27.

Enfin, le dernier groupe d'expressions auquel nous renvoyons est *sine gravi incommodo* (sans grave inconvénient) et *sine gravi mali* (sans grave dommage). Ces expressions introduisent des excuses dans l'application de la rigueur de la loi. Elles intéressent nos propos sur la dispense canonique. En effet, dans le *Codex* actuel, nous trouvons des situations qui sollicitent des dispenses dans le but d'éviter de graves inconvénients ou de graves dommages.

Nous rappelons ici deux cas dans lesquels *sine gravi incommodo* et *sine gravi mali* excusent l'application de la loi. C'est d'abord le cas du 859 d'après lequel :

> « Si, à cause de la distance ou pour d'autres circonstances, la personne qui doit être baptisée ne peut se rendre ou être conduite sans grave inconvénient à l'église paroissiale ou à l'autre église ou oratoire dont il s'agit au canon 858, §.2, le baptême peut et doit être conféré dans une autre église ou oratoire plus proche, ou même en un autre endroit décent ».[1521]

L'assouplissement de la règle canonique dont il est question ici ne peut se comprendre que lorsque nous nous référons à la norme du canon 857, §.2 : « En règle générale, l'adulte sera baptisé dans sa propre église paroissiale et l'enfant dans celle de ses parents, à moins qu'une juste cause ne conseille autre chose ».

Le deuxième cas est celui du canon 1116, §.2 :

> « S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient un assistant compétent selon le droit, les personnes qui veulent contracter un vrai mariage peuvent le contracter validement et licitement devant les seuls témoins: 1). en cas de danger de mort; 2). en dehors du danger de mort, pourvu qu'avec prudence il soit prévu que cette situation durera un mois ».

Ce canon règle les cas des recours à la forme extraordinaire dans la célébration des mariages, la forme ordinaire étant fixée par le canon 1108, §.1 :

> « Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux canon 144, canon 1112, §.1, canon 1116 et canon 1127, §.2 et 3 »[1522].

---

[1521] Le Can. 858, § 2 : « Après avoir entendu le curé du lieu, l'Ordinaire du lieu peut permettre ou ordonner, pour la commodité des fidèles, qu'il y ait aussi des fonts baptismaux dans une autre église ou oratoire situé dans les limites de la paroisse ».

[1522] Lire aussi le Can. 1108, §.2 : « Par assistant au mariage, on entend seulement la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église ».

Le commentaire du *Code de droit canonique bilingue annoté* de 1999 attire notre attention sur l'utilisation de cette forme extraordinaire. Deux conditions doivent être observées à cet effet. Il y a d'abord une condition subjective, c'est-à-dire l'intention effective pour les parties de contracter un vrai mariage. Il faut en outre qu'existent des circonstances objectives. Celles-ci peuvent être exprimées par l'impossibilité d'avoir ou d'aller trouver, sans grave inconvénient, un témoin qualifié selon le canon 1108, §.1. Le grave inconvénient porte aussi bien sur les contractants que sur le témoin qualifié. L'impossibilité de l'assistance du témoin qualifié pour assister peut être morale ou physique[1523].

Outre les canons 859 et 1116, §.2 cités précédemment, deux autres canons du droit pénal ecclésiastique font référence à l'expression *graves inconvénients*. Ce sont les canons 1323, n°4 et 1324, §.1, n° 5. Le premier annule la peine qui devrait être infligée si le délit était commis dans des conditions dites normales. Le canon 1323, n°4 dispose : « N'est punissable d'aucune peine la personne qui, lorsqu'elle a violé une loi ou un précepte […] : 4° a agi forcée par une crainte grave, même si elle ne l'était que relativement, ou bien poussée par la nécessité ou pour éviter un grave inconvénient, à moins cependant que l'acte ne soit intrinsèquement mauvais ou qu'il ne porte préjudice aux âmes ».

Le canon 1324, §.1, n°5 dispose :

> « L'auteur d'une violation n'est pas exempt de peine, mais la peine prévue par la loi ou le précepte doit être tempérée, ou encore une pénitence doit lui être substituée, si le délit a été accompli […] : 5° par qui a agi forcé par une crainte grave, même si elle ne l'est que relativement, ou bien poussé par le besoin ou pour éviter un grave inconvénient, si le délit est intrinsèquement mauvais ou s'il porte préjudice aux âmes ».

La doctrine canonique est assez précise en ce qui concerne la crainte dont il est question dans ce dernier canon[1524]. Selon la doctrine canonique, il y a un grave inconvénient

---

[1523] Cf. *Code de droit canonique bilingue annoté*, Montréal, Wilson &Lafleur Itée, 1999 au Can. 1116, p. 800.

[1524] Le principe général en la matière est posé par deux canons : Le Can.125, §.2 : « L'acte posé sous l'effet d'une crainte grave injustement infligée, ou d'un dol, est valide sauf autre disposition du droit; mais il peut être rescindé par sentence du juge, ou à la demande de la partie lésée ou de ses ayants droit, ou d'office ». Le Can. 1345 : « Chaque fois qu'un délinquant ne jouit que d'un usage imparfait de la raison, ou qu'il aura commis un délit par crainte, ou par nécessité, ou dans le feu de la passion, ou en état d'ébriété, ou de tout autre trouble mental similaire, le juge peut même s'abstenir d'infliger une punition quelconque, s'il pense qu'il peut y avoir une meilleure façon de pourvoir à l'amendement du coupable ». Contrairement au §.1 de ce même canon, la crainte ici est une violence morale. L'acte posé sous l'influence de la crainte est en principe valide sauf autre disposition du droit. La crainte est considérée en droit canonique comme un vice de l'acte juridique qui ne supprime pas totalement la manifestation de la volonté et de la liberté de l'acte. L'acte posé sous l'influence de la crainte reste donc valide sauf autre disposition du droit. C'est le cas, dans le domaine matrimonial, du Can. 1103 : « Est

s'il existe un dommage, un danger imminent de préjudice attaché à l'accomplissement de la loi, mais extérieur à elle, qui rend son accomplissement démesurément lourd pour le sujet. Les deux exceptions que le Code apporte aux cas indiqués dans le canon 1324, §. 1, n°5 devront être appréciées en fonction de critères moraux. C'est la morale qui doit nous dire si un acte est intrinsèquement mauvais ou s'il portera préjudice aux âmes[1525].

Pour ce qui concerne *sine gravi mali*, nous citons le canon 1080, §1, évoqué au chapitre précédent. D'après ce canon, chaque fois qu'un empêchement est découvert, alors que tout est déjà prêt pour les noces et que le mariage ne pourra, sans risque probable de grave dommage, être différé jusqu'à ce que la dispense soit obtenue de l'autorité compétente, l'Ordinaire du lieu et, pourvu que le cas soit occulte, tous ceux dont il s'agit au canon 1079, §. 2 et 3, étant observées les conditions exigées au même endroit, ont le pouvoir de dispenser de tous les empêchements, sauf de ceux dont il s'agit au canon 1078, §.2, n° 1.[1526] L'expression *sine gravi mali* justifie l'octroi d'une dispense canonique lorsqu'une telle situation se pose.

Dans cette première section, nous avons tenté de mettre en évidence les éléments de nature morale qui entrent dans le processus de canonicité de la dispense canonique. Ces éléments esquissés contribuent au discernement nécessaire qui accompagne l'acte de la dispense canonique et les raisons méthodologiques nous ont amené à les distinguer des éléments de la canonicité de la dispense. Mais ces éléments dits de la moralité font partie intégrante de l'histoire même de la canonicité de la dispense.

La dispense canonique est le résultat d'un long processus qui tient compte des éléments de sa canonicité et de ceux liés à la spécificité de la loi canonique, à la charité

---

invalide le mariage contracté sous l'effet de la violence ou de la crainte grave externe, même si elle n'est pas infligée à dessein, dont une personne ne peut se libérer sans être forcée de choisir le mariage ». Quelques canons du droit des religieux statuent sur l'acte juridique posé sous la crainte : Can. 643, n°4 ; 656, n°4 ; 1191, §.3. Voir aussi le Can. 1200, §.2 ; 1538 ; 1620, n°3.

[1525] Voir le commentaire du *Code de droit canonique bilingue annoté* (1999), p. 958.

[1526] Cette situation a été déjà envisagée au Can. 1045 du *CIC/*1917. Il nous semble important de noter le commentaire du *Code de droit canonique bilingue annoté* (1999) au Can. 1080 : « …Se trouve exclus de la possibilité de la dispense non seulement l'empêchement d'Ordre sacré mais aussi le vœu public perpétuel de chasteté dans un institut religieux de droit pontifical. Il faut y ajouter la forme juridique substantielle, que ce canon (1080, §.1) ne mentionne pas. La discipline antérieure n'y faisait pas non plus référence, mais bien qu'il y eût diversité d'opinions doctrinales, l'on a estimé que la possibilité de dispense était exclue dans ce cas, car l'absence de la forme canonique n'est pas, au sens strict, un empêchement des contractant mais un défaut de la célébration ». Voir p. 766.

chrétienne, à la modération et à la tempérance à avoir dans le jugement, à l'humanité qui respecte la dignité des fidèles. L'acte de dispense s'inscrit donc dans un processus intellectuel qui a une double dimension, canonique et morale. Si l'Église accorde une telle importance à la dispense canonique, c'est parce qu'à travers elle, la guérison et le salut peuvent être proposés aux fidèles. Guérison et salut sont en fin de compte les fins que vise l'Église. Nous proposons, à la section suivante, une analyse de ces fins de la dispense canonique.

## Section deuxième
## Finalités de la moralité de la dispense canonique.

Dans la présente section, nous nous interrogerons sur le sens profond des éléments de la moralité de la dispense et sur leur finalité dans le système de la législation ecclésiastique. Toute institution canonique a une finalité. La dispense canonique poursuit une fin. Les finalités des institutions canoniques, y compris la dispense, sont celles de la législation qui les structure. Compte tenu de la spécificité de ce droit, les législateurs et les autres autorités canoniques, à quelque échelon que ce soit, ne doivent pas se contenter d'appliquer les normes avec une indéfectible fidélité. Ils doivent en outre inscrire leur action dans une perspective qui prenne en compte les notions de justice et de miséricorde dans toutes leurs dimensions. Ces notions sont comme deux moments indissociables de la canonicité de la dispense canonique.

Il y a lieu de nous poser la question de la finalité de la dispense canonique. Cette section s'appuiera essentiellement sur les concepts de guérison canonique et de salut des âmes. La dispense canonique doit toujours répondre aux questions telles que : qu'est-ce qui est recherché lorsqu'une dispense doit être accordée ? Il faudra ainsi montrer comment, en conjuguant justice et miséricorde, la dispense canonique devrait concourir à la finalité du droit de l'Église catholique répondant ainsi aux préoccupations spirituelles des hommes au XXI$^{e}$ siècle. Nous voulons donc soumettre la réflexion de cette section autour de ces deux concepts : guérison et salut. C'est dans la ligne de ces concepts qu'il faut inscrire la finalité de la dispense canonique.

### Article 1. La dispense, institution canonique de guérison.

Le cardinal José Castillo Lara décrit dans une formule courte le rôle des institutions canoniques et donc le rôle de la dispense : le droit canonique doit ainsi aider à ouvrir et à aplanir le chemin de la vérité et de la grâce[1527]. Ce qui est dit ici est aussi l'une des préoccupations qui ont guidé la réflexion que le professeur Jean-Paul DURAND propose lors de sa conférence au Colloque de 2012 organisé par la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris sur le thème : *Nature, grâce et droit canonique*. La dispense n'est-elle pas

[1527] Cf. Rosalio José Castillo LARA, « La place du droit canonique dans la vision conciliaire de l'Église », *art. cit.*, p. 18. Voir Jean-René KIEDI Kionga, « canonicité et moralité de la dispense », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 222.

de l'ordre d'un remède spirituel et social spécifique que propose le droit canonique ? Ce remède juridique religieux n'est-il pas tenu de se situer à l'égard du thérapeutique et du thaumaturgique ? Le droit canonique catholique participe-t-il à une procédure ecclésiale et spirituelle de guérison suffisamment visible, lisible, compréhensible, praticable et efficiente ? Pourquoi et comment le droit canonique est-il une procédure de guérison ? [1528]

Poursuivant la réflexion autour de ce questionnement, le professeur Jean-Paul DURAND affirme : « Il s'agit que la canonicité catholique exerce sa mission apostolique de ministère de la réception des dons de grâce divine prodiguant notamment cette guérison religieuse spécifique chrétienne…La médiation du droit canonique y est incontournable en tant qu'il est un droit d'accueil de la grâce au cœur des mystères de l'incarnation et de la rédemption du Christ »[1529].

Ces différentes interrogations posées par le professeur Jean-Paul DURAND intéressent notre étude. La dispense est, pour le droit canonique, une modalité d'aide à apporter à la faiblesse de l'être humain. Cette définition est celle donnée par le Pères de l'Église et par les autres auteurs chrétiens préoccupés par l'importance de la *dispensatio* aux origines de l'Église. Ce rôle que nous reconnaissons à la dispense canonique au XXI$^{e}$ siècle s'inscrit dans la perspective de cette thérapie dont nous parle le professeur Jean-Paul DURAND. Nous ne le dirons jamais assez, cette tâche est aussi celle que doit assumer le droit canonique dans la société en général et dans la communauté ecclésiale en particulier. Mais, faudra-t-il encore connaître la signification du concept de guérison en droit canonique.

**§. 1. Signification de la ''guérison canonique''.**

Le remède que propose le droit canonique et qui, dans nos propos passe par la dispense canonique, doit se situer à l'égard du thérapeutique et du thaumaturgique. C'est dire que la guérison canonique que propose la dispense n'est pas à comprendre dans un sens médical ou spirituel des miracles. Ce remède canonique s'inscrit dans le processus de « la réconciliation avec Dieu, avec le prochain, avec soi-même. Est proposée à la liberté humaine

[1528] Cf. Jean-Paul DURAND, « Canonicité de guérison. Mal, pardon, épikie, justice ecclésiale », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 237- 279 (voir p. 238, 239 et 242.)
[1529] *Idem,* p. 238 et 242

une grâce divine de sanctification, c'est-à-dire qui prodigue un rapprochement et une réconciliation entre Dieu et chaque individu »[1530]. Rappelons sur ce point que le mot latin *dispensatio*, dispense en français, a été traduit en grec par économie.[1531] C'était pour la tradition canonique une manière d'inscrire la dispense dans la perspective de l'économie du salut que Dieu, à travers l'histoire de la création, propose aux hommes et aux femmes. La *Dispensatio* était déjà conçue comme un secours de l'Église à la faiblesse humaine. Ce secours ecclésiastique est fondé sur la grâce et sur la miséricorde divine. C'est dans ce sens que, même au XXI[e] siècle, principalement dans la doctrine canonique orthodoxe, l'économie garde sa signification d'une miséricorde calquée sur la condescendance divine et sur la grâce de la rédemption proposée par le Christ.

La dispense canonique participe donc à cette vocation de l'Église qui est de sanctifier le peuple de Dieu. La sanctification dont il est question en droit canonique passe bien entendu par l'observance de certaines règles de validité et de la licéité dans la réception des sacrements par exemple. Ces règles ne sont ni immuables, ni définitives. C'est ce qui justifie d'ailleurs, dans certaines régions de l'Église, des promulgations de normes particulières par les conférences épiscopales. Celles-ci précisent et même modifient certaines normes non essentielles des institutions canoniques. Nous abordons les questions relatives à la validité et à la licéité dans la suite de notre étude.

La sanctification canonique n'est pas seulement dans les sacrements. Elle passe aussi par d'autres règlementations ou prescriptions canoniques qui encouragent et conseillent les fidèles du Christ à vivre dans la dignité selon les paroles de l'apôtre Paul : « Je vous exhorte donc, moi le prisonnier dans le Seigneur, à mener une vie digne de l'appel que vous avez reçu: en toute humilité, douceur et patience, supportez-vous les uns les autres avec charité; appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix »[1532].

La dispense canonique comme institution du droit canonique, est une sollicitude de l'Église à l'égard des délinquants, au for externe, et des pécheurs, au for interne. Car la dispense donnée au for sacramentel est une dimension de la dispense canonique. C'est ce que

[1530] *Idem*, p. 243.
[1531] Cf. *Supra*, p. 25.
[1532] Eph. 4, 1-3.

souligne le professeur Jean-Paul DURAND dans sa conférence au colloque citée plus haut : « le droit canonique dans son ensemble a mission de contribuer pour sa part à la mission de sollicitude pour les pécheurs et pour tout être humain. C'est la mission de conversion, d'accompagnement clair et patient, de libération des pécheurs qu'a reçue l'Église du Christ »[1533]. Il est un droit de guérison, parce qu'il appartient à une adoption divine qui sauve. Il est un droit de grâce qui ouvre au salut, à la guérison et à l'avènement d'un homme nouveau[1534].

La dimension de la guérison confère au droit canonique son statut d'un droit religieux. Il est un droit à contenu pastoro-juridico-canonique. Tout en ayant les qualités de la juridicité exigée de toutes les sciences juridiques, le droit canonique a un caractère pastoral. C'est dire qu'il doit toujours être en rapport avec la mission salvifique des pasteurs et de tout le peuple de Dieu. Il trouve son fondement, avons-nous dit au chapitre précédent, dans l'ecclésiologie conciliaire qui insiste sur l'aspect visible de l'Église qui est inséparablement uni à l'aspect spirituel, formant une seule réalité complexe, comparable au mystère du verbe incarné[1535].

La canonicité de la guérison par la dispense canonique est présente dans le Code de droit canonique de 1983, pour ne citer ici que ce corpus en vigueur dans l'Église catholique depuis 1983. Ces expressions de la guérison sont donc à chercher à travers ce Code et à travers d'autres normes canoniques qui en précisent le sens. Car, nous pouvons l'imaginer, aucun canon ne traite directement cette matière dans le sens où nous l'entendons, de sollicitude, ou de remède canonique.

**§. 2. Expressions de la ''guérison canonique''.**

L'orientation donnée à la révision du Code de 1917 est celle d'élaborer un nouveau Code qui, entre autres, mettrait en corrélation les notions de pardon, de miséricorde et de justice. Ces concepts, que nous avons évoqués plus haut, sont le fondement de la guérison canonique. En 1990, Jean-Paul II, dans son allocution du 18 janvier, faisait remarquer aux

[1533] *Idem,* p. 244.
[1534] Cf. *Idem,* p. 261.
[1535] Cf. *Ibidem.*

membres du tribunal de la Rote romaine l'importance du lien à chercher ou de la corrélation à trouver dans le jugement entre, d'une part la justice et, d'autre part, la miséricorde. Prenant l'exemple du domaine matrimonial, le Pape écrit :

> « L'autorité ecclésiastique s'efforce de conformer son action, même quand elle traite des causes concernant la validité du lien matrimonial, aux principes de la justice et de la miséricorde. Aussi prend-elle acte, d'une part, des grandes difficultés dans lesquelles se trouvent des personnes et des familles impliquées dans des situations de convivance conjugale malheureuse, et reconnaît-elle leur droit à être l'objet d'une particulière sollicitude pastorale. Mais d'autre part, elle n'oublie pas le droit, qu'elles ont également, de ne pas être trompées par une sentence de nullité qui serait en contradiction avec l'existence d'un vrai mariage »[1536].

Cette perspective permet de tenir ensemble la double dimension nécessaire au droit ecclésiastique : de pastorale et de justice. Le droit canonique doit être à la fois un droit s'inspirant des principes de la justice et un droit de miséricorde et du pardon. Ignorer cette corrélation pour en privilégier une seule dimension, c'est finalement tomber dans ce qui a été dit précédemment, le légalisme ou le laxisme. Ignorer la justice à promouvoir conduit au laxisme. Ignorer la miséricorde et le pardon à accorder, dans certains cas, conduit au juridisme. Juridicité et pastorale, ne s'excluant pas, se conjuguent ensemble dans la compréhension globale du droit de l'Église catholique latine et, principalement, en matière de dispense canonique.

D'ailleurs, pour Jean-Paul II :

> « Les dimensions juridique et pastorale sont inséparablement unies dans l'Église en pèlerinage sur cette terre. Tout d'abord, il y a entre elles une harmonie qui découle de leur finalité commune : le salut des âmes. Mais, il a plus encore, car l'activité juridico-canonique est, par nature même, pastorale. Elle constitue une participation particulière à la mission du Christ-Pasteur, et elle consiste à mettre en œuvre l'ordre de la justice intra-ecclésiale voulu par le Christ lui-même. A son tour, l'activité pastorale, tout en dépassant de loin les seuls aspects juridiques, comporte toujours une dimension de justice. En effet, il ne sera possible de conduire les âmes vers le Royaume des cieux si on ne tenait pas compte de ce minimum de justice et de prudence qui consiste dans l'effort de faire observer fidèlement la loi et les droits de tous dans l'Église »[1537].

---

[1536] Jean-Paul II, « Discours du 18 janvier 1990 au tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. LXXXVII/2003, 1er avril 1990, p. 336. C'est ce sur quoi insiste, d'une manière ou d'une autre, le pape François dans son Exhortation apostolique post-synodale *Amoris Lætitia* (La Joie de l'Amour). Tout le chapitre VIII aborde la question de la prise en compte des situations particulières dans l'accompagnement, le discernement qui intègrent la fragilité de la personne humaine : « un Pasteur ne peut se sentir satisfait en appliquant seulement les lois morales à ceux qui vivent des situations ''irrégulières'', comme si elles étaient des pierres qui sont lancées à la vie des personnes ». François, *Exhortation apostolique post-synodale Amoris Lætitia, n°305* (La Joie de l'Amour), *op. cit.,* 2016, p. 236.

[1537] *Idem,* p. 337.

Il s'ensuit de cette considération de Jean-Paul II que l'opposition entre le caractère juridique et le caractère pastoral du droit ecclésiastique est une conception erronée.
L'un des domaines auquel s'applique la canonicité de la guérison dans son rapport avec la dispense canonique est, avions-nous dit plus haut, le domaine des sacrements. Théologiquement et canoniquement, par les sacrements, l'Église exerce son *munus sanctificandi*. En droit canonique, le domaine des sacrements relève aussi du *munus regendi* ou du gouvernement ecclésiastique. Nous le savons, le *munus regendi* ne s'exerce pas seulement à travers le pouvoir législatif. Il s'exerce aussi à travers les pouvoirs exécutif et judiciaire. D'où l'étendue de la matière de la canonicité de guérison. Ce domaine se réfère au *munus sanctificandi* et au *munus regendi.*

Pour le second concile du Vatican, l'Église est sacrement universel du salut. Elle est le signe visible du salut proposé aux hommes par le Christ. Parlant du *munus sanctificandi*, ce salut en Jésus Christ, pour l'Église, passe par les sacrements qu'elle a reçus de son fondateur[1538]. La célébration des sacrements est donc au cœur de la vie de l'Église. Celle-ci remplit la fonction de sanctification d'une manière particulière par la sainte liturgie qui, en vérité, est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ. La sanctification des hommes y est signifiée par des signes sensibles ; elle est réalisée selon le mode propre à chacun d'eux. Le culte public intégral envers Dieu y est célébré par le Corps mystique de Jésus Christ, Tête et membres[1539].

Mais, le canon 2 du Code de droit canonique de 1983 prescrit : « D'une manière générale, le Code ne fixe pas les rites qui doivent être observés dans les célébrations liturgiques ». Cependant, la norme canonique fixe ce qui est requis pour la validité et la licéité dans la célébration et la réception des sacrements[1540]. La guérison canonique s'oriente donc vers ces concepts de validité et de licéité, sans pourtant nier la signification théologique et spirituelle des gestes liés à chaque sacrement. La signification des gestes dans la célébration des sacrements peut ouvrir les perspectives d'une étude sur la guérison canonique. C'est un

[1538] Voir 840 : « Les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Église, en tant qu'actions du Christ et de l'Église, sont des signes et moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes; c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique; aussi, dans la célébration des sacrements, tant les ministres sacrés que les autres fidèles doivent-ils agir avec une très grande vénération et avec le soin requis » (Can. 840)..
[1539] Can. 834, § 1
[1540] Cf. Can. 841.

domaine de recherche possible dans le domaine du droit canonique. Ce paragraphe de notre thèse se veut être une étude limitée aux aspects canoniques, ceux de la validité et de la licéité. Quel est alors le sens que nous donnons ici à ces deux concepts ? Comment opèrent-ils la guérison canonique ?

L'origine du concept de validité est à chercher dans le droit romain. Il dérive de *validitas* qui signifie force, vigueur. *Validitas* dérive de *valeo,* être fort, puissant régner, avoir de la valeur, avoir une signification, se bien porter, être en bonne santé. La validité est le cas pour une norme d'exister en droit et donc d'y pouvoir produire des effets. Elle désigne l'appartenance au système juridique : qu'un énoncé possède la nature d'une norme juridique. L'expression *ad validitatem* servait à distinguer les éléments essentiels des contrats, nécessaires à leur validité, distinctement des éléments accidentels des contrats. Dans le domaine du droit canonique, le concept de validité signifie, pour un acte, être en mesure de remplir les conditions qui lui confèrent une signification pour l'Église[1541]. La validité est le caractère de la norme ou de l'acte juridique auquel est reconnu dans l'ordre juridique donné, qu'il a les effets juridiques que ses auteurs entendent lui conférer[1542]. C'est donc le cas de la validité des sacrements[1543].

La licéité dérive du mot latin *licere* et signifie ''ce qui est permis''. La licéité est le caractère d'une clause ou d'un acte conforme au droit. C'est la qualité de ce qui est objectivement bon. C'est la qualité d'un acte moralement permis par la loi et par la discipline ecclésiastique[1544]. En droit canonique, la licéité pose les conditions qui doivent être observées pour que le sacrement soit administré conformément aux exigences de la morale et du droit.

La validité et la licéité posent des conditions à la fois quant au ministre, au sujet et au sacrement[1545]. Elles posent les conditions de la validité de l'acte à accomplir. Ainsi, le canon 124, § 1 du *CIC/*1983 dispose : « Pour qu'un acte juridique soit valide, il est requis qu'il soit

[1541] Cf. Jean-Charles JOBART, « Remarques sur la validité des actes unilatéraux en droit administratif français », *RJT*., t. XL/3, 2006, p. 652-653. Voir aussi Michel TROPER, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, (Coll. *Que sais-je ?*), 2003, p. 48et 49.
[1542] Cf. François OST, « Validité », dans André-Jean ARNAUD (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris-Bruxelles, LGDJ/Story Scientia, 1988, p. 635.
[1543] Cf. Patrick VALDRINI, Jean-Paul DURAND, Olivier ÉCHAPPÉ et Jacques VERNAY, *Droit canonique*, 2e éd., Paris, Dalloz, (Coll. *Précis*), 1999, § 417, p. 270-271.
[1544] Cf. *Petit Larousse illustré,* Paris, Larousse, 2004.
[1545] Cf. A. MICHEL, « Sacrements », dans *DTC.*, t. XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1935, p. 635.

posé par une personne capable, qu'il réunisse les éléments constitutifs qui lui sont essentiels et que soient respectées les formalités et les exigences imposées par le droit pour sa validité ». Ce canon n'est pas seulement une définition d'un acte juridique comme tel. Ce sont surtout les conditions qui rendent cet acte juridiquement valide. En effet, il y a deux conditions essentielles à mentionner. D'abord, les conditions sur l'essence ou sur la nature de l'acte. Celle-ci définit ses éléments constitutifs. Si ces éléments viennent à manquer, l'acte est invalide. Il y a ensuite les conditions exigées par la loi positive pour la validité de tout acte juridique.

La validité, la licéité et, dans d'autres circonstances, l'idonéité, c'est-à-dire l'aptitude requise pour exercer une charge ou être promu aux Ordres, montrent que l'expression de la guérison canonique dans son rapport avec la dispense est double. En effet, selon le canon 10 du *CIC/*1983 : « Seules doivent être considérées comme irritantes ou inhabilitantes les lois qui spécifient expressément qu'un acte est nul ou une personne inhabile ». Ce canon fixe la double dimension dans la guérison que propose la dispense canonique. Il spécifie en même temps les deux domaines dans lesquels la dispense canonique peut être envisagée. Le premier est celui des lois dites irritantes, c'est-à-dire celles qui décrètent l'effet invalidant d'un défaut de l'acte. C'est l'acte posé qui est ici en cause. Cet acte est posé alors que les conditions légales n'ont pas été remplies ou observées. C'est le cas, par exemple, d'un consentement matrimonial échangé entre deux parties juridiquement capables mais qui a été entaché d'irrégularités ou d'empêchements. Le second domaine est celui des lois dites inhabilitantes, c'est-à-dire celles qui déterminent l'incapacité de la personne qui pose un acte juridique. Ce sont, par exemple, les lois qui établissent les critères d'idonéité. Dans ces deux domaines, la dispense peut être l'une des modalités canoniques qui apporte une aide à la faiblesse de l'homme ou qui corrige un acte posé et qui ne serait par légal. La dispense canonique est en ce sens une institution de de guérison.

Arrêtons-nous à quelques exemples. Le canon 1066 prescrit : « Avant qu'un mariage ne soit célébré, il faut qu'il soit établi que rien ne s'oppose à la validité et à la licéité de sa célébration ». Pour ce qui concerne la validité du mariage, l'échange de consentement est la condition essentielle. Il constitue l'essence même du lien matrimonial. Ainsi que le dispose le canon 1057, § 1du *CIC/*1983 : « C'est le consentement des parties légitimement manifesté

entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine ». En droit ecclésiastique, l'inexistence ou le défaut de consentement par suite d'irrégularité ou d'empêchement, invalide le mariage. L'inexistence du consentement peut provenir de l'insuffisance de la raison constatée chez l'une ou chez les deux parties, du manque de discernement ou d'une incapacité à assumer les obligations essentielles du mariage pour des raisons d'ordre psychique.[1546] Il y a défaut du consentement dans le cas d'ignorance de la connaissance, même théorique, du mariage[1547], de l'erreur de fait sur la personne ou sur une qualité de la personne, de l'erreur de droit sur l'unité, sur l'indissolubilité ou sur la dignité sacramentelle du mariage.[1548] Une condition portant sur l'avenir[1549] et une simulation sur l'un des éléments essentiels ou l'une des propriétés essentielles invalident le mariage[1550]. Seul un examen approfondi d'un cas déterminé peut aider à constater l'un ou l'autre vice et donc l'invalidité du mariage[1551].

Le canon 1108, §1 fixe une autre condition de validité : « Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux canons 144, Can 1112, §1, Can 1116 et Can 1127, § 1et 2 »[1552].

---

[1546] Can. 1095 : « Sont incapables de contracter mariage les personnes: 1). qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison; 2). qui souffrent d'un grave défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage à donner et à recevoir mutuellement; 3). qui pour des causes de nature psychique ne peuvent assumer les obligations essentielles du mariage ».

[1547] Cf. Can. 1096, § 1 : «Pour qu'il puisse y avoir consentement matrimonial, il faut que les contractants n'ignorent pas pour le moins que le mariage est une communauté permanente entre l'homme et la femme, ordonnée à la procréation des enfants par une certaine coopération sexuelle ».

[1548] Cf. Can. 1099 : « L'erreur concernant l'unité ou l'indissolubilité ou bien la dignité sacramentelle du mariage, pourvu qu'elle ne détermine pas la volonté, ne vicie pas le consentement matrimonial ».

[1549] Cf. Can. 1102, § 1 : « Le mariage assorti d'une condition portant sur le futur ne peut être contracté validement ».

[1550] Cf. Can. 1101, § 1 et 2 : « Le consentement intérieur est présumé conforme aux paroles et aux signes employés dans la célébration du mariage (§ 1). Cependant, si l'une ou l'autre partie, ou les deux, par un acte positif de la volonté, excluent le mariage lui-même, ou un de ses éléments essentiels ou une de ses propriétés essentielles, elles contractent invalidement (§ 2) ».

[1551] Voir par exemple Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, *op. cit.*, p. 113-213.

[1552] Il faut cependant tenir compte de la norme du Can. 1112, § 1 : « Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des Evêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages ».

Nous ne nous attardons pas sur les éléments de la licéité dans la célébration du mariage. Notons simplement que le Code de droit canonique établit quelques règles d'une célébration licite du mariage. Ce sont les canons 1113, 1114 et 1115. Ces canons sont ceux qui règlementent notamment les questions relatives à la délégation et au lieu de la célébration.

Ces différents canons montrent bien que l'incapacité qui invalide l'acte du mariage ou qui le rend illicite peut provenir soit des parties elles-mêmes, soit du ministre qui les assiste. Ce qui entraîne l'invalidité de l'acte juridique posé ou son illicéité. Cette recherche sur les éléments essentiels de l'acte juridique peut s'étendre à d'autres sacrements.

Il y a lieu de se demander quel est le mode opératoire de la guérison canonique dans le domaine matrimonial. La guérison canonique peut agir sur ce qui empêche ce lien matrimonial de se réaliser. Elle agit donc sur les empêchements qu'établit le droit canonique. C'est ici que la dispense s'applique comme institution canonique de guérison quels que soient ses auteurs : nous ne faisons pas la distinction entre les autorités canoniques qui peuvent dispenser des empêchements, que ce soit le Siège apostolique, l'évêque ou toute autre autorité détenant ce pouvoir par le droit ou par concession spéciale. Cela a été noté au chapitre précédent. C'est le cas de l'empêchement de l'âge canonique pour contracter le mariage. Le canon 1083, §.1 du *CIC/*1983 dispose : « L'homme ne peut contracter validement mariage avant seize ans accomplis et, la femme de même avant quatorze ans accomplis »[1553]. Il faut noter que cet empêchement a souvent été l'objet de modifications au cours de l'histoire du droit canonique. L'empêchement par défaut d'âge concerne principalement la maturité biologique, l'âge mental. C'est la capacité pour consentir de la part des parties ou d'une des parties qui est en cause. Cet empêchement relève du droit ecclésiastique et la dispense peut être concédée par l'Ordinaire du lieu s'il estime que la partie concernée possède la maturité suffisante pour un consentement valide[1554]. La dispense concédée guérit le défaut de la partie concernée[1555].

---

[1553] Lire aussi complément nécessaire à ce canon, le Can. 1083, §.2.

[1554] Cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, *op. cit.*, p. 153.

[1555] Le mode opératoire de guérison est le même dans le cas de l'âge pour être admis à l'Ordre presbyral selon le Can.1031, §.1 du *CIC/*1983 : « Le presbytérat ne sera confié qu'à ceux qui ont vingt cinq ans accomplis et qui jouissent d'une maturité suffisante, en observant en outre un intervalle d'au moins six mois entre le diaconat et le presbytérat; ceux qui se destinent au presbytérat ne peuvent être admis au diaconat qu'à partir de vingt-trois ans accomplis ».

La guérison est aussi proposée par le droit canonique à travers l'institution de la dispense dans les cas de célébration du mariage par disparité de culte. Il s'agit d'un mariage entre deux personnes dont l'une a été baptisée dans l'Église catholique ou reçue dans cette Église et ne l'a pas quittée par un acte formel, et l'autre n'a pas été baptisée.[1556] La dispense dont il est question ici peut guérir non plus l'incapacité des contractants mais le lien du mariage qui serait invalide. Ce lien matrimonial est guéri moyennant le respect de quelques obligations canoniques prescrites par le droit.[1557]

Un autre mode de guérison qui est typique du droit matrimonial ecclésiastique est la convalidation sous ses deux formes, simple et radicale. La convalidation est un acte juridique par lequel un mariage apparent, mais invalide, est rendu valide. Elle est un acte du législateur qui, supposant la permanence du consentement chez les époux, dispense de ce qui s'opposait à la validité du côté de la loi ecclésiastique[1558]. C'est ce que nous lisons au canon 1156, §. 1 : « Pour convalider un mariage nul par suite d'un empêchement dirimant, il est requis que cesse l'empêchement ou qu'une dispense en ait été accordée, et qu'au moins la partie qui connaît l'empêchement renouvelle son consentement ». Considérant un autre type de convalidation, le canon 1161, §.1 dispose : « La convalidation radicale d'un mariage nul est sa convalidation sans renouvellement du consentement, concédée par l'autorité compétente, et qui comporte la dispense de l'empêchement, s'il y en a un, et de la forme canonique, si elle n'a pas été observée, ainsi que la ratification des effets canoniques pour le passé ». Nous remarquons que la dipense permet de guérir ce lien entaché d'illégalité en le validant.

La guérison canonique par la dispense peut aussi agir sur les cas où l'un des éléments exigés pour l'idonéité en vue d'une provision d'un office ecclésiastique fait défaut. C'est ce que nous lisons au canon 149, § 1 du *CIC*/1983 : « Pour être nommé à un office ecclésiastique, il faut être dans la communion de l'Église et, de plus, être idoine, c'est-à-dire pourvu des qualités que le droit universel ou particulier, ou la loi de fondation requiert pour

[1556] Cf. Can. 1086, §.1.
[1557] Cf. Can. 1086, §. 2 et 1129.
[1558] Cf. Yves CONGAR, « Propos en vue d'une théologie de l' «Économie » dans la tradition latine », *art. cit.*, p. 196.

cet office ». Sur la question de l'idonéité, plusieurs canons peuvent être évoqués[1559]. Ces canons concernent plusieurs cas de figures. Il s'agit souvent de l'exercice d'un office ecclésiastique. Limitons-nous à deux exemples. D'abord celui du canon 228, §.1 du *CIC/*1983. Ce canon prescrit : « Les laïcs reconnus idoines ont capacité à être admis par les Pasteurs sacrés à des offices et charges ecclésiastiques qu'ils peuvent exercer selon les dispositions du droit ». Ensuite, celui du canon 524 : « L'Évêque diocésain confiera une paroisse vacante à celui que, toutes circonstances pesées, il estimera idoine pour y remplir la charge pastorale, en écartant toute acception de personnes ; pour juger de cette idonéité, il entendra le vicaire forain et fera une enquête appropriée, en écoutant le cas échéant certains prêtres, ainsi que des laïcs ». L'évêque diocésain, dans le cas où cela relèverait de son pouvoir et de sa compétence, peut dispenser un ou plusieurs aspects de l'idonéité pour permettre l'exercice de tel ou tel office ecclésiastique par un fidèle laïc ou par un clerc. La dispense est conçue ici comme mode de guérison d'une inaptitude en vue d'une fonction ecclésiastique[1560].

La guérison canonique par la dispense s'applique aussi au domaine du droit pénal. En effet, les peines et sanctions prévues par le droit ne doivent pas être comprises comme des contraintes qui oppriment mais comme des exemples proposés à l'ensemble de la communauté chrétienne. Ainsi, pour Jean-Paul II :

> « La peine portée par l'autorité ecclésiastique mais qui est en réalité la reconnaissance de la situation dans laquelle s'est mise celui qui l'a encourue, doit en effet être considérée comme un instrument de communion, c'est-à-dire un moyen de remédier aux carences en matière de bien individuel et de bien »[1561].

Il est question ici d'humaniser les sanctions qui, en droit pénal ecclésiastique ou séculier ont un caractère odieux. Cette humanisation de la peine ou de la sanction est renforcée par le principe selon lequel le coupable ne peut être confondu avec son délit. C'est

---

[1559] Voir par exemple les Can. 149, §. 1, 163, 179, §.2, 228, §. 1, 229, §.3, 235, §.2, 378, §. 1-2, 400, §.2, 521, §.3, 524, 554, 645, §.3, 646, 653, §. 2, 657, §. 1, 723, §. 1 et 3, 970, 1026, 1058, §. 1-3, 1112, §. 2, 1700, §. 1, 1717, §. 1.

[1560] Ce cas peut aussi se vérifier dans un domaine qui n'est pas forcément du domaine ecclésiastique au sens strict. Le cas de l'exercice de la tutelle canonique de vigilance qu'assure un évêque au sujet d'écoles privées qui sont fondées par l'Église catholique en France. Voir à cet effet Jean-Paul DURAND, « Droit français du caractère propre confessionnel. Contribution du droit français et du droit canonique à sa réception par son école privée », *AC.*, t. LIII, 2011, p. 273-282. L'évêque peut interroger la dispense sur la possibilité d'accorder l'agrément canonique à tel directeur ou directrice d'école privée catholique quand il estime que le concerné a les autres aptitudes nécessaires requises pour cette fonction.

[1561] Jean-Paul II, « Allocution du 17 février 1979 au tribunal de la Rote», *DC.*, T. XXVI/1761, 1 avril 1979, p. 325.

ce que nous enseigne aussi la tradition biblique exprimée à traves les Évangiles : Jésus ne condamne pas le pécheur. Il veut que ce dernier se convertisse et soit sauvé de son péché. La sanction ecclésiastique, par suite d'un délit, peut faire l'objet d'une guérison canonique

La dispense canonique en droit pénal ecclésiastique est à un mi-chemin entre la loi canonique, la peine à laquelle elle renvoie et le délinquant. La dispense canonique guérit le tort fait à la communauté par transgression de sa loi. Elle donne au délinquant l'occasion de rétablir son lien avec la communauté chrétienne. La dispense canonique, écrit le professeur Jean-Paul DURAND :

> « contribue en principe à objectiver un rapport dès qu'il risque de se détériorer trop gravement. Il s'agit aussi d'éviter de scandaliser en cas d'aggravation d'une situation endémique, ambiguë, attentatoire au bien commun et aux personnes, à commencer par les plus fragiles ou les plus démunies. La dispense canonique précise ainsi le degré de confiance qui subsiste malgré telle circonstance éprouvante pour ce rapport nécessaire de décider une rupture de la coopération »[1562].

Le rôle de la dispense canonique est donc de guérir ce lien ontologique entre les fidèles et la communauté chrétienne. Ce lien est communion et, selon le canon 204, §1, il découle du baptême et incorpore à l'Église du Christ[1563]. Bien au-delà de ce caractère baptismal, la dispense honore un lien naturel qui, selon la doctrine catholique et le droit naturel chrétien, existe entre l'homme et le Créateur. Ce mode de guérison est celui que prévoient les canons 1343 et 1354, §1 du Code actuel. Il est dit dans le premier : « Si la loi ou le précepte donne au juge le pouvoir d'appliquer la peine ou non, le juge peut aussi, selon sa conscience et sa prudence, tempérer la peine ou imposer à sa place une pénitence »[1564]. Pour le second : « Outre les personnes énumérées aux canon 1355, canon 1356 tous ceux qui peuvent dispenser d'une loi assortie d'une peine, ou qui peuvent exempter d'un précepte menaçant

---

[1562] Jean-Paul DURAND, « Canonicité de guérison. Mal, pardon, épikie, justice ecclésiale », *art. cit.*, p. 248.

[1563] Voir Can. 204, §1 : « Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde ». Voir aussi *LG*. 9-17, 31, 34-36 *AA.* 2, 6, 7, 9, 10.

[1564] Cf. aussi le Can. 1344 : « Même si la loi utilise des termes impératifs, le juge peut, selon sa conscience et sa prudence: 1). différer l'infliction de la peine à un moment plus opportun, s'il prévoit que de plus grands maux peuvent résulter d'une punition trop précipitée du coupable; 2). s'abstenir d'infliger la peine ou bien infliger une peine plus douce ou appliquer une pénitence, si le coupable s'est corrigé et a réparé le scandale, ou bien s'il a été suffisamment puni par l'autorité civile, ou si l'on prévoit qu'il le sera; 3). suspendre l'obligation d'accomplir la peine expiatoire si le coupable a commis un premier délit après avoir mené une vie honorable et s'il n'y a pas nécessité urgente de réparer le scandale; toutefois, si le coupable commet un nouveau délit dans les délais fixés par le juge lui-même il subira la peine due pour l'un et l'autre délit, à moins que, entre-temps, ne soit intervenue la prescription de l'action pénale pour le premier délit ».

d'une peine, peuvent aussi remettre cette peine ». Le Code de 1917 était précis à ce sujet. Le canon 2289 prescrivait : « La peine vindicative cesse, à sa complète exécution ou par la dispense accordée par celui qui, aux termes du canon 2236 a le pouvoir légitime de dispenser ». La remise d'une peine par l'entremise d'une dispense constitue un mode de guérison canonique.

Au regard de la matière abordée dans cet article, il y a lieu de signaler un autre mode de guérison qui, n'étant pas en lien direct avec la dispense canonique, contribue du moins au bien des âmes. C'est le mode de la suppléance de l'Église ou d'*Ecclesia supplet*. Cette notion rappelle ce qui a été dit auparavant sur l'importance du droit dans l'Église. En effet, l'Église juridique n'est pas le tout de l'Église[1565]. L'Église juridique n'empêche pas l'Église institution de communion de remplir sa mission. Celle-ci dépasse le simple cadre canonique. La loi de la grâce divine ne s'enferme pas dans les préceptes, ni dans les prescriptions de nature juridique. La juridiction de suppléance canonique répond donc à ce besoin que l'Église ressent de proposer le salut universel du Christ aux fidèles. C'est l'action de l'Église qui subvient aux manques du pouvoir exécutif de gouvernement tant au for externe qu'au for interne. C'est une manière canonique de guérir une communauté.

Le canon 144, § 1 et 2 dispose à ce sujet : « En cas d'erreur commune de fait ou de droit, comme en cas de doute positif et probable de droit ou de fait, l'Église supplée le pouvoir exécutif de gouvernement tant au for externe qu'au for interne [§. 1]. Cette règle s'applique aux facultés dont il s'agit aux canons 882, 883, 966, 1111, § 1 [§. 2] »[1566]. Ce canon est, nous semble-t-il, le seul du Code de droit canonique latin qui traite de la notion d'*Ecclesia supplet*. L'erreur commune dont il est question dans ce canon peut être comprise comme une

[1565] Cf. Pie XII, « Allocution du 2 octobre 1944 », *AAS.*, t. XXXVI, 1944, p.288.

[1566] Can. 882 : « L'Évêque est le ministre ordinaire de la confirmation; le prêtre, muni de cette faculté en vertu du droit universel ou d'une concession particulière de l'autorité compétente, confère lui aussi validement ce sacrement ». Can. 883 : « Ont de plein droit la faculté d'administrer la confirmation: 1). dans les limites de leur ressort, ceux qui sont équiparés par le droit à l'Évêque diocésain; 2). quant à la personne concernée, le prêtre qui, en vertu de son office ou par mandat de l'Évêque diocésain, baptise quelqu'un sorti de l'enfance ou admet à la pleine communion de l'Église catholique quelqu'un déjà baptisé; 3). pour les personnes en danger de mort, le curé et même tout prêtre ». Can. 966, § 1 et 2 : « Pour que l'absolution des péchés soit valide, il est requis que le ministre, en plus du pouvoir d'ordre, ait la faculté de l'exercer à l'égard des fidèles à qui il donne l'absolution (§1). Le prêtre peut tenir cette faculté du droit lui-même ou d'une concession de l'autorité compétente, selon le canon 969 (§ 2) ». Can. 1111, § 1 : « L'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent validement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire ».

appréciation inexacte, de la part de celui qui est soumis à un pouvoir, du fait qu'un sujet précis est investi de ce pouvoir. L'erreur commune est de droit lorsqu'elle concerne l'interprétation des normes juridiques réglementant l'exercice du pouvoir ; elle est, par contre de fait si elle provient d'un jugement inexact sur un ensemble de circonstances qui laissent penser que le sujet détient un pouvoir conformément aux règles juridiques. Il est nécessaire, dans un cas comme dans un autre, que l'erreur ait son fondement dans un fait public sûr, c'est-à-dire capable d'engendrer l'erreur, et que cette suppléance profite à l'intérêt général[1567].

Le doute, contrairement à l'erreur, est en rapport avec le sujet qui exerce le pouvoir. Le doute est positif et probable lorsque ce sujet, malgré son doute, possède de solides éléments pour estimer qu'il est investi du pouvoir et pour penser que, s'il l'exerce, il le fera conformément à la discipline ordinaire de l'Église. Il ne suffit pas que le doute soit fondé sur des raisons négatives comme la négligence de celui qui agit. Il est toujours nécessaire que des motifs positifs existent pour qu'il y ait suppléance. Comme pour l'erreur, le doute peut porter sur le sens de la loi. Il est donc dit doute de droit. S'il porte sur son application à un cas concret, il est dit doute de fait[1568].

Toutefois, le canon 144, §. 2 précise le cas où l'Église opère sa suppléance. Le cas du canon 882 : « L'évêque est le ministre ordinaire de la confirmation ; le prêtre, muni de cette faculté en vertu du droit universel ou d'une concession particulière de l'autorité compétente, confère lui aussi validement ce sacrement ». L'erreur peut venir de l'interprétation de la faculté de conférer la confirmation. L'Église supplée l'insuffisance, rendant ainsi valide le sacrement conféré[1569]. La suppléance de l'Église s'applique aussi aux cas énumérés par les canons 966 et 1111, §. 1[1570].

Cette tâche que nous reconnaissons à la dispense, celle d'être une institution de

[1567] Voir commentaire du Can. 144 dans *Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition, *op. cit.*
[1568] *Ibidem.*
[1569] La même suppléance s'applique pour le cas dont il est question au Can. 883, n°1 et 2 : « Ont de plein droit la faculté d'administrer la confirmation: 1). dans les limites de leur ressort, ceux qui sont équiparés par le droit à l'Évêque diocésain; 2). quant à la personne concernée, le prêtre qui, en vertu de son office ou par mandat de l'Évêque diocésain, baptise quelqu'un sorti de l'enfance ou admet à la pleine communion de l'Église catholique quelqu'un déjà baptisé;
[1570] Can. 966 : « Pour que l'absolution des péchés soit valide, il est requis que le ministre, en plus du pouvoir d'ordre, ait la faculté de l'exercer à l'égard des fidèles à qui il donne l'absolution » et Can. 1111, §. 1 : « L'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent validement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire.

guérison, s'inscrit dans la perspective même de la fonction du droit canonique dans la société en général et dans la communauté des fidèles du Christ en particulier. Le droit canonique est un chemin de la vérité, de la justice, de la grâce, de la miséricorde et du pardon[1571]. Cela est d'autant plus vrai que le droit canonique aide à vivre avec rectitude, à obtenir et conserver la justice dans le peuple chrétien[1572]. Au-delà de son statut canonique, la dispense gardera toujours, d'une certaine manière, son caractère théologique et moral, celui d'une indulgence, d'une miséricorde dirigée par la charité, évitant ainsi le juridisme ou le formalisme juridique et le laxisme. Institution canonique de guérison, la dispense n'aura-t-elle pas une autre finalité dans l'Église qui dépasse le seul cadre du bien des âmes ? Comme toute institution canonique, la dispense inscrit son action dans la finalité même du droit canonique. L'article qui suit précise cette tâche de la dispense dans le cadre de cette finalité vers laquelle tend toute l'action pastorale de l'Église et de ses lois.

**Article 2. La dispense, institution canonique pour le salut des âmes.**

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer, au cours de nos différentes argumentations, la notion de *salus animarum*, en tant que *suprema lex* dans l'Église catholique. Mais le salut des âmes, fin de l'Église, est-il aussi la finalité de la dispense canonique ? Parler de la finalité de la dispense c'est se situer, d'une manière ou d'une autre, dans le cadre général de la législation canonique. D'où cette préoccupation plus large : le salut des âmes est-il la finalité du droit canonique ? Nous l'avions noté plus haut, la finalité de toute la législation canonique est le salut des âmes. Et pourtant, pour Jean-Pierre SCHOUPPE, cette question de la finalité du droit canonique est trop délicate pour être posée en termes précis[1573]. Nous ne pouvons pas ici prétendre donner les renseignements attendus autour de la question de la finalité du droit canonique. Sans nous éloigner de notre objet d'étude, à savoir la dispense canonique, nous nous contenterons ici de nous référer à quelques aspects de la notion de salut en droit canonique, principalement en matière de dispense. Pour ce faire, nous nous donnons un double objectif. Il sera d'abord question de la signification du mot salut. Nous proposerons ensuite une analyse des quelques expressions du salut et du salut des âmes

[1571] Cf. Rosalio José Castillo LARA, « La place du droit canonique dans la vision conciliaire de l'Église », *art. cit.*, p. 18.
[1572] Cf. *Idem*, p.19.
[1573] Cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, *op. cit.*, p. 55.

dans le Code en vigueur, expressions que nous estimons être en lien avec la dispense canonique.

**§.1. Significations théologiques, philosophiques et juridiques du ‘‘salut’’.**

Les notions de salut et de salut des âmes sont des notions complexes. Elles font souvent l'objet d'analyses théologiques. Et pas seulement, car certaines disciplines les traitent aussi, soit pour étayer leurs arguments, soit comme des notions connexes aux concepts fondamentaux de leur spécificité scientifique. C'est le cas de la philosophie, de la morale, de la sociologie et de l'anthropologie. Les thèmes du salut et du salut des âmes se prêtent donc à des interprétations diverses, selon qu'ils sont pris comme objet matériel ou objet formel de telle ou telle autre science.

Les mots salut et salut des âmes sont repris, à plus d'un endroit, dans les Codes de droit canonique du XX$^{e}$ siècle, celui de 1983 et celui de 1990. Plusieurs canons s'y réfèrent comme objet principal des institutions qu'ils décrivent. Cependant, ces canons n'en donnent aucune définition. Les canonistes affirment ordinairement que le salut ou, mieux, le salut des âmes est la finalité de toute la législation canonique. Pour justifier cette affirmation, ils citent très habituellement le canon 1752 : « […] sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême ». Mais, en réalité, le mot salut des âmes dans ce canon n'est pas neutre de tout préjugé. Il porte la marque de la matière qu'il réglemente : la procédure de révocation et de transfert des curés, la cinquième partie du livre sept du Code de 1983 relatif aux procès. En outre, dernière phrase du Code actuel, ce qui est dit dans le canon 1752 est perçu comme la conclusion de tout le Code. Mais son positionnement particulier dans ce canon n'enlève rien de son importance en droit canonique. Pour Laurent VILLEMIN, la notion de salut des âmes doit être située « dans une approche du salut plus large qui empêche le canoniste soit de l'invoquer sans plus l'approfondir, soit de lui donner une tournure uniquement individualisante qu'elle ne possède pas »[1574]. Parlant du salut des âmes, ce théologien parisien poursuit : « le *salus animarum* et son rôle dans le droit s'appuie sur une

[1574] Laurent VILLEMIN, « Théologie d'une canonicité privilégiant le salut des âmes », *AC.*, t. LIV, 2012, p. 228. Pour la référence à Thomas d'Aquin, voir *Quodlibet* XII, q. 16, a.2.

longue tradition et notamment sur les écrits de Thomas d'Aquin pour qui : *finis iuris canonici tendit in quietem Ecclesia et salus animarum* »[1575].

Dans l'Église catholique latine, la question du salut des âmes est au cœur de la révélation chrétienne. Toute l'action de l'Église est orientée vers ce but ultime. Parlant du salut et du salut des âmes, nous ne voulons pas inscrire nos propos dans une perspective diachronique qui s'attacherait, par exemple, à étudier les grandes étapes de l'histoire du salut dans la révélation chrétienne. Plusieurs études, principalement sur le plan théologique, existent à cet effet. Toutefois, convenons-en, cette approche sera toujours présente à l'esprit de qui traite du salut et du salut des âmes. Car, parler du droit canonique et de la dispense dans la perspective du salut des âmes, c'est forcement replacer l'argumentation dans le domaine du mystère du salut, mystère de la résurrection du Christ, verbe incarné. C'est le fondement et le couronnement de toute l'œuvre du salut dans l'histoire de l'humanité. Ce mystère de la résurrection trouve donc sa source première en Dieu.

Nous envisagerons plutôt de nous référer au mot salut selon une recherche synchronique. Science juridique, le droit canonique se fixe d'abord sur le sujet du droit et sur les relations de ce dernier avec les autres fidèles formant ainsi une communauté ou une communion. Le salut et le salut des âmes ne doivent donc pas être envisagés seulement sur le plan théorique, c'est-à-dire celui d'une réflexion théologique ou philosophique. Le mot salut pose plus concrètement la question de l'adéquation et de l'inadéquation des normes canoniques pour des sujets historiquement et géographiquement situés. Il pose la question de la situation sociétale concrète des sujets de lois, dans ce qu'ils ont d'essentiel à sauvegarder pour leur progrès personnel et pour leur ultime réalisation. Nous pensons donc que cette méthode peut guider une telle recherche en droit canonique.

L'idée qui se dégage des approches synchroniques proposées par certains auteurs se résume dans ce qu'écrit Léonard SANTEDI, théologien africain du Congo Kinshasa :

> « Il relève d'abord d'une idée toute positive qu'illustrent bien les termes *salvus*, c'est-à-dire fort, sain, solide et *salvare*, c'est-à-dire rendre fort, garder, conserver. Sauver, c'est amener quelqu'un jusqu'au bout de lui-même, lui permettre de s'accomplir, de trouver son destin. Tout homme, comme aussi toute communauté humaine, cherche à s'accomplir, il en rêve comme d'un bien qui tient au plus fort de son être et de ses aspirations. L'idée de salut

[1575] *Ibidem.*

> connote donc essentiellement et premièrement, fondamentalement et prioritairement, avant qu'il soit question de péché ou de faute, la notion d'accomplissement … Cependant, mais secondairement en somme, un aspect négatif, l'homme sur ce chemin de l'accomplissement fait l'expérience de traverses et d'obstacles. C'est ici que l'on peut alors commencer à comprendre aussi le salut en termes négatifs de ''sauver de'', tiré d'un danger où l'on risquait de périr. Ici, mais ce n'en est donc pas qu'un aspect, le mot de salut revêt la connotation qu'on lui associe habituellement, mais qui n'est pas première. C'est parce qu'il y a des obstacles sur le chemin du salut-accomplissement que le salut prend la forme d'un salut de ''salvation'' : d'un salut des obstacles »[1576].

Les deux significations du mot salut dans cette citation ont un point commun. C'est l'idée du passage d'un état à l'autre. Ce passage se fait grâce à un tiers appelé sauveur, *salvatore*. Le salut indique donc le passage d'un état à l'autre. Il indique aussi le résultat de ce passage, c'est-à-dire le nouvel état de l'homme, de l'homme sauvé. Ce passage implique la délivrance dans la mesure où le salut fait échapper l'homme à un danger. Il sauvegarde son intégrité[1577]. Le salut des âmes, tel qu'il est traité en droit canonique, offre-t-il cette garantie, c'est-à-dire celle de permettre ce passage d'un état du non-sauvé à un état du sauvé ?

Revenons à ce que dit le second concile du Vatican sur l'Église. Elle est le sacrement universel du salut, la communauté eschatologique du salut[1578]. Dans cette affirmation conciliaire, la double signification du mot salut, positive et négative, décrite par Léonard SANTEDI trouve ici son sens. Sacrement universel du salut, l'Église est cette communauté où chaque membre se réalise pleinement. C'est le lieu de l'accomplissement de soi dans la communion avec les autres. C'est le lieu où le passage auquel nous avons fait allusion se réalise effectivement. Communauté eschatologique du salut, l'Église propose aux hommes les moyens nécessaires pour faire face aux obstacles de la vie présente en vue du passage à la vie éternelle. Eschatologique, cet accomplissement n'est pas seulement celui dans le monde présent. C'est dire que l'esprit de l'homme, se réalisant ''sociétalement'', s'ouvre en même temps à la quête d'une autre réalisation qui, cette fois-ci, est un accomplissement dans

---

[1576] Léonard SANTEDI Kinkupu, « ''Hors du monde point de salut''. Réflexions sur le salut chrétien en Afrique à l'heure de la mondialisation », dans *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de la XXIII^e^ semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003*, Faculté catholique de théologie de Kinshasa, 2004, p. 161-185 (voir p. 162 et 164). Voir aussi les différents sens étymologiques et leurs significations donnés par Gérard MATHON, « Salut », dans *CHAD*, t. XIII, Paris, Letouzey et Ané, 1993, col. 752.

[1577] Cf. Gérard MATHON, « Salut », *art. cit.*, col. 752-753.

[1578] AdG. 5 : « Puis, une fois qu'il eut par sa mort et sa résurrection accompli en lui les mystères de notre salut et de la restauration du monde, le Seigneur, qui avait reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre *Mt 28,18*, fonda son Église comme le sacrement du salut,… » Voir aussi LG. 48 ; GS. 45.

l'éternité qui est elle-même une ouverture à Dieu. Ce passage ou ce salut est donc à la fois un accomplissement à la fois sociétal et spirituel, les deux ne s'opposant pas.

Le salut est donc un accomplissement de l'homme, réalisation et achèvement de son existence[1579]. Mais le salut des âmes, finalité de l'Église, est-il aussi la finalité ultime de la législation canonique ? Le droit canonique, sa loi et ses institutions visent directement le salut des âmes. Toute loi canonique est un prolongement de la loi suprême, de l'amour, de la charité qui recherche le bien des âmes et ayant pour finalité ultime le salut des âmes. Plusieurs auteurs ne partagent pas ce point de vue[1580]. Alors que certains répondent par l'affirmative, d'autres adoptent une position assez nuancée. Une loi peut s'inscrire dans un cadre législatif qui définit sa finalité ultime. Or, toutes les normes formant un corps de législation n'ont pas pour objet médiat ou objet direct cette finalité ultime. Le Code de droit canonique n'y échappe pas.

Il y a lieu de distinguer, pour la norme canonique, une fin immédiate et une fin médiate, suprême. Dans le premier cas, il s'agit d'un bien qu'elle peut effectivement atteindre par son dynamisme, alors que dans le second, la fin marque seulement une direction, une tension vers une cible déterminée. La fin immédiate guide vers une direction, vers une fin ultime. C'est celle qui est recherchée en dernier ressort[1581]. La fin médiate de la législation canonique est le salut des âmes. Mais plusieurs canons du Code de droit actuel, comme d'ailleurs ceux du Code Pio-bénédictin, traitent uniquement de l'organisation de l'Église. Ils n'ont qu'indirectement pour objet la fin médiate de la sanctification des âmes. Ils ne se rattachent à une économie du salut que de manière indirecte. Paul VI le rappelle dans son allocution du 20 novembre 1965 :

> « Chacun sait que certains éléments constitutifs de l'Église, laquelle est une société hiérarchisée, sont de droit divin. C'est le cas pour la primauté du Pontife romain, pour l'épiscopat, le sacerdoce, le diaconat, et même les laïcs, bien qu'ils n'aient pas de pouvoir de gouvernement. Par contre, d'autres éléments constitutifs sont de droit humain, par exemple les patriarches, les archevêques, les curés, les religieux »[1582].

---

[1579] Cf. Léonard SANTEDI Kinkupu, « ''Hors du monde point de salut''. Réflexions sur le salut chrétien en Afrique à l'heure de la mondialisation », *art. cit.*, p. 163.
[1580] Cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial, op. cit.*, p. 55.
[1581] Cf. *Ibidem.*
[1582] Paul VI, « Allocution du 20 novembre 1965 aux membres et consulteurs de la Commission pour la révision du Code de droit canon », *DC.*, t. LXII/1461, 19 décembre 1965, col. 2140.

C'est dire que le droit canonique a pour fin immédiate le bien des fidèles. Il établit les conditions sociales adéquates pour que les fidèles, et même tous les hommes et toutes les femmes, puissent obtenir le salut éternel. Le salut éternel est la fin médiate de toute la législation canonique. Sur la base de cette distinction, il faut encore noter que la fin immédiate de l'art du canoniste sera de dire la justice, de déterminer la part qui revient à chacun dans les relations juridiques ecclésiales. Les actes de justice tendent à la réalisation de l'ordre social juste. La fin immédiate relève ici de l'ordre social juste. La fin médiate ou ultime est la recherche du salut des âmes[1583].

Il se dégage de ce qui précède une certaine distinction entre bien des fidèles et salut des âmes. Les Codes de droit canonique en vigueur, celui de 1983 et celui de 1990[1584] emploient ces deux expressions. Limitons-nous au Code latin. Nous trouvons l'expression salut des âmes dans six canons : 747, §2 ; 978, §1 ; 1452, §1 ; 1736, §2 ; 1737, §3 ; 1752. De même, le Code de 1983 emploie l'expressions bien des âmes et bien des fidèles ou bien spirituel des fidèles aux canons 88 ; 364 ; 1215, §2 ; 1222, §2 ; 1233 ; 1748. À notre avis, ces différents canons ne nous révèlent pas toute la teneur de ces expressions telles qu'elles sont utilisées en théologie, pour ne prendre que ce domaine.

Le canon 747, §2 mérite une attention particulière : « Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes »[1585]. Ce canon précise les domaines de compétence de l'Église : exposer les principes moraux de l'ordre social et porter un jugement sur toute réalité humaine. Davantage que de simples compétences, ces domaines découlent d'une exigence fondamentale de la mission même de l'Église. Ainsi que l'affirme Jean-Paul II dans son allocution aux membres du tribunal de la Rote le 17 février 1979 : « […] la mission de proclamer et de défendre en tous lieux et en tous temps les droits fondamentaux de l'homme, qui est le mérite historique de l'Église, loin de

[1583] *Ibidem.*
[1584] Nous renvoyons, pour le *CIO*/1990, aux canons 595 ; 727 ; 873 ; 1000 ; 1110 ; 1397 et 1514.
[1585] Cf. aussi *CD.*12 ; *DH.* 15 ; *GS.* 76 et 89.

l'exempter d'être devant le monde un modèle de justice, l'y oblige. L'Église a sur ce point une responsabilité propre et spécifique »[1586].

Le canon 747, §2 conçoit l'annonce du salut des âmes comme la vocation première de l'Église. Cette vocation est aussi celle d'être interprète de la soif de dignité et de justice ressentie par les hommes et les femmes d'aujourd'hui[1587]. La protection des droits, et par conséquent, le contrôle des actes de l'administration publique constituent en principe, pour les pouvoirs ecclésiastiques, une garantie d'une indiscutable valeur. Les fidèles du Christ étant citoyens de la cité, le canon 747, §2 ne vise donc pas uniquement la communauté ecclésiale mais toute la réalité humaine. L'Église a la vocation, à la lumière du respect des droits fondamentaux de la personne humaine, de conduire au salut. Car, comme l'a écrit Jean-Paul II, « dans l'expérience existentielle de l'Église, les mots droit, jugement, justice, quelles que soient les difficultés et les imperfections humaines de toute sorte, évoquent le modèle d'une justice supérieure, la justice de Dieu qui se présente comme le but et le terme inéluctable »[1588]. C'est une mission indispensable pour le développement intégral de la personne humaine. À travers ce canon, l'Église convie tous les hommes au salut de Dieu. Nous pouvons en dire autant des autres canons. Mais, ce qui nous intéresse en définitive ici, c'est l'implication de la dispense dans ce processus du salut des âmes, but ultime du droit canonique.

**§. 2. Dispense et salut des âmes.**

Le salut des âmes est la fin médiate, la finalité ultime du droit canonique. La dispense est une institution canonique de guérison. En recherchant le bien des fidèles par la guérison canonique, la dispense, comme le droit duquel elle est l'institution, vise un bien supérieur, le salut des âmes. Parler de la dispense canonique dans la perspective du salut des âmes, c'est avoir à l'esprit ce qui a été dit au premier article de ce chapitre, sur l'importance du droit canonique dans l'Église, la nature spécifique de sa loi et sur les éléments de la souplesse dans le style de sa rédaction. Tous ces éléments nous permettent de penser le

[1586] Jean-Paul II, « Allocution du 17 février 1979 au tribunal de la Rote», *DC.*, t. XXVI/1761, 1 avril 1979, p. 324.
[1587] Cf. *Ibidem.*
[1588] *Idem,* p. 326.

rapport de la dispense ecclésiastique avec le salut des âmes.

Rappelons que le droit canonique est un droit d'une société visible, d'une assemblée hiérarchiquement structurée qu'est l'Église. Celle-ci est aussi une société surnaturelle, édifiée par la parole et les sacrements. En tant que sacrement universel du salut, elle a vocation à conduire les hommes au salut éternel. Le droit canonique, de par la volonté même du Christ, est un droit sacré d'un genre particulier. Il s'inscrit tout entier dans l'action salvifique par laquelle l'Église continue l'œuvre de la Rédemption. Il est un élément constitutif de l'Église du Verbe incarné[1589].

Dans la perspective du salut des âmes, la dispense canonique revêt une importance certaine. Le salut chrétien, le salut des âmes, avions-nous pris soin de le souligner plus haut, est un salut intégral, c'est-à-dire de tout l'homme et de tous les hommes. Ce salut tient donc compte de l'homme, de ce qui, ontologiquement, forme son être. Il tient aussi compte de la dimension de cet être qui n'est pas seulement un individu mais aussi un être vivant en société. Le droit canonique ayant pour finalité dernière le salut s'intéresse à cette double dimension de l'homme, à la fois individu et être communautaire. D'un point de vue théorique, le droit canonique doit prévoir tous les aspects de la loi susceptibles de procurer à tout l'homme et à tous les hommes le salut.

Or, il nous semble que la loi canonique ne peut prévoir, de manière exhaustive, toutes les situations pouvant se présenter dans la vie des fidèles. La loi n'est souvent établie que pour des situations rencontrées à un moment précis de l'histoire d'une société (la temporalité de la loi), répondant aux besoins d'une sphère géographique déterminée (la spatialité de la loi). Cette temporalité et cette spatialité peuvent avoir des dimensions universelles et particulières.

Par ailleurs, la rétroactivité et la non-rétroactivité, c'est-à-dire le caractère d'une loi qui produit ou non des effets sur les actes du passé, sont juridiquement en lien avec la temporalité et la spatialité de la loi. Elles statuent sur des actes du passé et connus. Ce qui,

[1589] Cf. Paul VI, « Allocution du 8 février 1973 au tribunal de la Rote romaine», *DC.*, t. LXX/1627, 4 mars 1973, p. 204.

bien évidemment, est impossible pour les actes à venir et non connus. La spatialité et la temporalité inhérentes à la loi promulguée pour une catégorie de personnes ou pour une communauté déterminée peuvent produire des situations non connues par la loi. Dans ce cas, la loi est incapable de prévoir de telles situations à cause de leur nouveauté.

La loi ecclésiastique, dans sa particularité juridique, c'est-à-dire celle d'être une loi pour une communauté dont le bien suprême est le salut des âmes (canon 1752), n'ignore pourtant pas ces exigences liées à la temporalité, à la spatialité, à la rétroactivité et à la non-rétroactivité. La dispense est une institution qui permet à la législation canonique de réaliser sa finalité ultime, le salut des âmes. Il faut noter ici que, institution canonique du salut des âmes, la dispense permet de retrouver un point d'équilibre entre le maintien de la rigueur de la loi et la mitigation, et sa non-observance ou la suppression de ses effets pour un fidèle ou une communauté de fidèles.

Cette exigence juridique d'équilibre à établir entre l'observance et l'adoucissement de la rigueur de la loi canonique s'est posée aux pères réunis au deuxième concile du Vatican, dont l'un des objectifs était de repenser les institutions canoniques, y compris l'institution de la dispense, dans le cadre de la révision du Code de droit canonique de 1917.

Résolument et en vue du salut, la dispense sert de palliatif à l'incapacité ou à l'impossibilité pour certaines personnes ou certaines communautés d'observer la loi ; la dispense étant considérée comme ne supprimant pas la loi elle-même mais ses effets juridiques pour la ou les personnes dispensées. Autant le crédit d'un système juridique est en lien avec le caractère coercitif de ses normes, autant sa survie dépend de sa souplesse, évitant ainsi des situations juridiquement insurmontables.

L'institution de la dispense s'adresse d'abord à ceux qui ont la charge de veiller à l'application de la loi canonique et aux pasteurs qui travaillent pour le soin des âmes. Elle est, comme dit auparavant, à mi-chemin entre l'observance stricte de la rigueur de la loi canonique et son adoucissement, et cela en vue du salut des âmes, bien suprême. Il faut donc voir, en matière de dispense, un trinôme qui serait l'observance de la rigueur de la loi

canonique, la dispense et le salut des âmes. L'application de la logique mathématique ici n'est pas malencontreuse. Elle rend bien compte du processus de l'acte de dispenser. Ce processus commence par l'observation d'une loi dont la rigueur pose problème pour telle ou telle situation. Cette observation se fonde sur la nature de la loi en présence, son importance dans le système juridique, son degré de coercition. L'autorité canonique peut estimer que l'application de la rigueur d'une telle loi peut constituer un frein ou un obstacle dans l'accomplissement individuel ou communautaire. Une dispense peut être accordée, tenant compte de toutes les exigences canoniques et morales, des circonstances de temps et de lieu. La dispense procure donc le bien spirituel qui, si la rigueur de cette loi était observée, manquerait aux fidèles. La dispense, par le biais de ce bien spirituel, ouvre les voies du salut des âmes.

**Conclusion du sixième chapitre.**

Ce sixième chapitre s'était assigné comme but d'analyser les éléments de la moralité de la dispense canonique. Ces éléments, avions-nous pensé, contribuent au discernement de l'acte de la dispense. Rappelons que cette réflexion a été conduite en deux moments. Elle a porté, premièrement, sur ce que nous avons appelé : les principes de la moralité de la dispense canonique, c'est-à-dire la loi canonique comme loi de la communion ecclésiale et de la charité chrétienne. Le deuxième moment était celui qui a concerné les expressions de ces principes dans la législation ecclésiastique et dans la vie de l'Église. Nous avons ainsi, dans ce deuxième moment, abordé les questions de la dispense comme institution canonique de guérison et institution du salut des âmes.

Considérés dans leur généralité, les éléments de la moralité évoqués dans ce sixième chapitre participent au discernement de l'autorité canonique à qui revient la tâche d'accorder une dispense. Les analyses de ce chapitre nous ont conduits à réfléchir, sur base des textes du magistère, à la nature du droit canonique. Il nous est apparu à cet effet que le droit canonique, tout en ayant les caractéristiques d'un droit, se révèle être, conformément à la nature spécifique de la communauté pour laquelle il a été promulgué, un droit de nature spirituelle, une expression de la communion, un droit de charité, un instrument spécifique de l'action de l'Esprit du Christ, un instrument de la grâce. Il se révèle aussi un droit au service de la paix ecclésiale et un des moyens pastoraux dont l'Église se sert pour conduire les hommes au salut. Nous étions ainsi amené à écarter toute tendance contraire à cette nature propre au droit canonique. Dans les limites de nos préoccupations, nous avions en outre attiré l'attention sur le phénomène de la juridisation de la loi canonique, c'est-à-dire le juridisme ou le formalisme juridique. Le laxisme dans l'application de la loi étant considéré comme leur contraire.

Le juridisme et le laxisme sont deux extrêmes à éviter. Ils conduisent très souvent à ne considérer la loi que pour elle-même, ignorant les circonstances de temps et de lieux de ceux pour qui elle a été promulguée. Ainsi, à travers les allocutions des Pontifes romains, Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II, nous avons tenté une analyse pour une bonne appréhension de la signification de la loi canonique qui permet d'éviter ces tendances au juridisme et au laxisme.

Nous avons ensuite évoqué l'un des principes de la révision du Code de droit canonique de 1917. C'est le troisième principe dans l'ordre donné par la Constitution *Sacrae disciplinae legis* de Jean-Paul II. Ce principe a servi de guide dans l'analyse des éléments de la moralité de la dispense canonique. Ces éléments s'articulaient essentiellement autour des notions de charité, de tempérance, d'humanité, de modération, d'exhortation et de persuasion, de justice et d'équité. Sans être des catégories uniquement morales, ces notions contribuent à l'analyse d'un cas en présence et pour lequel une dispense a été sollicitée ou pour lequel elle peut être accordée. L'analyse proposée les a mises en rapport avec la dispense canonique. Le discernement qui précède l'acte de la dispense ne peut pas ne pas en tenir compte. La Charité, la Tempérance, l'Humanité et la Modération sont donc parties intégrantes du droit de manière générale et de la dispense canonique en particulier.

À la suite de ces notions de moralité de la dispense, nous étions amenés à relire le Code de droit canonique de 1983 dans le but de découvrir, à travers son style de rédaction, les différentes expressions pouvant aider à apprécier une loi et à en proposer une juste interprétation. Ces expressions aident en principe à comprendre la loi pour laquelle l'autorité dispense. Parlant du style de souplesse du Code, nous avons trouvé nécessaire d'inscrire la dispense dans un vaste système d'adoucissement de la rigueur de la loi canonique proposé par le législateur. C'est une orientation de réflexion que nous avons jugée possible pour saisir la teneur du concept de dispense dans la législation canonique. C'est une manière plus globale de comprendre le concept de dispense dont la pratique a été sujette à profondes mutations au cours de l'histoire de l'Église, précisément dès l'Antiquité chrétienne.

Les différentes expressions que nous avons pu dégager du style de rédaction du Code sont des souplesses légalement prévues par le législateur. Ces expressions créent, à des degrés divers, des exceptions dans l'application des normes canoniques. C'est dans cette perspective qu'il faut aussi comprendre la nature de la loi canonique qui, comme dit précédemment, est perçue comme loi de la charité qui s'inspire de l'équité chrétienne, de la justice et de la miséricorde divine.

Nous avons répondu à la question du rapport entre les éléments de la moralité et notre objet d'étude, la dispense canonique. Il nous a semblé nécessaire, pour cela, de recourir

aux notions de guérison et de salut des âmes. La guérison canonique est la fin immédiate que vise la dispense canonique. Le mot guérison dont il était question n'a pas le sens que nous lui reconnaissons d'ordinaire, un sens thérapeutique ou thaumaturgique. Il a ici un double sens. D'abord celui de la satisfaction ressentie par le bénéficiaire de la dispense canonique et, ensuite, celui d'une réparation du défaut dans l'application de la loi par suite d'une irrégularité qui empêcherait le sujet de loi de poser un acte juridique. La guérison peut donc agir tant sur les lois inhabilitantes que sur les lois irritantes conformément au canon 10 du *CIC/*1983. Par delà la notion de guérison canonique, la dispense recherche une autre fin médiate.

La deuxième notion à laquelle nous avons eu recours est celle de salut des âmes. Celle-ci est la fin médiate recherchée par toutes les institutions canoniques et donc par la dispense. Il était question de proposer une relecture qui établisse un lien entre le concept de notre étude, la dispense canonique et le but final de la législation canonique, *salus animarum*. Nous avons pris soin de dire que toute action spirituelle et pastorale que propose l'Église s'inscrit dans la perspective du salut des âmes. L'Église propose des voies de salut aux hommes. Le droit canonique est l'une des institutions par laquelle passe ce salut. Il est, comme souligné dans différentes allocutions pontificales, un droit du salut. Cependant, ce droit ne s'inscrit pas seulement dans la logique de l'observance stricte de ses normes. Il est aussi un droit qui propose des souplesses et des dispenses. C'est une condition *sine qua non*, non seulement de sa pertinence, mais aussi de sa raison d'être dans la communauté ecclésiale, une communauté *sui generis*. Une norme canonique qui ne s'inscrit pas dans la perspective de la recherche du bien des fidèles (fin immédiate) et du salut des âmes (fin médiate) risque d'être une norme caduque et donc inutile.

Il faut par ailleurs reconnaître que, dans l'état actuel des études en droit canonique, les notions de guérison et de salut des âmes n'ont pas fait l'objet des recherches suffisamment développées. Quelques études existent à cet effet. Nous avons cité, dans notre argumentation, les articles des professeurs Jean-Paul DURAND et de Laurent VILLEMIN.[1590] Existe aussi dans ce domaine une thèse de doctorat en droit canonique soutenue en 2002 à l'Université de Strasbourg II, Marc Bloch par Joseph BATUEME Ba Kikhela sous le titre : « L'espace

[1590] Voir *AC.*, t. LIV (2012).

normatif du salut, loi suprême de l'Église (à partir du canon 1752 du Code de 1983) ». Cette thèse a été publiée en 2003 avec pour titre « Salut des âmes, loi suprême de l'Église ? (Étude à partir du canon 1752 du Code de 1983) »[1591]. D'aucuns considèrent, peut être à juste titre, que ces notions, guérison et salut des âmes, sont un acquis pour la doctrine canonique. Il serait important de proposer davantage de réflexions sur ces notions dans le domaine du droit canonique depuis la codification de 1983. Plus encore, cette recherche ne peut pas se limiter aux seules normes de la législation canonique en vigueur. Elle doit explorer le domaine de la théologie du droit canonique. Un domaine qui, à notre avis, reste mal connu de nos jours.

[1591] Voir Publication Ma.Cou.Lu Strasbourg, Octobre, 2003. Cf. aussi BATUEME Ba Kikhela, *De Vatican II au canon 768, §1 du Code de 1983 (salut des hommes, salut du monde, salut des âmes),* Mémoire de DEA en Droit canonique, USHS, juin 1996 (Dactyl.).

**Conclusion de la troisième partie.**

Nous nous sommes efforcés dans cette troisième partie de notre étude de nous interroger sur la tradition de la dispense canonique à partir des documents du second concile du Vatican et à partir de ceux qui ont été publiés après ce concile. Dans cette troisième partie aussi, notre propos de recherche a consisté à tenter d'inscrire plus clairement le concept de la dispense canonique dans la tradition de l'Église catholique latine. Vatican II a eu à exercer une influence certaine dans la perception de la notion et de la pratique de la dispense. Nous avions tenté, tout au long de cette partie, de montrer les différents changements que ce concile a introduits en matière des dispenses canoniques. Ces changements sont des réajustements tant dans le domaine des compétences des autorités canoniques en la matière, que dans sa pratique ecclésiale au quotidien. Le principe de subsidiarité étant considéré comme faisant partie de cet *aggiornamento* de la doctrine ecclésiale autour de la dispense voulu par Vatican II.

Pour comprendre ces changements doctrinaux apportés par le second concile du Vatican, nous n'avons pas trouvé mieux que de partir du Décret *Christus Dominus*. Toutes les normes promulguées dans le sillage du concile Vatican II, notamment les Motu proprio des Pontifes romains, ceux de Paul VI, de Jean-Paul II et de Benoît XVI, sont, pour nous, des normes complémentaires à cette doctrine élaborée au Concile Vatican II. Ainsi, à la lumière de ces textes, nous avons proposé une analyse du concept de la dispense et de sa pratique, dans le Code de droit canonique en vigueur. L'effort commencé pour répertorier les différents cas de dispenses rencontrées dans ce Code, croyons-nous, pourrait peut-être servir d'ébauche à un Vade-mecum dans ce domaine.

Cependant, l'analyse de la dispense, pendant et après le second concile du Vatican ne pouvait se ramener au simple respect du cadre légal fixé par les textes législatifs. Outre ce cadre de la légalité de la dispense, les législateurs, Pontife romain et évêque diocésain, font une importante place au discernement canonique, en tant que moment qui précède et accompagne l'acte de dispense. Nous avons proposé les éléments dits de la moralité de la dispense canonique : ils évitent de considérer la loi canonique pour elle-même. Les fins à atteindre dépassent le cadre de la juridicisation. Ces finalités sont le bien des fidèles et le salut des âmes.

# Conclusion générale

Question d'actualité mais aussi de tous les temps, la dispense ecclésiastique est l'une des institutions canoniques qui repondent le mieux à l'adaptation des normes canoniques aux situations historiques et socio-culturelles. Cette question a été posée d'un siècle à l'autre avec diverses motivations. Nous nous sommes donc efforcés, dans cette thèse, de proposer certains aspects de la tradition ecclésiastique et canonique de la dispense dans l'Église catholique latine. L'argumentation que nous avons présentée a été menée en nous référant à certains auteurs de l'époque patristique et médiévale et à la suite des analyses des théologiens, des moralistes, des sociologues, des canonistes et des juristes des temps modernes, puis de l'époque contemporaine.

Cette étude se veut être au service de la science canonistique et des réflexions concernant le gouvernement de l'Église universelle, particulière et locale. Il nous a donc semblé important de situer la dispense dans la tradition de l'Église latine pour en étudier davantage la signification et la pertinence dans la pratique ecclésiale contemporaine. En étant peu à peu structurée à travers les situations historiques durant des siècles et par des configurations socio-historiques diverses depuis l'Antiquité chrétienne, la notion, le statut et la tradition ecclésiastique et canonique relative à la dispense ont été dessinés par l'Église en réponse aux problèmes rencontrés dans le gouvernement des communautés ecclésiales.

Dès les débuts de l'Église, la dispense a souvent suscité déjà des études, sans oublier les recherches dans les autres droits, ceux des pouvoirs temporels dès avant la naissance de l'Église. Nous avons cherché à nous situer en tenant compte de ces vastes réflexions. Alors que l'objet matériel reste le même, c'est-à-dire la dispense canonique, nous trouvons une variante quant aux objets formels. Certains traitent de la dispense dans un domaine défini de la science canonique. D'autres mettent l'accent sur tel ou tel aspect de la dispense. D'autres enfin se contentent d'énumérer les nombreuses dispenses accordées par les Pontifes romains ou par d'autres autorités ecclésiastiques selon les différentes époques de l'histoire de l'Église latine et de l'Église orthodoxe, que nous avons étudiée aussi. Ces différentes perspectives, nécessaires, n'ont pas satisfait notre curiosité. Elles nous ont pourtant donné l'occasion d'entreprendre une démarche scientifique qui considère comme fondamentale la prise en compte des racines étymologiques, historiques, théologiques et canoniques de la notion, du statut de la dispense du droit canonique.

Considérée, à l'époque patristique, comme faisant partie de la condescendance, de la miséricorde et de l'indulgence divine, la dispense ecclésiastique et canonique a souvent été, tout au long de l'histoire de l'Église latine, l'une des préoccupations des autorités ecclésiastiques. L'intérêt dont certains écrits des Pères de l'Église, certains canons des conciles généraux et particuliers auxquels nous avons eu recours, ou encore certaines collections médiévales témoignent pour la notion, le statut et la question revisitée de la dispense, en sont des signes, des indices, des preuves.

La recherche sur la dispense a subi un tournant décisif durant la période de la réforme grégorienne. Pour essayer d'évoquer des auteurs latins dans ce nouveau contexte, nous avons analysé certains de leurs écrits : le *De excommunicatis vitandis, et statutis ecclesiasticis sobrie legendis et Apologeticus* de BERNOLD de Constance, le *Prologue au décret et Panormia* d'YVES de Chartres et le *De consideratione ad Eugenium papam* et le *De Liber de praecepto et dispensatione* de BERNARD de Clairvaux. Cette liste n'est qu'une sélection des plus reconnus parmi beaucoup d'autres ouvrages qui pourraient encore être étudiés dans ce domaine. Ainsi, nous avons fait mention, aussi, d'HINCMAR de Reims et d'ISIDORE de Mercator. Avec ces auteurs médiévaux, ce que nous appelons l'histoire de la canonicité de la dispense commençait à prendre forme.

Les analyses faites de ces collections nous ont finalement montré que le concept de *dispensatio* n'avait pas toujours eu le sens que lui reconnaît le droit canonique latin de 1983. En termes généraux, le concept de *dispensatio* était un moyen pour les canonistes médiévaux de résoudre les contradictions entre les normes de provenances et d'époques diverses. Cette tendance est très marquée chez BERNOLD de Constance. Ce concept sera aussi considéré, selon sa signification étymologique, comme une action charitable qui consiste à recevoir dans la communion de l'Église les hérétiques, les schismatiques et les *lapsi*. Le prologue d'YVES de Chartres s'en fait l'écho. Ce concept de *dispensatio* sera encore l'expression d'une certaine humanité de la part de l'autorité ecclésiastique, en l'occurrence de la part du Pontife romain. C'est ce sens que prend la *dispensatio* dans le *De consideratione ad Eugenium papam* de BERNARD de Clairvaux.

La *traditio canonica* autour de la signification de *dispensatio* ou, mieux, la recherche sur sa canonicité s'est poursuivie, au XII^e^ siècle, avec GRATIEN. Certes, GRATIEN n'annonce pas, en débutant son Décret, un traité sur la dispense canonique. Son objectif affiché n'était pas d'établir des normes relatives à la dispense canonique. Son objectif premier était de faire une collection qui réunirait des textes cohérents de lois et qui serait d'une consultation facile. Et pourtant, dans plusieurs matières qui constituent son Décret, nous découvrons quelques *Distinctions* et *Causes* qui renvoient à la *dispensatio*. Ces *Distinctions* et *Causes* traitent, soit directement, soit indirectement, des questions qui évoquent la dispense canonique. Au fil d'analyses, nous avons ainsi dégagé, dans le Décret de GRATIEN, les éléments qui peuvent aider à esquisser la notion de la canonicité de la dispense. Notre analyse devait se prolonger jusqu'aux commentaires des Décrétistes qui, principalement RUFIN, à partir des thèses du *Decretum gratiani*, définit la dispense en ces termes : «*Est itaque dispensatio, justa causa faciente, ab eo cuius interest, canonici rigoris casualis facta derogatio* »[1592]. Pour RUFIN, il s'agit d'« une dérogation occasionnelle de la rigueur canonique accordée pour une juste cause par celui de qui elle relève ». L'un des avantages de cette définition, c'est qu'elle décrit la dispense en fixant certaines exigences juridiques : que la cause soit juste et que celui qui accorde la dispense soit compétent. Nous pensons ainsi qu'avec le *Decretum gratiani* et les commentaires qui en ont été faits, la *dispensatio* avait acquis un statut canonique, c'est-à-dire qu'elle pouvait être considérée comme une notion pleinement juridique dans le cadre du droit canonique encore en gestation.

L'effort de fixation du statut de la dispense est encore visible dans les collections canoniques de la période post-gratienne, principalement dans celles que les historiens du droit canonique appellent le *Ius novum*, c'est-à-dire la deuxième partie du *Corpus iuris canonici* : le *Liber Extra* de Grégoire IX, le *Liber Sextus* de Boniface VIII, les *Clémentines* de Clément V, les *Extravagantes* de Jean XXII et les *Extravagantes communes*. Il n'était pas possible d'analyser systématiquement ces collections. Notre attention s'est portée surtout sur l'expression de notre notion à l'étude, celle de la *dispensatio*. Nous avons ainsi constaté que ces collections ne définissent plus le terme *dispensatio*. La définition de RUFIN n'apparaissait-

[1592] « Une dérogation occasionnelle de la rigueur canonique accordée pour une juste cause par celui de qui elle relève »

elle pas comme étant déjà suffisante ? Ces collections nous donnent plutôt des situations concrètes auxquelles s'appliquent les dispenses. Nous avons alors vu, dans ces collections, spécialement dans le *Liber Extra* de Grégoire IX, s'affirmer une tendance, celle de redéfinir les compétences des autorités canoniques en matière de dispenses. Les nombreuses décrétales d'Innocent III (1198-1216) et des autres Pontifes romains recueillies par ces collections ont constitué le fond de notre argumentation.

Au XII$^{e}$-XIII$^{e}$ siècle, à partir du pontificat d'Innocent III, s'affirmait par exemple la notion de *plenitudo potestatis*. Celle-ci avait déjà été évoquée, au XI$^{e}$ siècle, par Grégoire VII dans son *Dictatus papae* (1075). Le passage de la primauté d'honneur ou de la primauté traditionnelle du Siège apostolique (IV$^{e}$- V$^{e}$ siècle) à la *plenitudo potestatis* (vers le XI$^{e}$ siècle) a exercé une influence très probable sur la perception de la pratique de la dispense ecclésiastique. En vertu de ce pouvoir plénier sur le spirituel et sur le temporel, les Pontifes romains se réservent plusieurs cas de dispenses, vidant presqu'ainsi, en cette matière, les compétences des évêques dans leurs diocèses respectifs. Avec la *plenitudo potestatis*, le Pontife romain était effectivement en mesure d'être la source suprême de toute la législation ecclésiastique. Le Pape est le maître des canons. Il en assure la sauvegarde et détient la compétence universelle d'en dispenser les effets.

Le pouvoir pontifical plénier et universel et les régimes des réserves instaurés par le Siège de Rome ont été des occasions de plusieurs contestations et controverses au XI$^{e}$-XV$^{e}$ siècle. La plus grande d'entre elles a occasionné, après le Grand schisme d'Occident (1378 à 1417), la tenue des conciles généraux de Constance (1414-1417) et de Bâle (1439). Ces controverses ont été celles autour de l'antiromanisme avec le gallicanisme, l'épiscopalisme et les autres courants qui, avec notamment le but de promouvoir une certaine autonomie vis-à-vis du Siège apostolique, soutiennent, soit les pouvoirs séculiers, les rois et les princes, soit les pouvoirs des évêques dans leurs diocèses respectifs. Ces controverses aboutissent aux expressions, tenues pour déviantes, du conciliarisme. C'est la doctrine selon laquelle le concile général détiendrait le pouvoir législatif dans l'Église universelle, alors que le Pontife romain et les évêques ne garderaient que le pouvoir exécutif. Nous avons pris soin de rappeler que ces courants de contestation n'avaient pas seulement des préoccupations spirituelles mais aussi des visées politiques. Dans les contrées où le gallicanisme, l'épiscopalisme sévissaient,

les pouvoirs des princes étaient soutenus contre l'ingérence du Siège apostolique. Toutes ces théories antiromaines ne peuvent pas ne pas avoir exercé des perturbations dans la perception de la dispense canonique : nous avons interrogé les thèses avancées par certains auteurs, canonistes, théologiens ou juristes gallicans à partir du XIII[e] siècle : Jean QUIDORT ou Jean de Paris (v.1255-1306), Jean GERSON (1363-1429), Pierre d'AILLY (1351-1420). Ces efforts amorcés par ces penseurs de premier plan seront poursuivis par d'autres au XV[e] siècle, jusqu'à la veille de la célébration du premier concile du Vatican : Pierre PITHOU (1539-1596), Jean BÈDE de la Gormandière (1563-1648), Pierre DUPUY (1582-1651), Pierre de MARCA (1594-1662), Guy COQUILLE (1523-1603), Jacques Bénigne BOSSUET (1627-1704), Claude Fleury (1640-1723), Zeger Bernard Van ESPEN (1646-1728), LOUIS de Héricourt (1687-1752/1753), Pierre-Toussaint DURAND de Maillane (1729-1814).

Ces initiatives de limitation du pouvoir romain ont occasionné des efforts de la part du Siège apostolique romain afin de renforcer son pouvoir. En vertu de la primauté traditionnelle et de la *plenitudo potestatis,* le Siège apostolique affirme encore davantage sa primauté de juridiction universelle. Nous avons fait référence à quelques mesures pontificales, des Bulles et des Constitutions pontificales : *Laetentur caeli* du 6 juin 1439 au concile général de Florence (1439-1442), *Ausculta fili* du 5 décembre 1301, *Unam sanctam* du 18 novembre 1302 de Boniface VIII et *Pastor Æternus* du premier concile du Vatican (18 juillet 1870). Cette fort longue situation dans laquelle s'est trouvée l'Église catholique latine est aussi celle constatée à la veille de la première codification canonique, celle de 1917.

Quant à la dispense canonique, elle est conçue, durant cette longue période (1075-1959)[1593], comme une institution qui permettait au Siège apostolique, face au pouvoir séculier, d'affirmer son pouvoir tant sur les questions religieuses que sur les questions temporelles et de maintenir une centralisation romaine ecclésiastique et canonique instaurée après la Réforme protestante et au nom du concile général de Trente par la contre-réforme catholique. D'où les différentes condamnations des thèses gallicanes par certains Papes. C'est le cas des bulles tout au cours de cette fort longue période : *Clericis laicos* du 24 février 1296 et *Ineffabilis amoris* du 20 septembre 1296 de Boniface VIII, *Auctorem fidei* du 28 août 1794

[1593] Du *Dictatus papae* de Grégoire VII à la veille de la convocation par Jean XXIII du concile général et œcuménique Vatican II.

de Pie VI. Et le *Code Pio-bénédictin* (1917) gardera dans certaines de ses normes et institutions les traces de ces différends *extra* et *intra ecclesiam*. Nous trouvons dans ce premier Code latin un grand nombre de canons qui réservaient encore des dispenses au Pontife romain ou aux dicastères de la curie romaine, dans cet esprit semble-t-il essentiellement défensif.

Avec le second concile du Vatican (1962-1965), la question de la dispense canonique prend un relief particulier et sera repensée par les pères conciliaires à la suite de nombreuses demandes issues des conférences épiscopales de tous les continents, des universités et facultés catholiques, des canonistes, des pasteurs et des fidèles. D'ailleurs, compte tenu de l'importance de la question, Paul VI, sans attendre la fin des travaux du concile Vatican II, réajuste la doctrine autour de la dispense canonique conformément aux souhaits déjà exprimés avant et pendant les assises conciliaires. Paul VI publie le 30 novembre 1963 le Motu proprio *Pastorale munus* qui concède certains pouvoirs et privilèges aux évêques et à ceux qui ont la charge des communautés ecclésiales dont le statut est équiparé à l'Église particulière.

La promulgation, le 28 octobre 1965, du Décret conciliaire *Christus dominus* apparaît plus encore, avec le recul du temps, comme une étape structurante de la compréhension de la notion, du statut et de la question à revisiter de la dispense canonique et de sa pratique. Notre attention a été principalement fixée sur le paragraphe 8b de ce Décret conciliaire. Dans le but de rééquilibrer les pouvoirs entre les autorités ecclésiastiques, universelles, locales et particulières, ce paragraphe 8b a accordé à chaque évêque diocésain la faculté de dispenser de la loi générale de l'Église les fidèles sur lesquels il exerce l'autorité, chaque fois qu'à son jugement, cette dispense profitera à leur bien spirituel, restant sauve la réserve spéciale de l'autorité suprême de l'Église. Ce paragraphe, au regard de ce qui a été dit auparavant sur cette très longue période de défensives réciproques, est un ‘‘tournant’’ dans la compréhension théologique, éthique et juridique de la dispense canonique. Ce ‘‘tournant’’ inaugurait une nouvelle période pour la canonicité de la dispense, celle de la redistribution des compétences entre les différentes autorités de la hiérarchie catholique. Ce paragraphe 8b a apporté une réponse à une question théologique et juridique longtemps débattue, celle de savoir, *ad intra ecclesiam*, si les évêques pouvaient dispenser de la loi universelle de l'Église.

Cette évolution dès ce paragraphe 8b quant à la question de la dispense canonique a, avions-nous dit, sans doute bénéficié, avec d'autres questions d'Église, de la doctrine repensée par le second concile du Vatican sur l'ecclésiologie, sur la théologie de l'épiscopat, sur la revalorisation de l'Église locale et de l'évêque diocésain au sein de l'Église universelle. Le paragraphe 8a de ce même Décret conciliaire, *Christus dominus,* avait déjà donné le fondement de cette perception nouvelle de la dispense : « les évêques, en tant que successeurs des apôtres, ont de soi, dans les diocèses qui leur sont confiés, tout le pouvoir ordinaire, propre et immédiat, requis pour l'exercice de leur charge pastorale, étant sauf toujours et en toutes choses le pouvoir que le Pontife romain a, en vertu de sa charge, de se réserver des causes ou de les réserver à une autre autorité ».

Pour nous, cette évolution due à Vatican II, sous le pontificat de Paul VI et au début de celui de Jean-Paul II, est aussi favorisée par la prise en compte du principe de subsidiarité, longtemps défendu par l'Église catholique tout entière face au pouvoir étatique. Le principe de subsidiarité qui, à l'origine était un principe de la philosophie sociale, puis de la doctrine sociale de l'Église, ne pouvait pas ne pas suggérer quelques applications au sein de l'Église catholique tout entière elle-même. En cherchant à réfléchir à la signification de ce principe, nous avons dû insister sur les hésitations de l'Église pour son application en son propre sein. D'analyses en analyses, nous avons été amené à constater que, malgré les hésitations de l'Église, le principe de subsidiarité semble avoir été pris en compte dans l'élaboration de la nouvelle vision ecclésiologique de Vatican II, ainsi que dans la redéfinition de la charge pastorale de l'évêque dans son Église locale.

Mais, sur le fond d'une analyse critique, nous avons remarqué que le paragraphe 8b du Décret conciliaire *Christus dominus* n'avait qu'une portée générale. Face à la normative canonique codifiée de 1917 par exemple, du moins pour l'Église catholique latine, ce paragraphe conciliaire de 1965 était d'application incertaine quant à sa mise en œuvre au sein des communautés ecclésiales : son mode opératoire était encore à préciser. Plusieurs documents postconciliaires ont cherché à en préciser le sens et à aménager les termes de la signification de son application dans les Églises locales et particulières en pleine communion avec l'Évêque de Rome. Nous avons signalé quelques documents, ceux notamment qui nous paraissaient concerner davantage notre étude : le Motu proprio *De episcoporum muneribus* du

15 juin 1966, pour l'Église catholique latine et le Motu proprio *De Episcopalis potestatis* du 2 mai 1967 pour les Églises orientales. Bien que n'étant pas au centre de nos préoccupations, pour cette thèse centrée sur l'Église latine, nous avons renvoyé aux textes à caractère canonique qui, jusqu'alors, réglaient institutionnellement la vie des Églises orientales en pleine communion avec l'Évêque de Rome : le Décret *Orientalium Ecclesiarum* du second concile du Vatican, le Motu proprio *Crebrae allatae sunt* du 22 février 1949 sur la discipline du sacrement de mariage pour l'Église orientale, le Motu proprio *Sollicitudinem Nostram* du 6 janvier 1950 sur la procédure dans l'Église Orientale, le Motu proprio *Postquam apostolicis litteris* du 9 février 1952 sur les religieux, les biens temporels, de l'Église, la signification des mots, le Motu proprio *Cleri sanctitati* du 2 février 1957 sur les rites orientaux et les personnes dans les Églises orientales, la Constitution de Benoît XIV (1740-1758), le Motu proprio *Sacramentum paenitentiae* du 1er juin 1741. Ces textes en vigueur dans ces Églises orientales devaient désormais tenir compte de la nouvelle directive du Motu proprio *De Episcopalis potestatis* de 1967.

Les deux Motu proprio postconciliaires de 1966 et de 1967, évoqués plus haut, préparaient en quelque sorte les nouveaux *Codes de droit canonique* qui seront promulgués, quelques années plus tard, en 1983 et 1990 par le pape Jean-Paul II. À propos du Code latin de 1983, nous avons proposé une analyse des canons relatifs à la dispense. Il était d'abord question d'identifier les canons concernant les dispenses qui, anciennement réservées à la seule compétence du Pontife romain, sont accordées de nos jours par les évêques diocésains, par ceux qui ont la charge des communautés ecclésiales dont le statut est assimilé au diocèse et par certains autres Ordinaires selon le droit canonique. Nous avons ensuite fait mention de plusieurs autres canons, concernant divers domaines de la législation canonique, où les dispenses sont de la compétence des conférences épiscopales et des évêques diocésains. Cette analyse nous a finalement amenés à proposer la conclusion suivante : la législation canonique codifiée en 1983 est, en matière de dispenses canoniques, inspirée de l'esprit et des principes de l'aggiornamento tant souhaité par les évêques et les conférences épiscopales, avant, pendant et après la célébration du second concile du Vatican. La législation codifiée en 1983 du droit canonique de la dispense est, nous semble-t-il, le résultat d'un approfondissement des nombreuses questions soulevées par l'ancienne pratique en la matière, où les évêques n'avaient ni les pouvoirs ni les compétences suffisantes pour le gouvernement de leurs Églises

locales respectives, tout en étant et restant en pleine communion hiérarchique avec l'Évêque de Rome.

Par ailleurs, bien qu'en nombre réduit, il était important de signaler les cas pour lesquels les dispenses sont encore réservées, dans la législation canonique depuis 1983, 2001 et 2010, soit au Pontife romain seul, soit à l'un des dicastères de la curie romaine. Ces réserves sont celles répertoriées dans le domaine du droit sacramentaire, du droit des religieux, du droit pénal et du droit procédural. C'est dans ce cadre que nous avons alors évoqué l'Instruction *Normae De gravioribus delictis*. Cette Instruction émane de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Elle a été approuvée par Benoît XVI le 21 mai 2010 et publiée le 15 juillet 2010. Ces normes sont destinées à tous les évêques de l'Église catholique latine et orientale. Elles font suite au Motu proprio de Jean-Paul II, *Sacramentorum sanctitatis tutela* du 30 avril 2001 qui, lui, abrogeait l'instruction *Crimen sollicitationis* du 16 mars 1962. L'Instruction *Normae De gravioribus delictis* dont le but est la protection de la sainteté des sacrements, rappelait les prérogatives et les compétences de la Congrégation pour la Doctrine de la foi au sujet des délits les plus graves. Nous avons ainsi insisté sur les questions très prégnantes à l'époque contemporaine. Ce sont par exemple les questions de mœurs, celles notamment de la pédophilie.

Les notions et principes théologiques, éthiques et canoniques étant établis, les compétences des autorités ecclésiastiques ayant été précisées, restait à évoquer la question revisitée de la dispense comme institution canonique, en la situant dans la perspective des finalités de toutes les institutions canoniques de l'Église catholique tout entière. Cette démarche a été d'un grand intérêt pour une compréhension plus globale de l'institution de la dispense canonique : ce fut la démarche du concile Vatican II, des pontificats postconciliaires.

En effet, comme tout système juridique, le droit canonique a un objectif ou, mieux, une finalité à atteindre. Celle-ci est en rapport avec la nature de l'Église catholique tout entière à laquelle il destine ses normes, une société *sui generis* à caractère spirituel. À notre tour, nous nous sommes posé une double question relative à cette finalité : celle d'abord du droit canonique et celle ensuite de la dispense. Cette démarche justifiait toutes nos analyses sur la canonicité de la notion, du statut, de la question de la dispense, de son éthique, de sa

pratique. Cette démarche contribue à situer l'institution de la dispense dans l'Église, ici l'Église catholique latine.

Étudier la canonicité de la dispense, cela exige de consulter les textes du magistère pontifical, de relire certaines allocutions des Pontifes romains : Paul VI et Jean-Paul II. Nous n'avons pas hésité à remonter encore plus avant dans le temps en nous référant à deux interventions du Pape Pie XII : son discours du 2 octobre 1944 à l'occasion du VIII$^{e}$ centenaire du Décret de Gratien et son allocution du 17 octobre 1953 pour le V$^{e}$ centenaire de l'Université Grégorienne. D'une manière générale, toutes ces allocutions et tous ces discours pontificaux auxquels nous nous sommes référés, situent la nature de la norme canonique dans le contexte de la nature de l'Église catholique tout entière qu'elle a vocation de réglementer, une société *sui generis*. Apparaît une rationalité sur la finalité de la loi canonique. Cette finalité est elle-même une canonicité qui contribue en principe à prévenir les dangers qui guettent tout système juridique sollicité à relâcher une application trop rigoureuse de la loi : le juridisme, le formalisme juridique et le laxisme.

Quant au droit canonique catholique, il n'est pas un corps étranger à l'Église, institution de nature à la fois spirituelle et sociale. Le droit canonique s'inscrit dans le mystère même de l'Église en tant qu'institué par le Christ, Maître et Sauveur. Parce que chrétienne, catholique, évangélique, cette loi canonique est appelée à être une loi de charité et de la miséricorde, comme l'a rappelé le Colloque ‘‘Nature, grâce et droit canonique’’ de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris en novembre 2012.[1594] Cet esprit de la loi canonique s'inspire de la charité du Christ et de la miséricorde divine. C'est pour cette raison d'ailleurs que la législation canonique prévoit plusieurs mécanismes de souplesses. Celles-ci sont faites dans le but de rendre possible la réalisation de cette charité et de cette miséricorde.

Plus en amont encore quant à notre relecture des sources contemporaines préparant une révision de la question de la dispense canonique, notre étude s'est intéressée au troisième principe donné à la commission des Cardinaux chargés de la révision du *Code de droit canonique* de 1917. De ce principe, nous avons dégagé ce que nous appelons les éléments de la moralité de la dispense canonique, c'est-à-dire la charité, la tempérance, l'humanité et la

[1594] Voir *AC.*, t. LIV, 2012.

modération. Ces éléments dits de la moralité s'inscrivent dans la finalité du droit canonique revisité. Plus encore, depuis le processus d'aggiornamento du droit canonique lancé en 1959 par Jean XXIII. Et, depuis la primitive Église, la canonicité et ses ordonnancements institutionnels ont été, certes avec peine en maintes occasions et contextes historiques et culturels, appelés par la finalité du bien des fidèles et celle du salut des âmes. La dispense est donc une institution canonique qui doit contribuer au bien des fidèles et au salut des âmes.

Notre thèse a donc tenté de comprendre une tradition, la tradition canonique et ecclésiastique de la dispense : à l'origine, *l'οἰκονομία* et la *dispensatio* étaient un ensemble de courants spirituels et pratiques qui, déjà au II^e^ siècle, poussaient les autorités ecclésiastiques à adoucir la rigueur des règles de l'Église dans certaines circonstances. Au fil des événements historiques et des réflexions des pasteurs, des philosophes, des théologiens, des canonistes, des moralistes, ce qui n'était que spiritualité et pratique ecclésiale va se révéler être une institution du droit de l'Église avec une tradition qui sera progressivement élaborée quant à sa canonicité, ses questions, ses réformes et sa révision au XX^e^ et XXI^e^ siècle.

De cette longue genèse de la dispense canonique, essayons d'identifier quelques événements significatifs dans sa maturation :

1. La prise en compte complexe et décisive dans l'Église antique de la primauté d'honneur ou de la primauté traditionnelle du Siège apostolique.
2. Certains écrits des pères grecs et latins.
3. Le schisme de 1054 qui est devenu un contexte de mise à l'épreuve nouveau pour l'Église latine qui a dû plus encore se forger elle-même des règles pour identifier sa mission, sa responsabilité, *a fortiori* depuis que la communion avec le Siège patriarcal de Constantinople a été si mise en mal.
4. La doctrine de la *plenitudo potestatis* qui, magnifiée avec le pontificat de Grégoire VII au XI^e^ siècle, prend corps dans les écrits et décrétales précisément d'Innocent III au XIII^e^ siècle.
5. Quelques décrétales des Pontifes romains et de nombreux textes des écrivains latins et grecs recueillis par GRATIEN dans son *Decretum*, vers 1140 déjà.

6. Quelques décrétales pontificales recueillies par Grégoire IX (*Liber Extra extra*), par Boniface VIII (*Liber Extra*), par Clément V (les *Clémentines*), par Jean XXII (les *Extravagantes*).
7. La doctrine sur le conciliarisme au concile de Constance (1414/1415-1418).
8. La doctrine sur la primauté de juridiction universelle pontificale au premier concile du Vatican (1869-1870).
9. L'ecclésiologie et la théologie de l'épiscopat au second concile du Vatican (1962-1965).
10. Les principes de la révision du *Codex iuris canonici* de 1917.
11. Les Motu proprio postconciliaires (1966 et 1967) qui précisent le paragraphe 8b du Décret conciliaire *Christus dominus*.
12. La promulgation du *Codex iuris canonici* de 1983.
13. Les réserves pontificales de 1965-2010.

Il serait prétentieux de croire que cette étude sur la tradition de la notion, du statut et de la question repensée de la dispense que nous venons de présenter s'avère en tout point complète. Les analyses de cette thèse s'inscrivent dans un vaste ensemble d'études qui ont été réalisées avant nous, nous l'avons dit. Cette thèse n'est qu'un maillon de ce programme à vocation de scientificité en canonistique en ce qui a trait à la dispense canonique. Nous avons eu l'occasion, tout au long de nos argumentations, d'identifier des orientations en vue peut-être de recherches ultérieures. Brièvement, nous tentons ici de proposer quelques perspectives que cette thèse pourrait indiquer :

- Nous n'avons cessé de l'affirmer, pendant la période de l'unité entre l'Église catholique latine et le Patriarcat de Constantinople, la dispense était comprise dans son sens surtout théologique plus que canonique, et ce n'est qu'au cours des XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles que les disciplines théologiques et canoniques furent institutionnellement et épistémologiquement plus distinctes. Cette théologie s'inspirait, dans une large mesure de la christologie des pères de l'Église. Avec la réforme grégorienne et l'unification du corpus des normes canoniques, l'Église latine a dû privilégier une canonicité qui va devoir respecter de plus en plus une

rationalité de sciences juridiques. Sa dimension théologale n'a-t-elle pas été reléguée au profit d'une certaine juridicité ? Et pourtant, la dimension théologale est demeurée constitutive de la compréhension ecclésiale de l'institution de la dispense canonique. Miséricorde et justice restent toujours nécessaires ; l'adoucissement *ad casum* et *ad intuitu personæ* de la rigueur de la loi canonique ne peut pas être seulement théologique ; cet adoucissement intéresse aussi le domaine du droit canonique fondamental. Cela dit, la dispense ne sera probablement efficiente du point de vue canonique que si elle demeure une procédure d'aide philanthropique qui s'inspire de la condescendance divine, de la charité et de la miséricorde chrétienne.

- Plusieurs perspectives peuvent intéresser les historiens du droit canonique. Nous avons cité, dans les limites de notre étude, quelques auteurs latins qui, avant GRATIEN, ont tenté de s'intéresser, plus ou moins directement, au concept de dispense : BERNOLD de Constance, YVES de Chartres, BERNARD de Clairvaux. Une étude sur le plan de l'histoire du droit canonique pourrait être centrée sur la contribution importante de ces auteurs et d'autres encore que nous n'avons pas spécialement cités, ceux de l'époque médiévale, avant la collection de GRATIEN : rationalités spirituelles et juridiques cherchent à s'articuler dans une perspective plus cohérente et plus unifiée.
- Nous avions pour notre part, dans la troisième partie de cette thèse, répertorié les canons du *Code de droit canonique* de 1983 qui accordent de plus larges compétences aux évêques diocésains et aux autres ordinaires en matière de dispenses des lois canoniques. Chacun de ces canons a une canonicité déterminée qui s'enracine dans l'histoire de l'Église. Ces canons peuvent susciter des normes particulières pour les Églises locales et particulières.[1595] Plusieurs conférences épiscopales n'ont pas encore élaboré de droits particuliers. Les canons auxquels nous avons renvoyé pourraient

[1595] Voir sur cette perspective de recherche : Jean-René KIEDI Kionga, « Les enjeux canoniques d'une législation particulière. Cas des Églises locales d'Afrique », *RASM*, n° 20-21, juin- décembre 2005, p. 65-97

servir pour concevoir, outre des droits particuliers, un vadémécum traitant des modalités concernant les dispenses canoniques.

- Pouvons-nous souhaiter que le cursus des études en droit canonique explicite la dimension de l'éthique de la normativité canonique ? Le droit canonique est un droit de conscience. Incontournable est la rencontre entre le droit canonique et la morale : une tâche pour chaque juridicité en principe.
- Nous avons rappelé que la dispense canonique est à comprendre au sein de la perspective globale des finalités du droit canonique : le bien des fidèles et le salut des âmes. Ces notions de finalités médiate et immédiate du droit de l'Église fondent la canonicité et, par excellence, fondent la canonicité de la dispense, ici latine. Elles sont pour les canonistes un ferment de la tradition théologique et canonique. Le dernier canon 1752 du *Code de droit canonique* de 1983 en est le signe. Nous voyons là un vaste domaine de recherche à poursuivre pour les canonistes.

Il convient aussi de noter que cette liste de suggestions de questions susceptibles d'être soumises à des études et analyses plus approfondies ne peut être considérée comme exhaustive. Peuvent s'ajouter à cette liste d'autres questions notamment celles que d'aucuns concevront eux-mêmes à la lecture de notre thèse.

# Sources et bibliographie

# I. Sources

## I.A. Sources normatives

### I.A.1. – Actes pontificaux

***Innocent I^er^ (401-417)***

*Lettre du Pape Innocent I^er^ à Decentius de Gubbio, 19 mars 416*, traduction de Robert CABIÉ, Louvain, 1973, 70 p.

***Grégoire VII (1073-1085)***

« Dictatus Papae », dans *Monumenta Germaiæ Historica, Epistolae selectæ*, t. II, Fasciculus I. *Gregorii VII Registrum*, Caspar (Erich) (éd.), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920, p. 202-208.

***Innocent III (1198-1216)***

*Die register Innocenz III. 1. Pontifikatsjahr, 1198/99*, HAGENADER, Othmar, Anton HAIDACHER (éd.), Graz – Wien - Köln, 1964, 92 p.

***Benoît XIV (1740-1758)***

Benoît XIV, *ConstitutioDemandatam coelitus* du 24 décembre 1743, dans *Magnum bullarium romanum*, Volumen I Benedictus XIV, Roma, 1845, p. 328-334.

Benoît XIV, Lettre apostolique *Romana Ecclesia* du 5 octobre 1752, dans *Magnum bullarium romanum*, t. IV, Roma, 1758, p. 17-21.

***Pie IX (1846-1878)***

Pie IX, « Allocution au consistoire du 15 mars 1875 », dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum*, 31^e^ éd. Barcinone – Friburgi – Romae, Herder, 1960, n° 3112-3117.

Pie IX, « Lettre apostolique ‘‘*Mirabilis illa constantia’’ ad Episcopos Germaniae* du 12 mars 1875 », dans Henrici DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum*, 31^e^ éd. Barcinone – Friburgi – Romae, Herder, 1960, n° 3117.

Pie IX, « Lettre *In suprema Petri Apostoli Sede* du 6 janvier 1848 sur les Églises orthodoxes et l’unité de l’Église », dans *Pii IXPontificis maximi Acta*, Part. I, vol. I, Roma, Tipografia Vaticana, 1854, p. 78-91.

***Léon XIII (1878-1903)***

Léon XIII, « *Epist. Officio sanctissimo* » [22 décembre 1887], *ASS.*, t. XX, 1887, p. 257-271.

Léon XIII, « *Epist. Et sane* » [17 décembre 1888], *ASS.*, t. XXI, 1888, p. 321-323.

Léon XIII, « Encyclique *Rerum novarum* » [15 mai 1891], sur la condition des ouvriers, *ASS.*, t. XXIII, 1890-1891, p. 641-670 ; traduction française dans *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, brefs, etc., traduction française avec texte latin en regard*, Paris, A. Roger et Chernovitz, t. III, s. d., p. 18-71. [Reproduit par la Bibliothèque Saint-Libère, 2010]

Léon XIII, « Lettre apostolique *Orientalium dignitas* » [30 novembre 1894], sur le maintien et la conservation de la discipline des Orientaux, *ASS.*, t. XXVII, 1894-1895, p. 257-264.

Léon XIII, « Encyclique *Satis cognitum* » [29 juin 1896], *ASS.*, t. XXVIII, 1895-1896, p. 708-739.

***Benoît XV (1914-1922)***

Benoît XV, Motu proprio *Orientis catholici*, 15 octobre1917, *AAS.*, t. IX/1 (1917), p. 531-533.

***Pie XI (1922-1939)***

Pie XI, « Encyclique *Rerum orientalium*, 8 septembre 1928 », *AAS.*, t. XX, 1928, p. 277-288.

Pie XI, « Encyclique *Quadragesimo anno* du 15 mai 1931 », *AAS.*, t. XXIII, 1931, p. 177-228.

***Pie XII (1939-1958)***

*Actes de S. S. Pie XII. Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions, Actes des Dicastères*, texte latin avec traduction française, t. VII, Maison de la Bonne Presse, reproduit par reproduit par la Bibliothèque Saint Libère, 2011, p. 89-177.

*Documents Pontificaux de sa Sainteté Pie XII 1941*, DELACROIX, Simon (dir.), Saint-Maurice [Suisse], Éd. Saint-Augustin, 1962, 407 p.

Pie XII, « Radio-message du 1er juin 1941, pour le Cinquantenaire de l'Encyclique *Rerum novarum* », *AAS.*, t. VIII, 1941, p. 195-205.

Pie XII, *Encyclique Mystici Corporis Christii sur le Corps Mystique du Christ du 29 juin 1943, AAS.*, t. XXXV, 20 juillet 1943, p. 193-249.

Pie XII, « Allocution du 2 octobre 1944 », *AAS.*, t. XXXVI, 1944, p. 288.

Pie XII, « Allocution aux nouveaux cardinaux du 20 février 1946 », *D C*., n°960, 1946, col. 173.

Pie XII, « Allocution aux jeunes de l'Action Catholique des diocèses d'Italie réunis à Romele 12 septembre 1948 », *A.A.S.*, vol. XL, 1948, p. 412 ; *DC*, t. XLV, n° 1029,7 novembre 1948, col. 1417.

Pie XII, « Motu proprio *Crebrae allatae sunt* du 22 février 1949 sur la discipline du sacrement de mariage pour l'Eglise orientale », *AAS.*, t. XXXI, 1949, p. 89-117.

Pie XII, « Motu proprio *Sollicitudinem Nostram* du 6 janvier 1950 sur la procédure dans l'Église Orientale », *AAS.*, t. XLII, 1950, p. 5-120.

Pie XII, « Motu proprio *Postquam apostolicis litteris* du 9 février 1952 sur les religieux, les biens temporels, de l'Eglise, la signification des mots », *AAS.*, t. XLIV, 1952, p. 65-150.

Pie XII, « Discours du 22 avril 1952 pour le VIII$^{e}$ centenaire du Décret de Gratien », *DC.*, t. XLIX, n° 1122, 1$^{er}$ juin 1952, col. 640-648.

PieXII, « Discours Ciriesce aux juristes catholiques italiens du 6 décembre 1953 », dans *La liberté religieuse*, Solesmes, 1989, p. 247-249.

Pie XII, « Allocution du 17 octobre 1953 pour le V$^{e}$ centenaire de la Grégorienne », *DC.*, t. LI, n° 1166,7 février 1954, p. 153-160.

Pie XII, « Allocution du 3 juin 1956au tribunal de la sacrée Rote romaine », *DC*., t. LIII, n° 1229, 8 juillet 1956, col. 844-845.

Pie XII, « Encyclique *Fidei Donum* du 21 avril 1957 », *AAS.*, t. XLIX, 1957, p. 225-248 ; *DC.*, t. LIV, n° 1251,12 mai 1957, col. 581-596.

Pie XII, « Discours au II$^{e}$ Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs des 5-13 octobre 1957 », *AAS.*, t. XXXIX, 1957, p. 927 ; *DC.*, t. LIV, n°1264, 10 novembre 1957, col. 1417.

***Jean XXIII (1958-1963)***

Jean XXIII, *Encyclique « Mater et Magistra* 15 mai 1961, *AAS.*, t. LIII, 1961, p.401-464 ; *DC*., n° 1551, 16 novembre 1969, col. 1015-1016.

Jean XXIII, *Encyclique Pacem in terris* du 11 avril 1963 sur la paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, justice, la charité, la liberté du 11 avril 1963, *AAS.*, t. LV, 1963, p. 257-304 ; *D.C.* t. LX, n° 1398, 24 avril 1963, col. 513-544.

***Paul VI (1963-1978)***

Paul VI, « Motu Proprio *Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965 », *AAS.*, t. LVII (1965), p. 775-780 ; *DC.*, t. LXII, n° 1456, 3 octobre1965, col. 1663-1668.

Paul VI, « Allocution du 20 novembre 1965 aux membres et consulteurs de la Commission pour la révision du Code de droit canon », *DC.*, t. LXII, n° 1461, 19 décembre 1965, col. 2139-2144.

Paul VI, « Motu proprio *Pastorale munus* du 30 novembre 1963 », *DC.*, t. LXI, n°1415, 5 janvier 1964, col. 10-14.

Paul VI, « Motu proprio *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966 », *DC.*, t. LXIII, n°1475, 17 juillet 1966, col. 1249-1254.

Paul VI, « Motu proprio *Ecclesiæ Sanctæ* du 6 août 1966 », *AAS.*, t. LVIII, 1966, p. 757-787 ; *DC.*, t. LXII, n°1477, 4 septembre 1966, col. 1441-1470.

Paul VI, « Allocution du 17 octobre 1966 », *AAS.*, t. LVIII, 1966, p. 799-802.

Paul VI, « Motu proprio *De episcopalis potestatis* du 2 mai 1967 », *AAS.*, t. LIX, 1967, p. 385-390 ; *DC.*, t. LXIV, n°1495, 4 juin 1967, col. 985-988.

Paul VI, « Allocution du 12 février 1968au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXV, n° 1513, 17 mars 1968, col. 488-494.

Paul VI, « Allocution du 25 mai 1968 au Congrès international des canonistes », *DC.*, t. LXV, n° 1519, 23 juin 1968, col. 1060-1064.

Paul VI, « Constitution apostolique *Pontificalis romani* du 18 juin 1968 par laquelle le Pontife romain promulgue les nouveaux rites pour l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques », *AAS.*, t. LX, 1968, p. 370-371 ; *DC.*, t. LXV, n° 1520, 7 juillet 1968, col. 1165-1170.

Paul VI, « Discours d'ouverture de la session extraordinaire du Synode des évêques du 11 au 29 octobre 1969 sur le thème : Coopération entre le Saint-Siège et les conférences épiscopales », *DC.*, t. LXVI, n° 1550, 2 novembre 1969, p. 957-959.

Paul VI, « Allocution avant la clôture officielle du Synode extraordinaire des évêques, le 27 octobre 1969 », *AAS.*, t. LXI, 1969, p. 726-730 ; *DC.*, t. LXVI, n° 1551, 16 novembre 1969, p.1011-1012.

Paul VI, « Allocution du 19 janvier 1970 au Congrès international de droit canonique », *DC.*, t. LXVII, n°1557, 15 février 1970, p. 155-157.

Paul VI, « Allocution du 28 janvier 1971 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXVIII, n°1580, 21 février 1971, p. 152-155.

Paul VI, « Allocution aux conférences européennes du 25 mars 1971 », *AAS*., t. LXIII, 30 avril 1971, p. 292-294.

Paul VI, « Encyclique *Octogesima Adveniens* du 14 mai 1971 », *AAS*., t. LXIII, 30 juin 1971, p. 418-419.

Paul VI, « Allocution du 28 janvier 1972 au tribunal de la Rote romaine », *DC*., t. LXIX, n° 1603, 20 février 1972, p. 158-160.

Paul VI, « Allocution du 8 février 1973au tribunal de la Rote romaine », *DC*., t. LXX, n° 1627, 4 mars 1973, p. 204-207.

Paul VI, « Allocution du 17 septembre1973 au Congrès international de droit canonique », *DC*., t. LXX, n° 1973, 7 octobre1973, p. 801-804.

Paul VI, « Discours du 14 décembre 1973 aux participants à la troisième session d'aggiornamento canonique », *DC*., t. LXXI, n° 1646, 20 janvier 1974, p. 56-57.

Paul VI, « Allocution du 4 février 1977 au tribunal de la Rote romaine », *DC*., t. LXXIV, n° 1715, 6 mars 1977, p. 206-209.

Paul VI, « Allocution du 19 février 1977 au Congrès international de droit canonique », *DC*., t. LXXIV, n° 1716, 20 mars 1977, p. 251-253.

Paul VI, *Allocutiones de Iure canonico*, sous la direction de Jean BEYER, Pontificia Universitas Gregoriana, Cursus Renovationis Canonicae, Rome, 1980, 200 p.

***Jean Paul II (1978-2005)***

Jean-Paul II, « Allocution du 17 février 1979 au tribunal de la Rote», *DC*., T. XXVI, n°1761 (1er avril 1979), p. 324-326.

Jean- Paul II, « Lettre à tous les évêques de l'Église à l'occasion du Jeudi Saint, 8 avril 1979 », *DC*., t. LXXVI, n°1762 (15 avril 1979), 352-360.

Jean-Paul II, « Discours du 13 octobre 1980 aux participants du Congrès international de droit canonique», *DC*., t. LXXVII, n°1796 (23 novembre 1980), p. 1033-1035.

Jean-Paul II, « Constitution Apostolique *Sacræ disciplinæ leges* », *OssRom*., 27 janvier 1983 ; *DC*, t. LXXX, n°1847 (1983), p. 244-247.

Jean-Paul II, « Discours du 3 février 1983 à la présentation solennelle du Code de droit canonique », *DC*., t LXXX, n°1847 (6 mars 1983), p.247-250.

Jean-Paul II, « Discours du 26 février 1983aux juges du tribunal de la Rote romaine », *DC*., t. LXXX, n°1849 (3 avril 1983), p. 342-343.

Jean-Paul II, « Discours à la curie romaine du 28 juin 1986 », *DC*., t. LXXXVIII, n°1923 (10-24 août 1986), p. 765-769.

Jean-Paul II, « Constitution apostolique*Pastor Bonus* du 25 juin 1988 », *DC.*, t. LXXXV, n°1969, 1988, p. 897-912 ; 972-983.

Jean-Paul II, « Discours du 18 janvier 1990 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. LXXXVII, n°2003 (1er avril 1990), p. 336-338.

Jean-Paul II, « Encyclique *Centesimus annus* du 1er mai 1991 », *DC.*, t. LXXXVIII, n°2029 (2 juin 1991), p. 518-550.

Jean-Paul II, « Discours du 30 janvier 1993 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XC, n°2067 (7 mars 1993), p. 203-205.

Jean-Paul II, « Allocution au Symposium international de droit canonique du 19 au 24 avril 1993 », *DC.*, t. XC, n°2074 (20 juin 1993), p. 552-554.

Jean-Paul II, « Discours du 28 janvier 1994 au tribunal de la Rote romaine », *DC.*, t. XCI, n°2089 (6 mars 1994), p. 205-207.

Jean-Paul II, « Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* du 30 avril 2001 », *AAS.*, t. XCIII (2001), p. 737-739.

Jean-Paul II, « Exhortation postsynodale *Pastores Gregis* », *AAS.*, t. XCVI (3 décembre 2004), p. 826- 924 ; *DC.*, n° 2302 (7 décembre 2003), p. 1001-1061.

***Benoît XVI (2005-[2013])***

Benoît XVI, Motu proprio *Omnium in mentem* du 26 octobre 2009, *OssRom.* du 16 décembre 2009 pour le texte original latin et la traduction française dans *DC.*, n°2444 (18 avril 2010), p. 362-363.

**I.A.2. – Actes conciliaires**

*Actes et décrets du Conciliediocésain de Pistoie de l'an 1786*, DUPAC DE BELLEGARDE, Gabriel (éd.), t. I, Paris, Chez Atton Bracali, 1789, 678 p.

*Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Appendix voluminis II, Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt, Pars I-II, Vaticano, cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, 1961.

*Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Volumen II consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars I-IV, Vaticano, cura et Studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, 1960.

*Acta et documenta concilio œcumenico Vaticano II apparando,* Series I (Antepraeparatoria), Volumen II consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII-VIII, Vaticano,

cura et Studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, 1961.

*Concile œcuménique Vatican II. Constitution, Décrets, Déclarations, Messages. Texte français et latin. Tables bibliques et analytique et index des sources,* Paris, Éd. du Centurion, 1967.

GUYOT, Marie-Théodore, *La somme des conciles généraux et particuliers*, édition revue par le Directeur des *Analecta juris pontificii*, t. II, Paris, Victor Palmé, 1868, 833 p.

JOANNOU, Périclès-Pierre, *Fonti. Discipline générale antique. Les canons des Conciles œcuméniques (II^e^ –IX^e^ siècles),* Fonti fascicolo IX, t. I/1, Pontificia Commissione Per La Redazione Del Codice Di Diritto Canonico Orientale, éd.), Roma, Tipografia Italo-Orientale« S. Nilo », 1962, 342 p.

JOANNOU, Périclès-Pierre, *Discipline générale antique (IV^e^-IX^e^ siècles). Les canons des synodes Particuliers,* Fonti fascicolo IX, t. I/2, Pontificia Commissione per la Redazione del Codifice di Diritto Canonico Orientale, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », 1962, 549 p.

MANSI, Jean Dominique, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1903-1927 (Plusieurs vol.).

*Synode extraordinaire, célébration de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

**I.A.3. – Actes des congrégations romaines**

Congrégation pour la Doctrine de la foi, « Instruction *Matrimonii sacramentum* du 18 mars 1966 sur les mariages mixtes », *AAS.*, t. LVIII, 1966, p. 235-239 ; *DC.*, t. LXII, n° 1468, 3 avril 1966, p. 577-584.

Congrégation pour la Doctrine de la foi, « Instruction *libertatis conscientia* sur la liberté chrétienne et la libération du 22 mars 1986 », *AAS.*, t. LXXIX, 5 mai 1987, n°73, p. 586 ; *DC.*, t. LXXXIII, n°1916, 1986, n° 73, p. 398.

Congrégation pour la Doctrine de la foi, « *Normae De gravioribus delictis* du 21 mai 2010 », *AAS.*, t. CII, juillet 2010, p. 419-430.

Congrégation pour les évêques, *Directoire des évêques en leur ministère pastoral, Ecclesiae Imago,* publié par le service des éditions de la Conférence Catholique Canadienne, Ottawa, Canada, 1974, 150 p.

Congrégation pour les évêques, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques, Apostolorum successores*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 317 p.

Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 2 avril 2004, Paris, Éd. du Cerf, 2004, 540 p.

**I.A.4. – Autres sources normatives**

*Catéchisme de l'Église catholique abrégé*, Paris, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, 2005, 290 p.

*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion-Cerf-Fleurus-Mame, 1998, 676 p.

*Code de droit canonique bilingue annoté*, 2e édition révisée et mise à jour sous la direction d'Ernest CAPARROS, Michel THÉRIAULT, Jean THORN, Wilson &Lafleur Itée, Montréal, 1999.

*Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Roma, Libreria editrice vaticana, 1989.

*Corpus Iuris Civilis. Volumen primum. Institutiones. Digesta.*, Berlin, Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1954, 957 p.

*Corpus Iuris Civilis. Volumen secundum. Codex Iustinianus,* Berlin, Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1954, 513 p.

*Corpus Iuris Civilis.Volumen tertium, Novellae,* Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1954, 813 p.

*Corpus Iuris Canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, FRIEDBERG, Emile (éd.), Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879 [Reprint Graz Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959], 1464 col.

*Corpus iuris canonici*, II. *Decretalium collectiones: Decretales Gregorii P. IX, Liber Sextus Decretalium, Bonifacii P. VIII, Clementis P. V. constitutiones, Extravagantes tum Viginti Ioannis P. XXII, tum communes*, FRIEDBERG, Émile (éd.), Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1881 [Reprint Graz Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1959], 1339 col.

*Codicis Iuris Canonici Fontes*, GASPARRI, Petrus – SERÉDI, Iustiniani (éd.), Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1938 [9 vol.].

GASPARRI, Petrus, *Codex Iuris Canonici. Praefatione, Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, 777 p.

GERNOVNIK, Francis, *Indices ad Corpus Iuris Canonici*, Editio altera a Michaële THÉIAULT, recognita, Ottavae, Facultas Iuris Canonici, Universitas Sancti Pauli, 2000, 497 p.

HINSCHIUS, Paulus, *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Ex officina Bernhardi TAUCHNITZ, Lipsiae, 1863.

JAFFÉ, Philip, *Regesta Pontificum Romanorum, ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum*, 2e éd., t. I, Lipsiae, 1885.

JAMET de la Guessière, François – MICHEL du Chemin, *Journal des principales audiences du parlement, avec les arrêts qui y ont été rendus et plusieurs questions et règlements,* Paris, Cie des Libraires associés, 1757, 923 p.

## I.B. Sources théologiques et doctrinales

### I.B.1 – Antiquité

*À Diognète*, introduction, édition critique, traduction et commentaire d'Henri-Irénée MARROU, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 33bis), 1997, 295 p.

AMBROISE, *Commentarius in Cantica Canticorum*, *PL.*, t. XV, col. 1851-1962.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 4e éd., nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jean TRICOT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 539 p.

ARISTOTE, *Politique*, nouvelle traduction par Jules TRICOT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995, 595 p.

ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric DUFOUR, Paris, Gallimard, 1998, 297 p.

ATHANASE d'Alexandrie, *Oratio de Incarnatione verbi, P.G.*, t. XXV, col. 95-198.

ATHANASE d'Alexandrie, *Traité sur l'incarnation du Verbe*, introduction, texte critique, traduction de Charles KANNENGIESSER, Paris, Éd. du Cerf, (coll. *SC* ; 199), 1973, 47 p.

ATHANASE d'Alexandrie, *Apologie contre les Ariens, PG.*, t. XXV, col. 239-410.

ATHANASE d'Alexandrie, *Les trois discours contre les Ariens,* traduction et notes d'Adelin ROUSSEAU et René LAFONTAINE, Bruxelles, éd. Lessius, 2004, 516 p.

ATHANASE d'Alexandrie, *Traité contre les Païens*, introduction, traduction et notes de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Cerf (coll. *SC.* ; 18), 1947.

AUGUSTIN, *Commentaire de la première épitre de saint Jean*, introduction, traduction et notes de Paul AGAËSSE, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 75), 1961.

AUGUSTIN, *De correctione Donatistarum liber*, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. V, traduction de PERONNE, VINCENT, ÉCALLE, CHARPENTIER et BARREAU, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1870, p. 547-579.

AUGUSTIN, *Lettre 175*, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. V, traduction de PERONE, VINCENT, ÉCALLE, CHARPENTIER et BARREAU, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1870, p. 505-510.

AUGUSTIN, *Lettre à Marcellin*, dans *Œuvres complètes*, t. V, traduction de PERONNE, VINCENT, ÉCALLE, CHARPENTIER et BARREAU, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1870, p. 187-191.

AUGUSTIN, *Sermon 131*,dans *Opera omnia*, t. V,Pars prior, Parisiis, Bibliopolias, 1837, col. 923-930.

CICÉRON, *De la République. Des lois*, traduction et notes par Charles APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion, 1985, 250 p.

CICÉRON, *De natura deorum*, traduction nouvelle avec notices et notes par Charles APPUHN, Paris, Librairie Garnier Frères, 1935, 424 p.

CICERON, *De republica*, texte traduit par Esther BRÉGUET, Paris, Gallimard, 1994, 260 p.

CICERON, *Œuvres complètes* : *Des Lois*, traduction nouvelle par M.J.P. CHARPENTIER. Discours au Peuple, Nouvelle traduction par M. J. MANGEART, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1835.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Pédagogue I, PG.*, t. VIII ; autre éd. avec introduction et notes d'Henri-Irénée MARROU et traduction de Marguerite HARL, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 70), 1960, 298 p.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromate VII, PG.*, t. IX, col. 401-558.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates I*, introduction de Claude MONDÉSERT et traduction de Marcel CASTER, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 30), 1951, 180 p.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates II*, introduction de Pierre Thomas CAMELOT et traduction de Claude MONDÉSERT, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 38), 1954, 146 p.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates IV*, traduction de Claude MONDÉSERT, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 463), 2001, 368 p.

CLÉMENT de Rome, *Homélie 20, PG.*, t. II, col. 447-468.

CYPRIEN, *Correspondance*, t. II, texte établi et traduit par le chanoine BAYARD, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1961, 328 p.

CYPRIEN, *L'unité de l'Église*, introduction de Paolo SINISCALCO et Paul MATTEI, traduction de Michel POIRIER, Paris, Éd. du Cerf, 2006, 334 p.

CYPRIEN, *Liber de unitate ecclesiae, PL.*,t. IV, col. 493-519.

CYRILLE d'Alexandrie, *Homélie pascale, P.G.,* t. LXXVII, col. 970-982.

CYRILLE d'Alexandrie, *Lettre 76, P.G.,* t. LXXVII, col. 352-360.

CYRILLE d'Alexandrie, *Sur la Trinité, P.G.,* t. LXXVII; autre éd. traduction de Georges Matthieu de DURANT, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 231), 1976.

CYRILLE d'Alexandrie, *Thesaurus, P.G.,* t. LXXV, col. 23-656.

ÉPIPHANE, *Adversus Haereses III/2, PG.,* t. XLII, col. 641-832.

EUSEBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* t. I/1-4, texte grec d'E. Schwartz, GCS, traduction et annotation de Gustave BARDY, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 31), 2001, 221 p.

EUSÈBE, *De Demonstratione Evangelica, PG.,* t. XXII, col. 247-334.

GRÉGOIRE de Nazianze, *Sermon*, traduction de Dom Thomas BECQUET et d'Edmond DÉVOLDER, Namur, éd. du Soleil levant, 1962, 192 p.

GRÉGOIRE le Grand, *Homélie sur l'évangile,* introduction et traduction de Raymond ÉTAIX, Georges BLANC et Bruno JUDIC, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 522), 2008, 586 p.

GRÉGOIRE le Grand, *Règle pastorale,* I,introduction, notes et traduction par Bruno JUDIC, Floribert ROMMEL et Charles MOREL, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 381), 1992, 257 p.

IGNACE d'Antioche, *Lettre aux Romains,* introduction et traduction de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 10), 1969, p. 107-119.

IGNACE d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes,* introduction et traduction de Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 10), 1969, p. 132-145.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* I, éd. critique et traduction d'Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Éd. du Cerf, 1979 (coll. *SC.* ; 264), 394 p.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* III,éd. critique et traduction d'Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 211), 1974, 495 p.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* IV, éd. critique et traduction d'Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 100), 1965, 347 p.

Jean CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épitre à Tite, PG.,* t. LXII, col. 675-682.

Jean CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épitre aux Hébreux, PG.,* t. LXIII, col. 133-138.

Jean CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse, PG.,* t. LIII, col. 134-146.

Jean CHRYSOSTOME, *L'épitre aux Colossiens. Homélie 4*, *PG.*, LXII, col. 326-332.

Jean CHRYSOSTOME, *Sur l'Épitre aux Philippiens*, *P.G.*, t. LXII, col. 227-238.

Jean CHRYSOSTOME, *Sur la providence de Dieu*, *PG.*, t. LII, traduction d'Anne-Marie MALINGREY, Paris, Éd. du Cerf, 1961 (coll. *SC.* ; 79), 288 p.

Jean DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, *PG.*, t. XCIV, col. 782-1232.

LACTANCE, *Institutions divines*, Liv. I, introduction, texte critique, traduction et notes, par Pierre MONAT, Éd. du Cerf, 1986, 270 p.

LÉON Le Grand, *Sermon 82*, *PL.*, t. LIV, col. 422-428.

LÉON Le Grand, *Lettre 104*, *PL.*, t. LIV, col. 991-997.

LÉON Le Grand, *Lettre 14*, *PL.*, t. LIV, col. 666-677.

*Les évêques apostoliques. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne,* écrits présentés, traduits, annotés, guide thématique par ADALBERT-GAUTIER, Paris, Migne, 2000, 217 p.

MARTIN, *Lettre 5*, *PL.*, t. LXXXVII, col. 154-166.

MAXIME le Confesseur, *Lettres*, introduction par Jean-Claude LARCHET et traduction d'Emmanuel PONSOYE, Paris, Éd. du Cerf, 1998, 241 p.

*Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1986, 2316 p.

ORIGÈNE, *Commentariorum in evangelium secundum Matthaeum,PG.*, t. XIII, col. 1254-1362.

ORIGÈNE, *Commentariorum in pistole B. Paukli ad ramanos*, *P.G.*, t. XIV, col. 1158-1202.

ORIGÈNE, *Contra Celsum*, traduction, introduction et notes par Henry CHADWICK, Cambridge, At the University Press, 1953, 530 p.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, texte critique, traduction et notes de Marcel BORRET, Paris, Ed. du Cerf (coll. *SC.* ; 136), 1968, 438 p.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, V et VI, texte critique, traduction et notes de Marcel BORRET, Paris, du Cerf (coll. *SC.* ; 147), 1969, 386 p.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, texte critique, traduction et notes de Marcel BORRET, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 150), 1969, 356 p.

ORIGÈNE, *De la prière*, édition et traduction de Gustave BARDY, Paris, éd. J. Gabalda (coll. *BPS*), 1932, 285 p.

ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse,* édition et traduction d'Henri de LUBAC et Louis DOUTRELEAU, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 7bis), 1996, 434 p.

ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, II, traduction de Pierre HUSSON et Pierre NAUTIN, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 238), 1977, 456 p.

ORIGÈNE, *In Genesim homelia I, PG.*, t. XII, col. 145-161.

ORIGÈNE, *Traité des principes*, traduction de GROUZEL et Manlio SIMONETTE, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 268), 1980, 429 p.

PLATON, *Œuvres complètes,* t. IX/1. *Le politique*, texte établi et traduit par Auguste DIÈS, Paris, Les Belles-Lettres (coll. *UF*), 1950, 88 p.

PLATON, *La république*, Introduction et traduction par Robert BACCOU, Paris, Garnier-Frères, 1966, 510 p.

SÉNÈQUE, *De beneficiis, Omnia opera quæ vulgo exstant sub nomine L. A. SENECÆ, pars prima, Opera philosaphica,* Vol. II, Parisiis, colligebat Nicolaus Eligius Lemaire, 1827.

SENÈQUE, *Questions naturelles*, I, texte établi et traduit par Paul OLTRAMARE, Paris, Les Belles-Lettres, 1929, 167 p.

SIRICE, *Lettre I, PL.*, t. XIII, col. 1131-1147.

SOCRATE le Scolastique, *Histoire ecclésiastique II-III*, texte grec de l'éd. G. C. HANSEN, traduit par Pierre PERICHON et Pierre MARAVAL, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 493), 2005, 366 p.

SOCRATE le Scolastique, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de l'éd. G. C. HANSEN, traduit par Pierre PERICHON et Pierre MARAVAL, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 505), 2006, 362 p.

SOZOMENE, Hermias, *Histoire ecclésiastique I-II*, texte grec de l'édition J. BIDEZ, l'introduction de Bernard GRILLET et Guy SABBAH et traduction d'André-Jean FESTUGIÈRE et Guy SABBAH, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 306), 1983, 388 p.

SOZOMENE, Hermias, *Histoire ecclésiastique III-IV*, introduction et annotation de Guy SABBAH et traduction d'André-Jean FESTUGIÈRE, revue par Bernard GRILLET, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 418), 1996, 391 p.

SOZOMENE, Hermias, *Histoire ecclésiastique V-VI*, introduction et annotation de Guy SABBAH et traduction d'André-Jean FESTUGIÈRE, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 495), 2005, 489 p.

SOZOMENE, Hermias, *Histoire ecclésiastique VII-IX*, traduction du grec ancien d'André-Jean FESTUGIÈRE et de Bernard GRILLET et annotation de Laurent ANGLIVIEL de la Beaumelle et de Guy SABBAH, introduction de Guy SABBAH, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 516), 2008, 479 p.

TATIEN, *Discours aux Grecs, PG.*, t. VI, col. 830-832.

TERTULLIEN, *Adversus Praxeam*, éd. d'Ernest EVANS, London, SPCK, 1948.

TERTULLIEN, *Apologeticus*, texte établi et traduit par Jean-Pierre WALTZING, introduction et notes par Pierre-Emmanuel DOUZART, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1998, 234 p.

TERTULLIEN, *Contre Marcion*, IV/IV, texte critique, introduction, traduction et commentaire par Claudio MORESCHINI et René BRAUN, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 456), 2001, 544 p.

TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, introduction de R.F. REFOULÉ et traduction de Pierre Champagne de LABRIOLLE, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 46), 1957, 165 p.

THEODORE Studite, *Lettre 1, PG.*, t. XCIX, col. 904-1116.

THÉODORET de Cyr, *Sur le Cantique des Cantiques, PG.*, t. LXXXI, col. 174-214.

XÉNOPHON, *L'économie*, texte établi et traduit du grec et présenté par Jean-Claude RIEDINGER, Paris, éd. Payot et Rivages, 1995, 133 p.

XÉNOPHON, *Mémorables*, t. I, texte établi par Michelle BANDINI et traduit par Louis-André DORION, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2000, 174 p.

XÉNOPHON, *Tenir sa maison – L'Économique,* traduit du grec et présenté par Claude TERREAUX, Paris, Arléa, 1997, 124 p.

**I.B.2. – Période médiévale**

ABBON de Fleury, *Collectio canonum, PL.*, t. CXXXIX, col. 471-508.

ABÉLARD, *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, texte de Rudolf THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1970, 171 p.

BERNALD de Constance, *Apologeticus, libelli de lite, III. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII*, t. II, Hanovre, Monumenta Germaniae Historica, 1893, p. 58-88.

BERNALD de Constance, *De excommunicatis vitandis, et statutis ecclesiasticis sobrie legendis, libelli de lite, X. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII*, t. II, Hanovre, Monumenta Germaniae Historica, 1893, p. 112-142.

BERNALD de Constance, *De statutis ecclesiasticis sobrie legendis. MGH., libelli de lite, XV. Imperatorum et pontificum Saeculis XI et XII,* t. II, Hanovre, Monumenta Germaniae Historica, 1893, p. 156-159.

BERNARD de Clairvaux, *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. l'abbé CHARPENTIER**,** Paris, Librairie Louis de Vivès, 1865-1868, 8 vol.

BERNARD de Clairvaux, *De Consideratione ad Eugenium papam, PL,* t.CLXXXII, col. 727C-808A.

BERNARD de Clairvaux, *De Consideratione*, texte établi par Pierre DALLOZ, Paris, Éd. du Cerf, 1986, 191 p.

BERNARD de Clairvaux, *De Liber de praecepto et dispensatione*, *PL.*, t. CLXXXII, col. 859D-894C.

BERNARD de Clairvaux, *L'amour de Dieu ; La grâce et le libre arbitre*, texte établi par Dom Jean LECLERCQ, introduction, traduction, notes et index par François CALLEROT et Jean CHRISTOPHE, avec la collaboration de Marie-Imelda HUILLE, Paul VERDEYEN, Paris, Éd. du Cerf (coll. *SC.* ; 393), 1993, 389 p.

BERNARD de Clairvaux, *Le précepte et la dispense. La conversion, texte latin des S. Bernardi Opera* par Jean LECLERCQ, Henri ROCHAIS et Charles Hugh TALBOT. Introduction et notes par Françoise CALLEROT, Jürgen MIETHKE et Christiane JACQUINOD, Paris, Éd. du Cerf, 2000, 466 p.

BERNARD de Clairvaux, *Lettres*, t. II, *Lettres 42-91,* texte latin des S. Bernardi Opera par Jean LECLERCQ, introduction et notes par Monique DUCHET-SUCHAUX et traduction par Henri ROHAIS, Paris, Éd. du Cerf, 2001, 532 p.

BERNARD de Clairvaux, *Tractatus et opuscula*, Dom Jean LECLERCQ et Henri ROCHAIS (éd.), Rome, éd. des Cisterciens, 1963, 532 p.

BERNARD de Pavie, *Glossa ordinaria in Decretales Gregorii IX*,Venetiis, 1584.

BERNARD de Pavie, *Summa Decretalium,* éd. Ernst Adolph Theodor LASPEYRES, Regensbourg, 1861; réimp. Graz, 1956.

*Die Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, éd. F. THANER, Innsbrück, 1874.

*Die Summa des Paucapaleas über das Decretum Gratiani,* éd. Johann Friedrich von SCHULTE, Giessen, Verlag von Emil Roth., 1890.

*Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, éd. Johann Friedrich von SCHULTE, Giessen, Verlag von Emil Roth., 1891.

GERSON, Jean, *Œuvres complètes*, t. V, Introduction, texte et notes par Mgr. GLORIEUX, Paris, Desclée, 1963.

GERSON, Jean, *Opera omnia,* tomus secundus, Pars prima, Antwerpiæ, Sumptibus Societatis, 1706, 944 col.

GUI, Bernard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur,* extraits choisis, traduits et présentés par Julien THÉRY, Paris, CNRS, 2010, 271 p.

HINCMAR de Reims, *De Praedestinatione Dei et Libero Arbitrio. Posterior dissertatio. Adversus Gothescalcum et caeteros Praedestinationos*, *PL.*, t. CXXV, col. 65-474.

HUGUCCIO, *Summa decretorum Huguccionis,* Parisiis, Bibliotheca nationalis, cod. ms. 3891 et 3892.

HUGUCCIO, *Summa in Decretum,* Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana(coll. *Monumenta Iuris Canonici, Serie A, Corpus glossatorum ;* 6), 2006.

ISIDORE de Séville, *Etymologiarum, PL.*, t. LXXXII, col. 74- 728.

JEAN le Teutonique, *Glossa ordinaria in Decretum,* Venetiis, 1584.

PIERRE DE BLOIS Le Jeune, *Speculum iuris canonici,* éd. REIMARUS, Berlinae, 1837.

RAYMOND de Peñafort, *Summa de Iure canonico*, II, 27, 6, éd. Xavier OCHOA- A. DIEZ, Roma, 1975, 270 col.

RUFIN, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, éd. Heinrich SINGER, Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Shöningh, 1902, 570 p; réimp. Aalen-Paderborn, 1963.

*Summa 'Elegantius in jure divino' seu coloniensis*, t. I, pars I, éd. Gérard FRANSEN et Stephan KUTTNER, New-York, Fordham University Press, 1969, 172 p.

YVES de Chartres, *Correspondance*, t. I (1090-1098), LECLERCQ, Dom Jean (éd.), Paris, Les Belles-Lettres, 1949, 316 p.

YVES de Chartres, *Lettres de Saint Yves évêque de Chartres*, traduction et annotations de Lucien MERLET, Chartres, Garnier, 1885, 508 p.

YVES de Chartres, *Decretum. Prologus, PL.*, t. CLXI, col. 47-1037.

YVES de Chartres, *Epistolae, PL.*, t. CLXII, 8-290.

YVES de Chartres, *Panormia, PL.*, t. CLXI, col. 1038-1380.

YVES de Chartres, *Prologue,* traduction, introduction et annotation par Jean WERCKMEISTER, Paris, Éd. du Cerf (coll. *Sources canoniques* ; 1), 1997, 158 p.

**I.B.3. – Temps modernes**

« Componende », dans *Encyclopédie méthodique par ordre de matières ; par une société de Gens de lettres, de Savants et d'Artistes,* Paris, Chez Charles-Joseph Panckoucke – Madrid, Jacques Thévin, 1783.

« Concilium de emendanda Ecclesia », dans Josse le Plat (éd.),*Monumenta ad historiam concilii tridentini potissimum illustranda*, t. II. *Complectens Monumenta ab Anno 1518 ad Annum 1540,* Louvain, 1782, 810 p.

ALPHONSE de Liguori, *Le grand moyen de la prière*, Saint-Paul, Versailles 1998, p. 262.

ALPHONSE de Liguori, *Theologia moralis*, éd. critique Léonard GAUDÉ, t. I, Roma, Typographie Vaticane, 1905, 722 p.

ANTOINE, Paul-Gabriel, Joseph HAGELUNIUS, *Theologia moralis universa*, Romae, 1795, 253 p.

BÈDE, Jean, *De la liberté de l'Église gallicane*, Saumur, Chez Isaac Desbordes, 1646, 152 p.

BOSSUET, Jacques Bénigne, *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France de 1682, touchant la puissance ecclésiastique,* t. II, Paris, Chez Louis Cellot, 1774, 769 p.

BOSSUET, Jacques Bénigne, *Œuvres*, textes établis et annoté par Bernard VELAT (éd.), Paris, Gallimard, 1961, 1573 p.

BURLAMAQUI, Jean Jacques, *Principes du droit naturel* [1747], nouvelle édition revue et corrigée, Genève et Copenhague, Chez Clément et Antoine Philibert, 1762, 216 p.

CARTAGENA, Bartholomé, *Expositio titulorum iuris canonici in qua omnes eiusdem Juris Rubricae & Rubricarum termini, per quasdam vtiles obseruationes elucidantur*, Lugdunum [Lyon], Prost, 1624, 482 p.

CEILLIER, Dom Remy, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. V, Paris, Chez Pierre-du-MESNIL, 1729-1783 [24 vol.].

COQUILLE, Guy, *Les œuvres de maistre Coquille : contenant plusieurs traités touchant les libertez de l'Église, l'histoire de France et le droit françois. Entre lesquels plusieurs n'ont point encore été imprimez, & les autres ont été exactement corrigez. Et dans cette nouvelle édition, revue, & corrigée, & augmentée*, Bordeaux, C. Labottiere, 1703 [2 vol.].

DENISART, Jean-Baptiste, *Collection de décisions nouvelles et de notions relatives à la jurisprudence actuelle,* Vol. II, Paris, Chez la veuve Desaint, 1777, 604 p.

DESBOIS, Éléonore Marie et Henri GRÉGOIRE, abbé, *Annales de la religion ou mémoire pour servir à l'histoire des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, t. XVI, Paris, Imprimerie chrétienne, 1802, 332 p.

DURAND de Maillane, Pierre-Toussaint, *Les libertez de l'Église gallicane, prouvées et commentées suivant l'ordre et la disposition des articles dressés par M. Pierre Dupuy*, Lyon, Chez Pierre Bruyset Ponthus, 1771 [5 vol.].

FEBRONIUS, Justinus, *Traité du gouvernement de l'Église et de la puissance du Pape,* nouvelle édition, t. III, Venise, Chez Merlin, 1769, 557 p. ; autre éd. *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Coloniæ et Francofurti, 1777.

FERRARIS, Lucius, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica canonica, juridica, moralis, theologica*[1746], Paris, Migne, 1863-1865, 3 vol.

FLEURY, Claude, *Opuscules de M. l'Abbé Fleury,* Nismes, Chez Pierre Beaume, 1780-1783 [4 vol.].

GIBERT, Jean-Pierre, *institutions ecclésiastiques et bénéficiales suivant les principes du droit commun et les usages de France*, Paris, Chez Jean Mariette, 1720, 1.010 p.

HÉRICOURT du Vatier, Louis d', *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane*, Paris, Pierre Gilles Le Mercier, 1756, 926 p.

HÉRICOURT du Vatier, Louis d', *Œuvre posthume de maître Louis de Héricourt contenant les mémoires sur des questions de droit canonique*, t. IV, Paris, Desaint et Saillant, 1759.

HÉRISSANT, Louis Théodore, *Avis aux princes catholiques, ou mémoires de canonistes célèbres*, 2^e^ partie, s. l., 1768.

HUBERT, Loyens, *Traité des dispenses, divisé en deux parties. Dont la première comprend: les règles & les principes généraux des dispenses. Et l'autre: est une application de ces règles & de ces principes aux dispenses de mariage*, Cologne, Nicolas Schouten, 1687, 2 vol.

JUNG, Joannes, *Facta Dispensationum Episcopalium Historica : Ex Tribus Primis Seculis collecta et vindicata*, Moguntiae, Alef, 1787, 184 p.

LENFANT, Jacques, *Histoire du concile de Constance*, t. I, Paris, Chez Pierre Humbert, 1727, 609 p.

MARCA, Pierre de, *Dissertationum de Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de Libertatibus Ecclesiae Gallicanae libri octo. Quibus accesserunt ejusdem auctoris Dissertationes Ecclesiasticae varii argumenti, necnon J. H. Boehmeri selectae observationes, libros de Concordia illustrantes...*, Venetiis, Roboreti, 1763, 167 p.

MARTÈNE, Edmond et Ursul DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, Paris, s. n., 1717.

PEREIRA de Figueiredo, Antonio, *Traité du pouvoir des Évêques*, traduit du portugais par Antonio PEREIRA, Paris, V. Desaint, 1772 [2 vol.].

PUIS, Pierre Du, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, Paris, Cramoisy, 1655.

RICHARD, Charles-Louis, *Analyse des conciles généraux et particuliers: contenant leurs canons sur le dogme, la morale et la discipline tant ancienne que moderne, expliqués par les notes conférés avec le droit nouveau*, Paris, Chez Vincent, 1772 [5 vol.].

THOMASSIN, Louis, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*,nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. ANDRÉ, Paris, Bar-le-Duc, 1864-1867 [7 vol.].

THOMASSIN, Louis, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique, ou traité du gouvernement de l'Église*, Paris, éd. Migne, 1856 [2 vol.].

*Tractatus illustrium in utroque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum,* Venetiis, 1581-1584 [15 vol.].

VILEVAULT, Louis-Guillaume – M. de BRÉQUIGNY (éd.), *Ordonnance des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique contenant les ordonnancements depuis le commencement du règne de Charles VII, jusques & compris l'année 1447*, Vol. XIII. Paris, Imprimerie royale, 1782, 539 p.

## II. Bibliographie

### II.A. – Instruments de travail

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec français*, Paris, Éd. Hachette, 1950.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Histoire du droit canonique et des institutions de l'Église latine XV^e^- XX^e^ siècle*, Paris, Éd. Economica, 2014, 699 p.

BERNARD, Guillaume, *Introduction à l'histoire du droit et des institutions : du V^e^ au XVIII^e^ siècle*, 2^e^ éd. revue et augmentée, vol. I, Levallois-Perret, Studyrama (coll. *Panorama du droit*), 2011, 567 p.

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* Éd. Brepols S.A., 1954.

CAMPENHAUSEN, Hans Von, *Les pères grecs,* traduit de l'allemand par O. MARBACH, Paris, éd. du Seuil, 1963, 248 p.

CAMPENHAUSEN, Hans Von, *Les pères latins,* traduit de l'allemand par C.A. MOREAU, éd. du Seuil, 2001, 380 p.

CORNU, Gérard, *Vocabulaire juridique,* 10e éd., Paris, PUF, 2014.

CUQ, Édouard, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, Plon-Nourrit, 1917, 939 p.

DELARUELLE, Étienne, Edmond-René LABANDE et Paul OURLIAC, *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, Paris, Bloud et Gay, 1962, 455 p.

DENZINGER, Henrici, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et eclarationum de rebus fidei et morum,* Editio. 31, Barcinone, Friburgi, Romae, Herder, 1960.

*Dictionnaire de droit canonique*, Raoul NAZ (dir.), Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965 [7 vol.].

*Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1972.

*Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET (dir.), 4e éd. Paris, éd. KLINCKSIECK, 1985.

*Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Maurice et MOREL CARRÉE, François (éd.), Paris, Éd. du Cerf, Paris, 1980.

*Dictionnaire historique de la papauté*, Philippe LEVILLAIN (dir.), Paris, Fayard, 1994.

FANTAPPIÈ, Carlo, *Introduzione storica al diritto canonico*, Nuova ed., Bologna, II Mulino, 2003, 290 p.

FOURNIER, Paul, LE BRAS, Gabriel, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien,* t. I. *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris, Sirey, 1931, 386 p.

FOURNIER, Paul, LE BRAS, Gabriel, *Histoire des collections canoniques en Occident. Depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien.* t. II. *De la réforme grégorienne au décret de Gratien*, Paris, Sirey, 1932, 463 p.

GAUDEMET, Jean, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, coéd. du Cerf-Montchrestien, 1994, 740 p.

GAUDEMET, Jean, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident,* III*, L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris, Sirey, 1958, XI-770 p. [2e éd. 1989, XIII-818 p.].

GAUDEMET, Jean, *Les naissances du droit,* 4e éd., revue par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Paris, Montchrestien, 2006, 389 p.

HEFELE, Charles Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* Paris, Letouzey et Ané, 1907-1952 [11 vol.].

*Histoire de l'Église,* Antoine-Henri de BÉRAULT-BERCASTEL (éd.), t. X, Paris, Gauthier frères, 1830, 542 p.

*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. De la paix constantinienne à la mort de Théodose,* FLICHE, Augustin et MARTIN, Victor (dir.), t. III, Paris, éd. Bloud et Gay, 1936, 539 p.

*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. L'Eglise au pouvoir des laïques, (888-1057),* Augustin FLICHE et Victor MARTIN (dir.), t. VII, Paris, Bloud et Gay, 1947, 544 p.

*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours La chrétienté romaine, 1198-1274,* FLICHE, Augustin et MARTIN, Victor (dir.), t. X, Paris, Bloud et Gay, 1950, 512 p.

KAPLAN, Michel, Patrick BOUCHERON et Jean KERHERVÉ, *Le Moyen-âge : XI^e^ –XV^e^ siècle,* t. II, Paris, éd. Bréal, 1994, 397 p.

KELLEY, John Norman Davidson, *Dictionnaire des papes*, traduit de l'anglais par Collette OCSO, Brepols Publishers (coll. *Peti Dict Bleu*), 1994, 727 p.

*La doctrine Sociale de l'Eglise à travers les Siècles,* éd. Arthur Fridolain UTZ, t. I, Paris, Éd. Beauchesne, 1970, 979 p.

LE BRAS, Gabriel, Charles LEFEBVRE et Jacqueline RAMBAUT-BUHOT, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. VII. *L'âge classique (1140 – 1378) : Sources et théorie du droit,* Paris, Sirey, 1965, 608 p.

*Le Gaffiot de poche. Dictionnaire Latin Français*, Pierre FLOBERT (éd.), Paris, Ed. Hachette, 2001.

*Lexicon Latinitatis Medii Aevii,* Turnhout,Typographi Brepoli Editores Pontificii, 1975.

MOMMSEN, Théodore et Joachim MARQUARDT, *Manuel des Antiquités romaines*, traduit de l'Allemand par M. Gustave HUMBERT (dir.), Paris, Ernest THORIN, 1891, 514 p.

*Novi Testamenti lexicon graecum,* Franz ZORELL (dir.), Paris, P. Lethielleux, 1911.

PIRENNE, Henri, Augustin RENAUDET, Édouard PERROY et *alii*, *La fin du moyen âge. La désagrégation du monde médiéval (1285-1453),* t. I, Paris, PUF, 1931, 570 p.

*Theologiae cursus completus,* Jacques Paul MIGNE (éd.), t. XXV, Lutetiæ Parisiorum, 1840.

*Traité de droit canonique,* Raoul NAZ (dir.), t. I, Livres I/ II : *introduction règles générales des personnes,* Paris, Letouzey et Ané, 1954, 787 p.

VALDRINI, Patrick, Jean-Paul DURAND, Olivier ÉCHAPPÉ et Jacques VERNAY, *Droit canonique*, 2e éd., Paris, Dalloz (coll. *Précis*), 1999, 696 p.

WERCKMEISTER, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, 235 p.

**II.B. – Travaux spécialisés**

AFANASSIEF, Nicolas, « L'Église qui préside dans l'amour », dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 9-64.

AFANASSIEFF, Nicolas, « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », *Ist.*, 4, 1957, p. 401-420.

ALBARET, Laurent, *L'Inquisition, rempart de la foi ?*, Paris, Gallimard (coll. *Découverte*), 1998, 128 p.

ALBERIGO, Giuseppe, « La collégialité d'après quelques théologiens de la papauté », dans *La collégialité épiscopale*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 183-287.

ALBERIGO, Giuseppe, « Note sur un nouveau projet de la loi fondamentale de l'Église », *RSPhTh.*, 62, 1978, p. 505-522.

ALBERIGO, Giuseppe, « Une loi constitutionnelle pour l'Église, garantie de la restauration », *Concilium*, 66, 1971, p. 135-146.

ALBERIGO, Giuseppe, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia Editrice, 1981, 368 p.

ALÈS, Adhémar d', « La doctrine de la récapitulation en saint Irénée », *RSR*, 1-2, janvier-avril 1916, p. 185-211.

ALÈS, Adhémar d', « La doctrine des indulgences », *Études*, 144, 1915, p. 289-309.

ALÈS, Adhémar d', « La réconciliation des 'lapsi' au temps de Dèce », *RQH*, t. XLVII, 1912, p. 337-383.

ALÈS, Adhémar d', « Le mot οἰκονομίαdans la langue théologique de Saint Irénée », *EG.*, 3, 1919, p. 1-9.

ALÈS, Adhémar d', *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1922, 432 p.

ALIVISATOS, Ham., « L'économie d'après le droit canon de l'Église Orthodoxe », dans *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini*, Roma, 1953, p. 269-276.

ALLMEN, Jean-Jacques Von, « L'Église locale parmi les autres Églises locales », *Ir.*, 43, 1970, p. 513-516.

ALPHANDÉRY, Paul – Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, rééd. Paris, Albin Michel (coll. *Bibliothèque de l'évolution de l'humanité*), 1995, 597 p.

AMANIEU, A., « Abbon de Fleury», dans *DDC*, t, I, 1935, Paris, Letouzey et Ané, col. 71.

ARQUILLIÈRE Henri-Xavier, « Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical », *RHEL*., t. 21, n°93, 1935, p. 552-561.

ARTONNE, André, « Les statuts synodaux diocésains français du XIII^e^ siècle au concile de Trente », *RHEF*, t. XXXVI/128, 1950, p. 168-181.

AUBERT, Jean-Luc, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil,* Paris, Sirey, Dalloz, 2010, 366 p.

AUBERT, Roger, *Vatican I*, Paris, Éd. de l'Orante (coll. *Histoire des conciles œcuméniques*, 12), 1964, 341 p.

AVRI, Joseph, « Église, paroisse, encadrement diocésain aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles d'après les conciles et les statuts synodaux », dans *La paroisse en Languedoc (XIII^e^ – XIV^e^ siècle) (Cahiers de Fanjeaux* ; 25), Toulouse, 1990, p. 23-46.

BABUT, Ernest-Ch., « L'authenticité des canons de Sardique », in *Transactions of the third international congress for the history of religions*, t. II, Oxford, 1908, p. 345- 352.

BADICLE, Marie Léandre, *De l'influence de saint Bernard sur son siècle*, Paris, De Soye et Bouchet, 1859, 100 p.

BARDON, Henry, *La littérature latine inconnue*, t. II, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1956, 339 p.

BARDY, Gustave, « Concile de Sardique », dans *DTC*., t. XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1109-1114.

BARROMÉE, Christian, *Le procès de Jean XXIII : dix semaines qui ébranlèrent l'Église*, Paris, Paris, Publibook, 2005, 244 p.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, « *Plenitudo potestatis* », *RETM. « Supplément ». L'Épreuve,* décembre 2003, p.171-178.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, *Église et autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, PULim., 2006, 493 p.

BATIFFOL, Pierre, *Le Siège apostolique (359-451)*, Paris, éd. J. Gabalda, 1924, 624 p.

BATIFFOL, Pierre, « Les principales cathédrales du concile de Carthage de 397 », *RSRel*., 14, 1924, p. 287-292.

BATIFFOL, Pierre, « Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine », *RHE*, 21/1, 1925, p. 5-32.

BATIFFOL, Pierre, *Cathedra Petri.Études d'histoire ancienne de l'Église,* Paris, Éd. du Cerf (coll. *US.* ; 4), 1938, 336 p.

BATIFFOL, Pierre, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, 503 p.

BATIFFOL, Pierre, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, éd. Lecoffre-Gabalda, 1929, 530 p.

BATUEME Ba Kikhela, *De Vatican II au canon 768, §1 du Code de 1983 (salut des hommes, salut du monde, salut des âmes),* Mémoire de DEA en Droit canonique, USHS, juin 1996 (Dactyl)

BATUEME Ba Kikhela, *Salut des âmes, loi suprême de l'Église ? (Étude à partir du canon 1752 du Code de 1983),* Publication Ma.Cou.Lu Strasbourg, Octobre, 2003, 526 p.

BAUDRILLART, Alfred, « Constance (concile de) », dans *DTC,* t. III, Paris, Letouzey et Ané, 1908, col. 1220-1223.

BAURA, Eduardo, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano, Giuffrè Editore, 1997, 287 p.

BAVAUD, Georges, « Un thème augustinien repris par le conciliarisme », *REAP*, vol. X, 1964, p. 45-49.

BEGIN, Raymond F., *Natural law and positive law*, Washington, The Catholic University of America Press, 1959, 177 p.

BÉGOU-DAVIA, Michèle, *L'interventionnisme bénéficial de la papauté au XIII^e^ siècle : les aspects juridiques*, préf. de Jean GAUDEMET, Paris, De Boccard, 1997, 622 p.

BENNASSAR, Bartolomé, *L'inquisition espagnole XV^e^ –XIX^e^ siècles,* Paris, Hachette, 1994, 382 p.

BENSON, Robert, « Rufin », dans *DDC,* t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 779-784.

BERGER, Élie, *Saint Louis et Innocent IV : étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*, Paris, Thorin, 1893, 429 p.

BERLIÈRE, Ursmer, « Alger », dans *DTC*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col.827-828.

BERLINGÒ, Salvatore, *La cause pastorale della dispensa,* Milan, Giuffrè Editore, 1978, 510 p.

BERLINGÒ, Salvatore, « Privilegi e dispense: dibattito aperto », *EIC*, 35, 1979, p. 89-108.

BERNADAKIS, Panagiotis, « Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius », *EO.*, 4, 1903, p. 30-43 ; 118-125 ; 249-257.

BEYER, Jean, « Le nouveau Code de droit canonique. Esprit et structure », *NRT.*, 106, 1984, p. 360-382 et 556-583.

BEYER, Jean, « Le principe de subsidiarité : Son application en Église », *Gregorianum*, 69/3, 1988, p. 425-459.

BEYER, Jean, « Principe de subsidiarité ou 'Juste autonomie' dans l'Église », *NRT.*, 108, 1986, p. 801-822.

BEYER, Jean, *Du concile au code*, Paris, Tardy, 1985, 126 p.

BILLIER, Jean-Cassien et Aglaé MARYIOLI, *Histoire de la philosophie du droit*, Paris, Armand Colin, 2001, 328 p.

BLUMENTAL, Uta-Renate, « Querelle des investitures », dans *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1409-1411.

BOUCAUD, Charles, *Qu'est-ce que le droit naturel?*, Paris, Bloud, 1906, 64 p.

BOULET, Marguerite, « Les élections épiscopales en France au lendemain du concordat de Bologne 1516-1531 », dans *Mélanges de l'École française de Rome,* 57/1, 1940, p. 190-234.

BOULET-SAUTEL, Marguerite, « Équité, justice et droit chez les premiers glossateurs du XII$^{e}$ siècle », dans *Recueil des Mémoires et travaux publiés par la Société d'Histoire du Droit et des Institutions des anciens Pays de Droit écrit,* t. II, Université de Montpellier, 1951, p. 1-11.

BOURDIN, Ceslas-Bernard, « Droit divin et les sources théologico-politique de la modernité », dans *RETM. « Supplément ». L'Épreuve,* 227, décembre 2003, p.121-142.

BREDIN, Jean-Denis, *Code Civil des Français : 1804*, Paris, éd. Dalloz, 2004, 579 p.

BRIDE, A., « Cause (en droit canonique) », dans *CHAD*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 730-731.

BRISSON, Jean-Paul, *Autonomie et christianisme dans l'Afrique romaine : de Septime Sévère à l'invasion vandale,* Paris, éd. E. de Boccard, 1958, 456 p.

BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François, « Monde, univers, κόσμος », dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.

BRUGERETTE, Joseph, *Les grands papes : Innocent III et l'apogée du pouvoir pontifical*, Paris, Bloud et Cie, 1905, 62 p.

BRYS, Joseph, *De dispensatione in iuris canonico, praesertim apud decretistas et decretalistas, usque ad medium s. XIV*, Bruges, 1925, 276 p.

BWIDI KITAMBALA, Alfred Guy, *Les évêques d'Afrique et le concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des évêques de 1994, Paris, Harmattan,* 2010, 651 p.

CARON, Pier Giovanni, « Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras », *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, octobre-décembre 1969, p. 399-405.

CARRASCO ROUCO, Alfonso, *Le primat de l'Évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique du primat de juridiction*, Fribourg, éd. de l'Université de Fribourg Suisse, 1990, 284 p.

CASTILLO LARA, Rosalío José, « Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice », *Apollinaris*, 56, n°3-4, 1983, p.345-369.

CASTILLO LARA, Rosalío José, « La place du droit canonique dans la vision conciliaire de l'Église », *Stcan*., 24, 1990, p. 5-26.

CASTILLO LARA, Rosalío José, « La primauté pontificale dans les collections canoniques grégoriennes », dans*Cristianità ed Europa.Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, vol. 1, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1994, p. 59-90.

CAUVET, Jules, *L'Empereur Justinien et son œuvre législative : Étude historique et juridique*, Lyon, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1880, 105 p.

CECCONI, Eugène, *Histoire du concile du Vatican d'après les documents originaux*, trad. fr. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1887 [4 vol.].

CHABOT, Jean-Luc, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, PUF, (Coll. *Que sais-je ?*, 2495), 1989, 128 p.

CHÂTILLON, Jean, « L'influence de saint Bernard sur la pensée scholastique au XII^e^ siècle et au XIII^e^ siècle », dans *Saint Bernard le théologien*. *Actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Rome, 1953, p. 268-288.

CHEVAILLER, Laurent, « YVES de Chartres », dans *DDC*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 1641-1666.

CHEVAILLER, Laurent, « Yves de Chartres », dans *DDC*, t. VII, 1965, col. 1641-1666.

COCHIN, Christian, *Origines apostoliques du célibat ecclésiastique*, Paris, Éd. Lethielleux, 1981, 479 p.

COLLET, Pierre, *Traité des dispenses en général et en particulier* [1758-1760], Paris, chez J. B. Garnier, 1952-1958 [plusieurs vol.].

COLOMBO, Carlo, « La fonction de l'épiscopat dans l'Église et ses relations avec la primauté pontificale », *Ist.*, n°1, janvier-mars 1961-1962, p. 7-32.

COLSON, Jean, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1963, 137 p.

Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, 125 p.

CONGAR, Yves et Bernard DUPUY, *Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éd. du Cerf (coll. *US.* ; 39), 1962, 831 p.

CONGAR, Yves, « Notes sur le destin de l'idée de la collégialité épiscopale en Occident au Moyen Âge (VII^e^ -XVI^e^ siècles) », dans Yves CONGAR (éd.), *La collégialité épiscopale : Histoire et théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 99-130.

CONGAR, Yves, « Ordre et juridiction dans l'Église », *Ir.* 10 (1933), p. 22-31 ; 97-110 ; 243-252 ; 401-408.

CONGAR, Yves, « Propos en vue d'une théologie de l'"Économie" dans la tradition latine », *Ir.*, 2, 1972, p. 155-206.

CONGAR, Yves, « Schisme », dans *DTC*, t. XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1286-1312.

CONGAR, Yves, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, Éd. du Cerf, 1968, 420 p.

CONGAR, Yves, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, 483 p.

CONZEMIUS, Victor, « Pourquoi l'autorité pontificale a-t-elle été définie précisément en 1870 ? », *Concilium*, 64, 1971, p. 65-72.

COOMAN, Guido, M. Van STIPHOUT et B. WAUTERS, *Zeger-Bernard Van Espenat the crossroads of Canon Law, history, theology and Church-State relations*, Leuven, Paris, Steling, Va, 2003, 529 p.

COUTANT, Arnaud, *Tocqueville et la constitution démocratique*, Paris, Mare et Martin, 2008, 680 p.

COUTANT, Arnaud, *Une critique républicaine de la démocratie libérale, de la démocratie en Amérique de Tocqueville*, Mare et Martin, 2007, 561 p.

COUTU, Michel, *Max Weber et les rationalités du droit*, Paris, LGDJ, 1995, 258 p.

COX, Noel, « *Dispensation, Privileges, and the Conferment of Graduate Status: With Special Reference to Lambeth Degrees* », *JLR*, 18, n°1, 2002-2003, p. 249-274.

CREADY, William D. Mc, « *Papal plenitudo potestatis and the Source of Temporal Autority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory* », *Speculum*, 48, 1973, p. 654-674.

CUOQ, Joseph, *L'Église d'Afrique du Nord du IIe au XII^e siècle*, Paris, éd. du Centurion, 1984, 211 p.

DABIN, Jean, *Théorie générale du droit*, Paris, Dalloz, 1969, 425 p.

DAGENS, Claude, « L'Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand », *Ist.*, 4, 1975, p. 468-475.

DAGRON, Gilbert, « La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie », dans *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und stlichen Mittelalter*, D. SIMON (éd.), Frankfurt-am-Main, 1990, p. 1-18.

DAGRON, Gilbert, *Empereur et Prêtre, étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1995, 435 p.

DANTO, Ludovic, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale : étude historico-canonique du concile de Trente au Code de droit canonique de 1983*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2012, 332 p.

DAVID, Bernard, « L'Évêque diocésain », *EV.*, 97, 1987, p. 81-90; 102-106.

DAYRAS, Solange, « Les vœux de l'épiscopat britannique. Reflets d'une église minoritaire », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome* 28-30 mai 1986, Rome, École française de Rome, 1989, p. 139-153.

DE GHELLINCK, Joseph, « Gratien », dans *DTC*, t. VI/2, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 1727-1751.

DECRET, François, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, éd. du Seuil, 1996, 296 p.

DEDEN, D., « Le mystère paulinien », *ETL.*, 13, 1936, p. 405-442.

DEJAIFVE, Georges, « Le premier des évêques », *NRT.*, 82, 1960, p. 785-802.

DEJAIFVE, Georges, « Primauté et collégialité au premier concile du Vatican », dans *L'épiscopat et l'Église universelle*, Yves CONGAR et Bernard DUPUY (dir.), Paris, 1964, p. 639-660.

DEJAIFVE, Georges, *Pape et Évêques au premier Concile du Vatican*, Bruges, 1961, 157 p.

DELGADO Galindo, Miguel, « Les statuts des associations de fidèles », *AC.*, 52, 2010, p. 271-284.

DELHAYE, Philippe, « Clairvoyance du Synode de 1985 », *EV.*, 97, 1987, p. 90-94.

DELHAYE, Philippe, « Présentation actuelle du droit naturel », *SG*., 14, 1967, p. 521-537.

DELHAYE, Philippe, *Permanence du droit naturel*, 2e éd. Louvain, Éd. Nauwelaerts ; Lille, Giard, 1967, 155 p.

DEMOUILIN, Florence, « Exceptio temporis : prescription romaine et dispense en matière matrimoniale au début du XIIIe siècle », dans*Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana (*Monumenta iuris canonici, series C,*), t. XI, 2001, p. 943-964.

DENAUX, Adelbert, « Église comme communion. Réflexion à propos du rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT*., 110/1, 1988, p. 16-37.

DESDOUITS, M., « La loi fondamentale », *EV*., 81, 1971, p. 667-671.

DESJARDINS, G., « Le concordat. Étude théologique, historique et canonique », *RCID*, vol. 22 (1884), p. 462-482 ; vol. 23 (1884), p. 257-270 ; vol. 24 (1885), p. 189-201 ; vol. 25 (1885), p. 3-14.

DEVILLE [abbé], *Le droit canon et le droit naturel, études critiques*, Lyon, Librairie Briday, 1880, 356 p.

DEVISSE, Jean, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, Droz, Genève, 1976 (3 vol.)

DIEHL, Charles, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Paris, éd. Ernest Leroux, 1901, 695 p.

DIETLER, Marcel, « La théocratie pontificale et Innocent III », dans *Échos de Saint-Maurice*, 64, 1966, p. 93-109.

DJUVARA, Mircea, « La théorie de la cause à la lumière de la théorie du droit », *Revue internationale de la théorie du droit*, n°2-4, 1932, p. 92 et s.

DÖLLINGER, Ignaz von, et Johannes FRIEDRICH, *La papauté, son origine au Moyen-âge et son développement jusqu'en 1870,* Paris, P. F. Alcan, 1904, 475 p.

DOMBOIS, Hans, « Considérations de théologie et de droit à propos de la structure d'une ''*lex fundamentalis Ecclesiae*'' », *Concilium*, 48, 1969, p. 43-49.

DOMBOIS, Hans, « Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie ? », *RSPhTh*., 57, 1973, p. 251-262.

DOMET de Vorges, Edmond, *Cause efficiente et cause finale*, Paris, Bureaux des Annales de philosophie chrétienne, 1888, 136 p.

DOUGLAS, J. A., « The Orthodox principle of Economy and its Exercise », *RCE*., 13, 1939, p.99-109.

DU FAY DE CHOISINET, Patrick, « La subsidiarité, un principe juridique contesté ? », *PJR.*, 7, 1990, p. 55-68.

DUBOIS, Dom Jacques, « Ce qu'étaient pour saint Bernard la *Regula* et l'*Institutio* dans les monastères de son temps », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*,1977, p. 162-165.

DUBOIS, Dom Jacques, « Du nombre de moines dans les monastères », *Lettre de Ligugé*, 134/2, 1969, p. 24-36.

DUBOIS, Dom Jacques, « La vie des moines dans les prieurés du Moyen-Âge », *Lettre de Ligugé*, 133/1, 1969, p. 10-33.

DUCHATELEZ, Kamiel, « L'économie dans l'Église orthodoxe », *Ir.*, 2, 1973, p. 198-206.

DUCHATELEZ, Kamiel, « La "condescendance" divine et l'histoire du salut », *NRT.*, 6, juin 1973, p. 594-621.

DUCHATELEZ, Kamiel, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *NRT.*, 92, 3, mars 1970, p. 267-292.

DUCHATELEZ, Kamiel, « Pour une valorisation de l'économie ecclésiale au Grand Concile orthodoxe », *NRT.*, 124, 2002, p. 565-581.

DUCHESNE, Louis, « Les canons de Sardique », *Bessarione*, 7, 1902, p. 129-144.

DUCHESNE, Louis, *Églises séparées***,** Paris, A. Fontemoing, 1905, 306 p.

DUCHESNE, Louis, *L'Eglise au VI^e^ siècle.* Paris, E. De Boccard, 1925, 664 p.

DUCHESNE, Louis, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, A. Fontemoing, 1904, 421 p.

DUMAS, Auguste, « L'Église de Reims au temps des luttes entre Carolingiens et Robertiens (888-1027 »), *RHEF*, 30, 1944, p. 7-37.

DUMAS, Auguste, « Investitures », dans *DDC*, t. VI,Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 17-42.

DUMONT, C.-J., « Note critique », *Ist.*, 1, janvier-mars 1957, p. 483.

DUPIN, André Marie Jean Jacques, *Liberté de l'Église gallicane. Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 articles des libertés, avec un commentaire ; la déclaration du clergé de 1682, sur les limites de la puissance ecclésiastique, le concordat, et sa loi organique*, Paris, Henri Plon, 1860, 572 p.

DUPUY, Bernard, « Les appels de l'Orient à Rome du Concile de Nicée au Concile de Chalcédoine », *Ist.*, 4, 1987, p. 361-377.

DUQUENNE, Luc, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce,* Bruxelles, Société des Bollandistes, 1972, 180 p.

DURAND, Jean-Paul, « Droit français du caractère propre confessionnel. Contribution du droit français et du droit canonique à sa réception par son école privée », *AC.*, 53, 2011, p. 273-282.

DURAND, Jean-Paul, « Canonicité de guérison. Mal, pardon, épikie, justice ecclésiale », *AC.*, 54, 2012, p. 237- 279.

DURAND, Jean-Paul, « Si les chrétiens "désembourbaient" les indulgences », *RETM*, n° 211, décembre 1999, p. 3-4.

DVORNIK, Francis, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Le Cerf, 1964, 160 p.

DVORNIK, Francis, *the Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Harvard University press, 1958, 324 p.

ECHEVERRIA, Lamberto De, « Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique », *AC.*, 13, 1969, p. 79-91.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967, 186 p.

ESMEIN, Adhémar, *La question des Investitures dans les lettres d'Yves de Chartres*, Paris, Ernest Leroux, 1889 [repris dans *Bibliothèque de l'école des Hautes Études, Sciences religieuses,* 1 (1889), p. 139-178].

FELICI, Pericle, « Communication au synode du 3 novembre 1971 », *Communicationes,* 3/2,1971, p. 169-185.

FELICI, Pericle, « Orientations pastorales de la législation canonique. Discours de la X$^{e}$ session d'études de la société canadienne de droit canonique du 20-23 octobre 1975 », *Stcan.*, 2, 1975, p. 201-213.

FELICIANI, Giorgio, *Le conferenze episcopali*, Milano – Bologna, Il Mulino, 1974, 592 p.

FESTUGIERE, André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste II : Dieu Cosmique*, Paris, éd. J. Gabalda, 1949, 610 p.

FINK, Karl Auguste, « Pour l'histoire de la constitution de l'Église », *Concilium,* 58,1970, p. 11-20.

FLICHE, Augustin, « L'*Apologeticus* de Bernold de Constance », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, 1949, p. 65-71.

FLICHE, Augustin, « Les origines du gallicanisme », *JS.*, octobre-décembre 1942, p. 151 et s.

FLICHE, Augustin, *Le règne de Philippe I^er^, roi de France : 1060-1108*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, 600 p.

FLICHE, Augustin, *Saint Grégoire VII*, Paris, V. Lecoffre, 1920, 190 p.

FLICHE, Augustin, « La réforme grégorienne », *RHEL*, t. 12, n°55, 1926, p. 145-167.

FLORI, Jean, *Croisade et chevalerie. XI^e^-XII^e^ siècles*, Paris, Bruxelles, éd. de Bœck et Lurcier, 1998, 433 p.

FLORI, Jean, *La guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien,* Paris, Aubier, 2001, 406 p.

FONBAUSTIER, Laurent, *La déposition du pape hérétique : Une origine du constitutionnalisme ?*, Paris, Éditions Mare et Martin (coll. *Bibliothèque des thèses*), 2016, 1170 p.

FOREVILLE, Raymonde, « Le recours aux sources scripturaires. À quel moment de l'histoire l'Écriture a-t-elle cessé d'être source directe du droit de l'Église ? », *AC.*, 21, 1977, p. 49-50.

FOREVILLE, Raymonde, « Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIII^e^ siècle dans le Midi de la France », dans *Le Credo, la morale et l'inquisition en Languedoc au XIII^e^ siècle*, Toulouse, Privat (*Cahiers de Fanjeaux* ; 6), 1971, p. 119-150.

FORST, Francis, « Patriarcat », dans *CHAD*, t. X, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 793-803.

FOUCAULT, Pierre-Gabriel-Alphonse, *Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance*, Chartres, Petrot-Garnier, 1883, 276 p.

FOURNIER, Paul, « Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140 », *NRHDFE*, 41, 1917, p. 129-180.

FOURNIER, Paul, « Yves de Chartres et le droit canonique », *RQH*., 19, 1898, p. 51-98 ; 304-305.

FRANCESCHI, Sylvio de, « Les problématiques ecclésiologiques françaises au prisme des lectures italiennes Gallicanisme et antiromanisme janséniste au temps de la papauté intransigeante (de la mi-XVIII^e^ siècle à la mi-XIX^e^ siècle », dans *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850*, Frédéric MEYER, Silvain MILBACH (éd.),Chambéry, éd. de l'Université de Savoie (coll. *SRP*., 15), 2010, p. 61-80.

FRANSEN, Gérard, « L'aspect religieux du droit », dans *Chiesa, diritto e ordinamento della societas christiana nei secoli XI e XII: Atti della nona settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2settembre 1983*, Milano, Vita e pensiero, 1986, p. 159-170.

FRANSEN, Gérard, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », *RThL*, 2, 1971, p. 129-144.

FUCHS, Josef et Arthur LIEFOOGHE, *Le droit naturel : essai théologique*, Paris, Desclée, 1960, 214 p.

GADILLE, Jacques, « Vatican I, concile incomplet ? », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza*, Rome 28-30 mai 1986, Rome, Ecole française de Rome, 1989, p.33-45.

GALTIER, Paul, « Indulgence », dans *DAFC.*, t. II, Adhémar d'ALÈS (dir.), Paris, Gabriel Beauchesne, 1911, col. 718-752.

GALTIER, Paul, « Les indulgences : origine et nature, à propos d'un ouvrage récent », *Gregoriarum*, 31, 1950, p. 258-274.

GAQUÈRE,François, *Pierre de Marca (1594-1662) : Sa vie, ses œuvres, son gallicanisme***,** Angers, Paris, Imprimerie centrale, P. Lethielleux, 1932, 335 p.

GARCÍA ARIAS, Justiniano, *C.1 q.7 del Decreto de Graciano. El origen de la doctrina canónica sobre la dispensa*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico, Romae, 1999, 97 p.

GAUDEMET, Jean, « Collections canoniques et primauté pontificale », *RDC.*, 16, 1966, p. 105-117.

GAUDEMET, Jean, « La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien », *RDC.*, t. I, n° 1, mars 1951, p. 5-32.

GAUDEMET, Jean, « La primauté pontificale dans le décret de Gratien », dans *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, CASTILLO LARA, José Rosalio (dir.), Rome, LAS (Coll. *Studia et textus historiae iuris canonici* ; 7), 1992, p. 137-156.

GAUDEMET, Jean, « La primauté romaine vue par Yves de Chartres », dans*Convergences. Études offertes à Marcel David*, Quimper, éd. Calligrammes, 1991, reprisdans ID., *La doctrine canonique médiévale*, Aldershot, Variorum Reprints, 1994, p. 173-189.

GAUDEMET, Jean, « Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI$^{e}$ et XII$^{e}$ siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, 8, 1965, p. 149-206.

GAUDEMET, Jean, « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *AC.*, 29,1985-1986, p. 83-98.

GAUTHIER, Albert, *Le droit romain et son apport à l'édification du droit canonique*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1996, 169 p.

GAYET, Louis, *Le grand schisme d'Occident d'après les documents contemporains déposés aux archives secrètes du Vatican*, Paris-Florence-Berlin, Loecher et Seeber, 1889-1890 [2 vol.].

GÉNICOT, Léopold, « *Nobiles, milites* et *villici* au XII^e^ siècle : le cas de Francon de Liroux », *Namurcum*, 31, 1957, p. 25-28.

GÉNY, François, *La laïcité du droit naturel*, Paris, Sirey, 1933, 27 p.

GHELLINCK, J. de, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Paris, 1914, 594 p.

GHERRO, Sandro, *Privilegio, bene comune e interesse privato: sulla qualificazione giuridica del privilegio in senso stretto secondo i principi costituzionali dell'ordinamento canonico*, Padoue, Cedam, 1977, 225 p.

GIACOBBI, Attilio, « Dispensa », dans *Novissimo digesto italiano***,** t.V, Torino, UTET, 1957.

GIGLIOTTI, Valerio, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Firenze, Leo S. Olschki (Coll. *Biblioteca della Rivista di storia e litteratura religiosa*» - Studi, vol. 29), 2014, 468 p.

GIORDANENGO, Gérard, « *Auctoritates* et *Auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », dans *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Acte du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Michel ZIMMERMANN (dir.), Paris, École des Chartres, 2001, p. 99-129.

GLAIZOLLE, G., *Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, A. Rey, 1905, 144 p.

GOUDOT, Jean-Philippe, « La restauration de l'unité visible de l'Église au concile de Constance (1414/1415-1418) », *NRT*, 128,2006, p. 594-612.

GOURON, André, « *Cessante causa cessat effectus* », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles*-Lettres, 143/1, 1999, p. 299-309.

GOYARD-FABRE, Simone, *Les fondements de l'ordre juridique*, Paris, PUF, 1992, 387 p.

GOYARD-FABRE, Simone, *Re-penser la pensée du droit : les doctrines occidentales modernes au tribunal de la raison interrogative-critique*, Paris, J. Vrin, 2007, 186 p.

GRANDJEAN, Michel, *Laïcs dans l'Église : regard de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, Éd. Beauchesne, 1994, 535 p.

GRAZIANI, Paul, *Boniface VIII et le premier conflit entre la France et le Saint-Siège*, Paris, Bloud, 1906, 63 p.

GREEN, Thomas, « L'usage fait des textes de Vatican II dans le schéma 'De Populo Dei' », *Concilium*, 167, 1981, p. 79-91.

GRELOT, Pierre, « Pierre et Paul fondateurs de la "primauté" romaine », *Ist.*, 27/3, 1982, p. 228-268.

GUILLEMETTE, François, « Les conférences épiscopales sont-elles des institutions de la collégialité épiscopale ? », *Stcan.*, 25/1, 1991, p. 413-462.

GURVITCH, Georges, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, Pedone, 1935, 299 p.

GURVITCH, Georges, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Alcan, 1937, 197 p.

GUYOTJEANNIN, Olivier, « *Dictatus papae* », dans *DHP*, Paris, Fayard, 1994, p. 563-564.

HALLEUX, André de, « La collégialité dans l'Église ancienne », *RTL.*, 24, 1993, p. 433-454.

HALLEUX, André de, « L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe », *RThL*, 2, 1972, p. 177-199.

HALLEUX, André de, « Le Concile de Chalcédoine », *RSRel.*, 2, avril 1993, p. 3-18.

HALLEUX, André de, « Les deux Rome dans la définition de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de Constantinople », dans *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Louvain, (coll. *BETL*. ; 93), 1990, p. 504-518.

HAMER, Jérôme, « Le corps épiscopaluni au Pape, son autorité dans l'Église d'après les documents du premier concile du Vatican », *RSPhTh.*, 45, 1961, p. 21-31.

HANNE, Olivier, *De Lothaire à Innocent III. L'ascension d'un clerc au XII^e^ siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (coll. *Le temps de l'histoire*), 2014, 323 p.

HANOTAUX, Gabriel, *Essai sur les libertés de l'Église gallicane depuis les origines jusqu'au règne de Louis XIV*, Paris, Ancienne librairie Gerner Baillière – Félix Alcan, 1888.

HANSON, Richard Patrick Crosland, « *Potentiorem principalitatem* », *SP.*, 3, 1961, p. 366-369.

HARL, Marguerite, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, éd. du Seuil (coll. *PSo*), 1958, 402 p.

HEALY, Patrick, « De la modération en droit pénal ». Voirhttp://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/pji-ilp/dp-cl/index.html, consulté le 16 avril 2014.

HERRANZ, Julien, « L'apport de l'épiscopat à la nouvelle codification canonique », *AC.*, 23, 1979, p. 275-288.

HORN, Stephan, « La "*Sedes apostolicae*" : point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle », *Ist.*, 4, 1975, p. 436-445.

HOULMANN, Jean, *Bernard de Clairveaux, son rôle dans l'Église et dans le monde du XII^e siècle, étudié au travers de sa correspondance*, Genève, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 1955, 178 p.

HUIZING, Peter, « La subsidiarité », *Concilium*, 208, 1986, p. 145-150.

HUIZING, Peter, « La réforme du droit canonique », *Concilium*, 8, 1965, p. 91-117.

HURTER, Friedrich von, *Histoire du pape Innocent III et de son siècle,* Paris, A. Vaton, 1840, [2 vol.].

*Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, ricerche e testimonianze*, MACCARONE, Michele (dir.), Roma, 1991, 782 p.

IMBART de la Tour, Pierre, *Les origines de la réforme : L'Église catholique. La crise et la renaissance,* t. II, 2^e éd., Paris, Hachette, 1944, 592 p.

*Inquisition et pouvoir, Actes du colloque international tenu à la Maison méditerranéenne des Sciences de l'homme*, Aix-en-Provence, 24-26 octobre 2002, Publications de l'Université de Provence, 2004, 374 p.

JACQUÉLINE, Bernard, *Épiscopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux,* Sainte-Marguerite-D'Elle, 1975, 360 p.

JANKOWIAK, François, « Décret de Gratien », dans *DHP*., Paris, Fayard, 1994, p. 544-548.

JANKOWIAK, François, *La Curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et les États pontificaux*, Rome, École française de Rome (coll. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athèneset de Rome* ; 330), 2007, 852 p.

JOANNOU, Périclès-Pierre, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476),* Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1972, 166 p.

JOANNOU, Périclès-Pierre, *Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Église orientale jusqu'au IX^e siècle,* Rome, Grottaferrata, 1962, 66 p.

JOBART, Jean-Charles, « Remarques sur la validité des actes unilatéraux en droit administratif français », *RJT*., 40/3, 2006, p. 652-653.

JOMBART, Émile, « Indulgences », dans *DDC.*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1331-1352.

JOUBERT, Jacques, « De la primauté dans l'Église conçue comme communion », *RDC*, 45, 1995, p. 133-140.

JUGIE, Martin, « Justinien I^er », dans *DTC.*, t. VIII, Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2277-2289.

JUGLAS, J. J., « Yves de Chartres et la question des Investitures », dans *Mélanges Albert Dufourcq*, Paris, Plon, 1932, p. 57-71.

JULIEN, Charles André, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie-Algérie-Maroc. Des origines à la conquête arabe (647 ap. J.C.)*, 2^e éd. revue et mise à jour par Christian COURTOIS, Paris, Payot, 1951, 333 p.

JUSTICE, A., *À propos de l'infaillibilité du pape : le syllabus, le pouvoir des rois, le concile de Constance,* Paris, F. Juven, 1899, 255 p.

KAMANGALA, Robert, « Une approche épistémologique du droit et du droit canonique », dans *Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélange en l'honneur de S. Exc. Mgr T. Tshibangu T. pour ses 70 ans d'âge et 35 ans d'épiscopat*, Léonard SANTEDI Kinkupu et Modeste MALU (dir.), Kinshasa, FCTK., 2006, p. 625-666.

KAPTIJN, Astrid, « Le style et les souplesses du Droit canonique », conférence prononcée lors des Journées d'études de la Faculté de Droit canonique à la Conférence des évêques de France en avril 2009, dans www.icp.fr/fr/Organismes/Faculte-de-Droit-Canonique/Documents-en-ligne, consulté le 3 avril 2014.

KAPTIJN, Astrid, « Le style et les dispositifs d'assouplissement du droit canonique », *AC.*, 52, 2010, p. 331-344.

KATSONIS, Jérôme, *Προβλήματα της Ἐκκλησιαστικης Οἰκονομία, Ἡ Δάμασκος*, Athènes, 1957, traduction française de Pierre DUMONT, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux, éd. J. Duculot, 1971, 218 p.

KAUFMANN, François Xavier, « Le principe de subsidiarité : point de vue d'un sociologue des institutions », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, *et alii*, *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique, Avenir*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei*), 1988, p. 361-381.

KELLER, Émile*, L'encyclique et les libertés de l'Église gallicane,* Paris, C. Douniol, 1860, 46 p.

KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit*, traduction française de la 2 éd. de la *Reine Rechtslehre* par Charles EISENMANN, Paris, Dalloz, 1962, 496 p.

KERVÉGAN, Jean-François, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *RFHIP.*, 14/2, 2001, p. 321-336.

KIEDI Kionga, Jean-René, « Canonicité et moralité de la dispense », *AC.*, 54, 2012, p. 207-223.

KIEDI Kionga, Jean-René, « Les enjeux canoniques d'une législation particulière. Cas des Églises locales d'Afrique », *RASM*, n° 20-21, juin- décembre 2005, p. 65-97.

KIEDI kionga, Jean-René, *Du synode diocésain comme expression du principe de subsidiarite. Réflexion sur le Synode diocésain de Kinshasa (1986-1988),* Mémoire de DEA, FCK, Juin 2006, 205 p. (Dactyl)

KOMONCHAK, Joseph A., « Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, *et alii*, *Les conférences épiscopales. Théologie, Statut canonique, Avenir*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei* ; 149), 1988, p. 391-447.

KOVALEVSKIJ, E., « Le 34e canon apostolique » dans *Le message de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* », 2-3, 1950, p. 67-82.

KÜNTZIGER, Jacques, *Febronius et le fébronianisme : étude historique sur le mouvement réformateur provoqué dans l'Église catholique au XVIIIe siècle*, Bruxelles, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux- arts de Belgique, 1891, 238 p.

KUTNER, Raymond W., *The development, structure, and comptence of episcopal conferences,* Washington, The catholic university of America Press, 1990, 198 p.

L'HUILLIER, Pierre, « Économie et théologie sacramentaire », *Ist.*, 1(janvier-mars), 1972, p.17-20.

« L'inquisition », dans *Le monde des religions*, n° 29, 1er mai 2008, p. 24-41.

*L'Inquisition*, Paris, Centre d'étude du Saulchoir (Diffusion Cerf), 2006, 96 p.

LABRIOLLE, Pierre Champagne de, « *Paroecia* », *RSR.*, 18, 1928, p. 60-72.

LAMY, Emile, *Le droit privé zaïrois,* vol. I. *Introduction à l'étude du droit écrit et du droit coutumier zaïrois*, Kinshasa, PUZ., 1975, 285 p.

LANNE, Emmanuel, « Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles », *Ir.*, 34, 1961, p. 292-321.

LANNE, Emmanuel, « L'Église de Romee *gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta Ecclesia* », *Ir.*, 49, 1976, p. 275-322.

LANNE, Emmanuel, « L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème », *Ir.*, 43, 1961, p. 481-511.

LANNE, Emmanuel, « L'Église locale : sa catholicité et son apostolicité », *Ist.*, 14, 1969, p. 47-66.

LANNE, Emmanuel, « Théologie de l'Eglise locale chez les catholiques romains avant Vatican II », *Ist.*, vol. 14 (1969), p. 46-66.

LANNE, Emmanuel, « Les Églises particulières dans l'Église universelle », *DC.*, t. 69, n°1602, 6 février 1972, col. 126-133.

LANNE, Emmanuel, « Pluralisme et unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Ist.*, 14, 1969, p. 171-190.

LANNE, Emmanuel, « Réflexion sur une éventuelle loi fondamentale de l'Église », *Ir.*, 2, 1979, p. 163-199.

LE BRAS, Gabriel, « La formation du droit romano-canonique », dans*Actes du congrès de droit canonique : cinquantenaire de la faculté de droit canonique, Paris 22-26 avril 1947*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 335-338.

LE BRAS, Gabriel, « La part du monachisme dans le droit et l'économie du Moyen-âge », *RHEF.*, 47, n°144, 1961, p. 199-213.

LE BRAS, Gabriel, « Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI^e^ au XIII^e^ siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 11, n °42, avril-juin1968, p. 191-202.

LE BRAS, Gabriel, « Les écritures dans le Décret de Gratien », *ZSSRG.*, 71, 1938, p. 47-80.

LE BRAS, Gabriel, « Naturaly equity and canonical equity », *Natural law forum*, 7, 1963, p. 122-136.

LE GOFF, Jacques, *Le Moyen Âge et l'argent : essai d'anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010, 244 p.

*Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XII^e^-mi-XIV^e^ s.)*, Patrick GILLI et Julien THÉRY (dir.), Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2010, 676 p.

LE GUILLOU, Marie-Joseph, « Le parallélisme entre le collège apostolique et le collège épiscopal », *Ist.*, 10, 1964, p. 103-110.

*Le nouveau Code de droit canonique, Actes du V congrès International de droit canonique (Ottawa, 1984)*, Éd. de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, 2 Vol., 1986.

LEA, Henry Charles, *Histoire de l'inquisition au Moyen-âge*, traduit de l'américain par Salomon REINACH, présenté par Bartolomé BENNASSAR, Paris, R. Laffont, 2005, 1458 p.

LECLER, Joseph, « Qu'est-ce que les libertés de l'Église gallicane », *RSR*, 24, 1934, p. 47-85.

LECLERCQ, Dom Jean, « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits » *RHEF*, 41/136, 1955, p. 96-99.

LECLERCQ, Dom Jean, *Bernard de Clairvaux*, Paris, Desclée (coll. *BHC* ; 19),1989, 165 p.

LECLERCQ, Dom Jean, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. V, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1962, 371 p.

LECLERCQ, Dom Jean, *Saint Bernard et l'esprit cistercien,* Paris, éd. du Seuil,1975, 187 p.

LECLERCQ, Dom Jean, *Jean Quidort et l'ecclésiologie du XIII^e^ siècle*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1942, 268 p.

LECLERCQ, Henri, *L'Afrique chrétienne,* t. II, Paris, V. Lecoffre, 1904, 380 p.

LECLERCQ, Jacques, *Leçons de droit naturel*, vol I. *Le fondement du droit et de la société*, Namur, A. Wesmael-Charlie, 1927, 174 p.

LEDERER, Josef,*Der dispensbegriff des koanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC*, Mûnchen, 1957, 213 p.

LEFEBVRE, Charles, « Privilège », dans *DDC.*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 225-229.

LEFEBVRE, Charles, « Chronique des Actes du Saint-Siège », *AC.*, 12, 1968, p. 195-270.

LEFEBVRE, Charles, « Chronique des Actes du Saint-Siège », *AC.*, 13, 1969, p. 155-238.

LEFEBVRE, Charles, « Les Écritures, le Décret de Gratien et les Décrétistes », *AC*., 21, 1977, p. 39-48.

LEFEBVRE-TEILLARD, Anne, « Les origines : la dispense en droit canonique », *RFTJ*., 25, 1997, p. 11-18.

LEGENDRE, Pierre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique. Recherche sur le mandat (1140-1254)*, Paris, 1957, 689 p.

LEGRAND, Hervé, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *RSPT.*, 75/4, 1991, p. 545-568.

LEGRAND, Hervé, « La catholicité des Églises locales », dans Jean-Noël BEZENÇON, Emilio ALBERICH *et alii*, *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 159-183.

LEGRAND, Hervé, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III (édition remise à jour), Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 143-345.

LEGRAND, Hervé, « Le ministère épiscopal. Au service de l'Église locale et au service de l'Église universelle », *Bulletin de secrétariat de la conférence épiscopale française,*

n°1, janvier 1975.

LEGRAND, Hervé, « Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », dans *Le Ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis*. *Hommage à Mgr Guy Herbulot*, Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p.201-260.

LEGRAND, Hervé, « Patriarcat », *Encyclopaedia Universalis*, 17, Paris, 1989, p. 637.

LEGRAND, Hervé, « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », *NRT*, 98/3, 1976, p. 193-216.

LESAGE, Germain, *La nature du droit canonique*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1960, 224 p.

LOSADA Espinosa, Joaquín, « Principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES, *et alii*, *Les conférences épiscopales. Théologie*, *Statut canonique*, *Avenir*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei* ; 149), 1988, p. 450- 454.

LOTTIN, Dom Odon, « Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs », *ETL.*, 3,1926, p. 155-176.

LOTTIN, Dom Odon, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. II, Louvain, Abbaye du Mont César, 1948, 598 p.

LUBAC, Henri de, « Les Églises particulières dans l'Église universelle », *DC.* , 69, n°1602, 6 février 1972, col. 126-133.

LUBAC, Henri de, *Les Églises particulières dans l'Église universelle,* Paris, Aubier (coll. *Intelligence de la foi*), 1971, 255 p.

LUCHAIRE, Achille, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, t. II, Paris, A. Picard, 2^e^ éd., 1891, 379 p.

LUCHAIRE, Achille, *Innocent III, la papauté et l'empire,* Paris, Hachette, 1906, 306 p.

MACCARRONE, Michele, *Vicarius Christi; Storia del titolo papale*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1952, 318 p.

MAGNIN, Étienne, « Abrogation de la loi », dans *DDC.*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 115-120.

MAIMBOURG, Louis, *Histoire du grand schisme d'Occident,* Paris, Chez Sébastien Mabre-Carmoisy, 1678 [2 vol.].

MALONGA Diawara-Doré, Charlemagne, *Canonicité de la conférence des évêques,* Thèse, Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris et Faculté de Droit Jean-Monnet, Paris, 2012 [2 vol.], 437 p. -301 p. (Dactyl).

MAPWAR, Faustin, « La disparition progressive de l'ancienne Église d'Afrique du Nord », dans*Épistémologie et théologie. Les enjeux du dialogue foi-science-éthique pour l'avenir de l'humanité. Mélange en l'honneur de S. Exc. Mgr T. Tshibangu T. pour ses 70 ans d'âge et 35 ans d'épiscopat*, Léonard SANTEDI Kinkupu et Modeste MALU (dir.), Kinshasa, FCTK., 2006, p. 147-180.

MAROT, Dom Hilaire, « Les conciles romains des IV$^{e}$ et V$^{e}$ siècles et le développement de la primauté », *Ist.*, 1, janvier-mars 1957, p.435-461.

MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, éd. du Seuil, 1950, 593 p.

MARTIMORT, Aimé-Georges, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Éd. du Cerf, (Coll. *US.*, 24), 1953, 796 p.

MARTIN, Victor, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud et Gay, 1939, 2 vol., 366 et 382 p.

MASENGO Nkinda, « L'ordre juridique particulier des églises africaines selon le droit canonique. Application des principes de subsidiarité et de décentralisation », dans *Quelle Église pour l'Afrique du Troisième millénaire ? Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa* (du 21 au 27 avril 1991), Kinshasa, FCTK., 1991, p.247- 254.

MATENKADI, Antoine, « Questions africaines au code de droit canonique », dans *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui. Mélanges en l'honneur du professeur Abbé Mulago Gwa-Cikala*, Kinshasa, FCTK., 1990, p. 253-259.

MATHON, Gérard, « Salut », dans *CHAD*, t. XIII, Paris, Letouzey et Ané, 1993, col. 752-770.

MATULENAS, Raymond Antony, *Communication, a source of privileges,* Washington, 1943, 225 p.

MEIJERS, Éduard Maurits, « Conflit entre l'équité et la loi chez les premiers glossateurs », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 17, 1939, p. 117-135.

MELIA, Elie, « La pentarchie », *Ist*., 32, 1987, p. 337-360.

MELKEVIK, Bjarne, *Horizons de la philosophie du droit,* Laval [Québec], PUL (coll. *Dikè*), 1998, 248 p.

MENSAH, Jean-Claude Agbeko Komla, *Canonicité des indulgences et pastorale de la miséricorde*, thèse sous la direction de Jean-Paul Durand, Thèse de droit, Université Paris XI, S.n., 2016, 843 p.

METZ, René, « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », *DC*, 22, 1972, p. 155-176.

METZ, René, *L'Église a ses lois. Le droit canon*, Paris, Éd. Fayard (coll. *Je sais, Je crois* ; 79), 1962, 126 p.

MEYENDORFF, John, « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine », *Ist.*, 1, janvier-mars 1957, p. 463-482.

MEYENDORFF John, *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté : l'Église de 1071 à-1453*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, 522 p.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, « La *ratio* dans le début du décret de Gratien », *Studia Gratiana*, 3, 1955, p. 103-116.

MILLET, Hélène, « Grand schisme d'Occident », dans *DHP*, Paris, Fayard, 1994, p. 729-735.

MILLET, Hélène, *L'Église du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris, Picard, 2009.

MILLON-DELSOL, Chantal, *L'État subsidiaire*, Paris, PUF, 1992, 232 p.

MILLON-DELSOL, Chantal, *Le principe de subsidiarité* (Coll. Que sais-je ?), Paris, PUF, 1993, 127 p.

MINNERATH, Roland, *Le Pape. Évêque universel ou premier des évêques ?*, Paris, Beauchesne (coll. *Point théologique*), 1978, 126 p.

MINNERATH, Roland, *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Beauchesne, 2010, 190 p.

MOMBILI Thumaini, Melchior Édouard, *L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III$^{e}$-V$^{e}$ siècles). Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain*, Roma, Pontificia università gregoriana, 2001, 375 p.

MONGRENIER, Jean-Sylvestre, « Johannes Althusius et l'Europe subsidiaire », Institut-thomas-more.org, 25 mai 2009, consulté le 4 décembre 2013.

MORRISEY, Francis George, *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, traduction établie par Marie-Paule COUTURIER, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1992, 34 p.

MUNIER, Charles et Alberto DE LA HERA, « Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions », *RDC.*, 14/1, mars 1964, p. 39-60.

MUNIER, Charles, *Le pape Léon IX et la réforme de l'Église 1002-1054*, Strasbourg, éd. du Signe, 2002, 374 p.

MUNIER, Charles, *Les sources patristiques du droit de l'Église, au VIII^e^ au XIII^e^siècles*, Mulhouse, 1957, 216 p.

MUSSET, Henri, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient*, Liban, Harissa, 1948-1949 [plusieurs vol.].

*Natural law and theology*, Charles CURRAN (dir.), New York, Paulist press, 1991, 465 p.

NAUTIN, Pierre, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e^ et III^e^ siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 1961, 276 p.

NAUROIS, Louis de, « Le juridisme et le droit », *NRT.*, 90/10, 1968, p. 1064-1082.

NAZ, Raoul, « Bernald ou Bernold de Constance », dans *DDC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 770-773.

NAZ, Raoul, « Des dispenses », dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique,* t. I/ I-II, *Introduction. Règles générales. Des personnes*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 217-229.

NAZ, Raoul, « Dispense », dans *DDC.*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1283-1295.

NAZ, Raoul, « Hincmar de Reims », dans *DDC*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1135-1135-1154.

NAZ, Raoul, « Huguccio Pisanus ou Ferrariensis », dans *DDC*, t. V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, col. 1228.

NAZ, Raoul, « Isidore de Séville », dans *DDC*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 66-74.

NAZ, Raoul, « Ordre en droit occidental », dans *DDC.*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1149-1150.

NAZ, Raoul, « *Restitutio in integrum* », dans *DDC.*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 661-662.

NDONGALA Maduku, Ignace, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Éd. Karthala, 1999, 343 p.

NÉMO, Philippe, *Histoire du libéralisme en Europe*, Paris, PUF, 2006, 1427 p.

NEUMANN, Johannes, « Le dynamisme social de l'Église en tant que communauté », *Concilium*, 48, 1969, p. 15-26.

NOIROT, Marcel, « Dispense », dans *CHAD.*, t.III, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 887-890.

NUTTINCK, Michel, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain,* Louvain, Publication universitaire, 1969, 717 p.

ONORIO, Joël-Benoît D', *Le pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, Éd. Fleurus Tardy, 1992, 616 p.

ONORIO, Joël-Benoît, D' « Le concile Vatican II et le droit », dans *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, *Actes du colloque organisé par l'école française de Rome* 28-30 mai 1986, Rome, Ecole française de Rome 1989, p.651-688.

ÖRSY, Ladislas, « Vie de l'Église et renouveau de droit canon », *NRT.*, 85/9, novembre 1963, p. 952-965.

OST, François, « Validité », dans *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, André-Jean ARNAUD (dir.), Paris-Bruxelles, LGDJ/Story Scientia, 1988, p. 635.

OURLIAC, Paul, « Le schisme et les conciles, 1378-1449 », dans Marie MAYEUR, Charles PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VI, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 89-140.

OURLIAC, Paul, « Sociologie du concile de Bâle », *RHE*, 56/1, 1961, p. 5-32.

PACAUT, Marcel, *Louis VII et les élections épiscopales dans le Royaume de France*, Paris, J. Vrin, 1957, 163 p.

PAPATHOMAS (Grigorios D.), *Cours de Droit Canon. Introduction aux sources de la tradition canonique de l'Église –Aide-mémoire*, Paris 1995, p. 256 (Dactyl.).

PARGOIRE, Jules, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 2e éd. Paris, Victor Lecoffre, 1905, 405 p.

PARGOIRE, Jules, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 2e éd. Paris, Victor Lecoffre, 1905, 405 p.

PARISSE, Michel, « Les pouvoirs chrétiens face à l'Église. La querelle des investitures et ses aboutissements », dans *Histoire du christianisme*, t. *5. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 2001, p. 101-138.

PASSICOS, Jean, « La réception des documents conciliaires relatifs à l'épiscopat dans les textes normatifs émanant du Saint-Siège jusqu'au Code de 1983 inclus », dans *Le ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), Paris, Cerf, 2001, p. 104-180.

PASSICOS, Jean, « Quel droit pour quelle Église ? Quelques questions fondamentales pour un nouveau temps de réformes », *AC.*, 21, 1977, p. 19-37.

PEGG, Mark G., « Innocent III, les « Pestilentiels Provençaux » et le paradigme épuisé du catharisme », dans Innocent III et le Midi, Toulouse, Privat, (coll. *Cahiers de Fanjeaux*, 50), 2015, p. 279-310.

PELTIER, A., *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles,* t. II, Paris, Gaume Frères et J. Duprey, 1865, p. 352.

PEREZ, Béatrice, *Inquisition, pouvoir, société : la province de Séville et ses judéoconvers sous les rois catholiques*, Paris, H. Champion, 2007, 639 p.

PERROT, Charles, « Des premières communautés aux Églises constituées », *RSR.*, 79/2, 1991, p. 223-252.

PESCH, Rudolf, *La Primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, Éd. du Cerf, 2002, 171 p.

PEYRET, Jean, *Bernold de Constance. La réforme de Saint Grégoire VII au point de vue théologique*, Saint-Étienne, 1904, 119 p.

PHEIDA, Iō., *Historikokanonika problēmata peri tēn leiturgian tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn : hē en mesō tōn papikōn kai politeiakōn antikanonikōn taseōn kanonikē leiturgia tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn kai hē epidrasis tutu epi tu synodiku systēmatos (451 - 453)*, Athēnai, 1970 [PHEIDA, J., *Problème historico-canonique concernant l'exercice de l'institution de la pentarchie des patriarches entre les tendances anti-canoniques papales et politiques et son influence sur le système conciliaire (451-553) (en grec)*], Athènes, 1970, 275 p.

PHEIDA, Iō., *Proÿpothesis diamorphōseōs tu thesmu tēs pentarchias tōn patriarchōn : epidrasis tōn psesbeiōn timēs kai tu dikaiōn tōn cheisotoniōn epi tēs exelixeōs tēs ekklēsiastikēs dioikeseōs achri kai tēs 4. Oikumenikēs Synodon (451),* Athēnai, 1969 [PHEIDA, J., *Présupposés de la formation de l'institution de la pentarchie des patriarches. Influence des privilèges d'honneurs et du droit des ordinations sur le développement du gouvernement ecclésiastique jusques et y compris le quatrième concile œcuménique (451)* (en grec)], Athènes, 1969, 350 p.

PIAGET, Jean, *Études sociologiques*, Genève, Librairie Droz, 1965, 202 p.

PIETRI, Charles, « L'ecclésiologie patristique et *Lumen Gentium* », dans*Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'école française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-la-Sapienza*, Rome 28-30 mai 1986, Rome, Ecole française de Rome 1989, p.511-537.

PINARD, Henry, « Les infiltrations païennes dans l'Ancienne loi d'après les Pères de l'Église. La thèse de la condescendance », *RSR.*, 9, 1919, p. 197-221.

PLANCHARD, M. J., « Étude des indults accordés aux Évêques de France pour dispenser des empêchements de mariage », *NRT*, 18, 1886, p. 384-391.

PLANCHARD, M. J., *Dispenses matrimoniales, règles à suivre pour les demander, les interpréter, les mettre à l'exécution*, Angoulême, Imprimerie de Roussaud, 1882, 336 p.

*Plenitudo of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. Essays in Memory of Robert Louis Benson,* Robert C. FIGUEIRA (éd.), Aldershot, Ashgate publishing, 2006, 204 p.

POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, A., « Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel », dans *Mélanges Albert Dufourcq: études d'histoire religieuse*, Paris, Plon, 1932, p. 73-108.

PONTAL, Odette, « Le synode diocésain et son cérémonial du XII^e^ au XIV^e^ siècle », *AC*, 14, 1970, p. 53-61.

PONTAL, Odette, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris, Éd. du Cerf (coll. *Histoire*), 1995, 539 p.

PONTAL, Odette, *Les statuts synodaux français du XIII^e^ siècle précédés de l'histoire du synode diocésain depuis ses origines. Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest,* t. I, Paris, CTHS, 1971, 290 p.

PONTIER, Jean-Marie, *L'État et les collectivités locales. La répartition des compétences*, Paris, éd. Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1978, 630 p.

POTIN, Jean, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde. Principaux documents du Synode des évêques*, Roma, 1977, 238 p.

POTIN, Jean, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde. Principaux documents du Synode des évêques*, Rome 1977, 238 p.

POTTMEYER, Hermann Josef, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II », dans *Les Églises après Vatican II : dynamisme et prospective : actes du Colloque international organisé par l'Institut des sciences religieuses de Bologne*, Giuseppe ALBERIGO (dir.), Paris, éd. Beauchesne, 1981, p. 91-116.

PRESTIGE, George- Leonard, *God in patristic Thought*, 3^e^ éd. London, 1955 ; trad. fr. *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1964, 254 p.

PUECH, Aimé, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien* : *suivies d'une traduction française du Discours avec notes*, Paris, F. Alcan, 1903, 158 p.

PUZA, Richard, « La hiérarchie des normes en droit canonique », *RDC.*, 47/1, 1997, p. 127-142.

RABAUT, Hugues, « Le problème de l'interprétation de la loi : la spécificité de l'herméneutique juridique », *Portique*, 15, 2005, p.2 et s.

RAÏ, Pierre, « L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755 », *Ist.*, 1, janvier-mars 1973, p. 359-368.

RAÏ, Pierre, «L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XI$^{e}$ siècle. Recherches historiques et canoniques », *Ist.*, 1, janvier-mars 1973, p. 260-326.

RAMPELBERG, René-Marie, « Le contrat et sa cause : aperçu historique et comparatif sur un couple controversé », dans *Les concepts contractuels français à l'heure des principes du droit européen des contrats*, Paris, Dalloz, 2004, p. 19-29.

RAMPELBERG, René-Marie, *Le contrat et sa cause : aperçu historique et comparatif sur un couple controversé*, *Les concepts contractuels français à l'heure des PDEC*, 2004.

RATZINGER, Joseph, « La collégialité épiscopale. Développement théologique », dans*L'Église de Vatican II : études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église,* Guilherme BARAÚNA (éd.), t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 763-790.

RATZINGER, Joseph, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971, 192 p.

REUMANN, John Henry Paul, *The use of OIKONOMIA and related terms in Greek sources to about A.D. 100, as a background for Patristic Applications*, th. University of Pennsylvania, 1957, 613 p.

REUMANN, John, « οἰκονομία as Ethical Accomodation in the Fathers and its pagan Background », *SP*., 3, 1961, p. 370-379.

REUMANN, John, « "Stewards of God". Pre-christian religious Applications of Oikonomos in Greek », *JBL*., 77/4, 1958, p. 339-349.

REUMANN, John, « *OIKONOMIA*–Terms in Paul in comparison with Lucan Heilsgeschichte », *NTS*, 13, 1966-1967, p. 147-167.

RICHER, Étienne, « Le principe de subsidiarité : Pertinence et limites d'application », *BLE.*, 113/4, p. 421-440.

RICK, Anthony, « Dispensator », dans *DARG.*, traduit de l'anglais sous la direction de RICH, 3$^{e}$ éd., Paris, Librairie de Firmin-Didot, 1883.

RIETMEIJER, Jan, « Essai de réflexion théologique et canonique sur le pouvoir de dispense de l'Évêque », *Concilium*, 48, 1969, p. 91-102.

RIVIÈRE, Jean, « *In patrem sollicitudinis*, évolution d'une formule pontificale », *RSRel.* 48, 1925, p. 210-231.

RIVIÈRE, Jean, « Place de saint Bernard dans la première controverse sur le droit pontifical », *BLE*., 25, 1924, p. 104-126.

RIVIÈRE, Jean, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, E. Champion-Louvain, Spicilegium sacrum lavaniense, 1926, 499 p.

ROCQUAIN, Felix Théodore, *La Cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther,* t. III. *Le schisme. Les approches de la réforme,* Paris, Thorin et fils, 1897, 456 p.

ROCQUAIN, Felix Théodore, *La papauté au Moyen-âge : Nicolas I^er^, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Études sur le pouvoir pontifical*, Paris, Didier, 1881, 393 p.

ROCQUAIN, Félix, « Philippe le Bel et la bulle *Ausculta Filii* », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 44, 1883, p. 393-418.

RŒLKER, Edward George, *Principles of privilege according to the Code of Canon Law*, Washington, 1926, 165 p.

ROMANO, Santi, *L'ordre juridique,* 2^e^ éd.ettraduction française par Lucien FRANCOIS, Pierre GOTHOT, Introduction de Phocion FRANCESCAKIS, Paris, Dalloz, 1975, 174 p.

RONDET, Henri, *Vatican I, le concile de Pie IX. La préparation, les méthodes de travail, les schémas restés en suspens,* Paris, Lethielleux, 1962, 223 p.

ROQUIN, Ernest, *La science juridique pure,* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence- Lausanne, F. Rouge, 1923 [3 vol.].

ROUTHIER, Gilles, « ''Église locale'' et ''Église particulière'' : querelle sémantique ou option théologique ? », *Stcan*., 25, 1991, p. 287-334.

ROUTHIER, Gilles, « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit », dans *Le ministère des Évêques au Concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, dans Hervé LEGRAND et Christophe THEOBALD (dir.), Paris, Cerf, 2001, p. 49-74.

ROUTHIER, Gilles, *Vatican II. Herméneutique et réception,* Paris, Éd. Fides, 2006, 430 p.

RUBELLIN, Michel, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003, 550 p.

RUYSSEN, Georges-Henri, *Eucharistie et œcuménisme.Évolution de la normativité universelle et comparaison avec certaines normes particulières (canons 844/CIC et 671 du CCEO)*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, 822 p.

RYAN, Richard R., « The residential bishop as the author of dispensations from the common ecclesiastical law: Gratian and the decrescendos », *The jurist*, 38/3-4, 1978, p. 268-279.

SADOWSKI, Piotr, « Les sources romaines de la notion canonique de la dispense », dans*La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Congresso internazionale di*

*Diritto canonico, Varsavia, 14-48 Settembre 2011*, Józef WROCENSKI et Marek STOKLOSA (dir.), Warszawa, Uniwersytet Kardynala Stefana Wyszynskiego, 2012, p. 213-228.

SAÏD, Marie-Bernard, « Saint Bernard interprète de la Règle de saint Benoît », *Regulae Benedicti Studia*, 24-25, 1985-1986, p. 145-163.

SAINTE-FOY, L., *De Saint Pierre à Pie X. Essai chronologique sur les accroissements progressifs de l'autorité pontificale et sur les affaissements progressifs des conciles devant la Papauté*, Paris, Émile Nourry, 1910, 114 p.

SALEMBIER, Louis, *Le grand schisme d'Occident,* 3e éd., Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1902, 440 p.

SAMBIN, *Histoire du concile œcuménique et général du Vatican 1869-1870 suivie du texte des constitutions Dei Filius et Pastor Æternus, de l'Encyclique Quanta cura et du Syllabus*, Lyon, Briday, 1872, 280 p.

SANTEDI Kinkupu, Léonard, « La place des sciences humaines, en particulier de l'anthropologie dans la pratique de la théologie africaine », *RASM*, 10-11, juin–décembre 1999, p. 275–287.

SANTEDI Kinkupu, Léonard, « ''Hors du monde point de salut''. Réflexions sur le salut chrétien en Afrique à l'heure de la mondialisation », dans*Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de la XXIIIe Semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003*, Kinshasa, Faculté catholique de théologie de Kinshasa, 2004, p. 161-185.

SAUMAGNE, Charles, *Saint Cyprien, Évêque de Carthage. Pape d'Afrique (248-258)*, Paris, éd. du CNRS, 1975, 195 p.

SAVAUX, Éric, *Les obligations. Le fait juridique quasi-contrat, responsabilité délictuelle*, t. II, Armand Colin, 2005, 442 p.

SAXER, Victor, « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans*Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, ricerche e testimonianze*, MACCARONE, Michele (dir.), Roma, 1991, p. 204-209.

SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, 288 p.

SCHOUPPE, Jean-Pierre, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, Bruxelles, E. Story-Scientia, 1991, 239 p.

SÉRIAUX, Alain, *Le droit naturel*, Paris, PUF (coll. *Que sais-je ?* ; n°2806), 1993, 127 p.

SESBOÜÉ, Bernard, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc* LEBOUCHER, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, 391 p.

SILD, Nicolas, *L e Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905),* thèse de droit sous la direction de Stéphane RIALS, Université Panthéon-Assas, S.n., 2015.

SIMON, Herbert Alexader, *Les organisations, problèmes psycho-sociologiques*, traduction de Jean-Claude ROUCHY et Michel CROZIER, Paris, Dunod, 1991, 254 p.

SOBANSKI, Remigiusz, « La ''Loi fondamentale'' de l'Église », *NRT.*, 94/3, 1972, p. 251-268.

SONDAG, Antoine, *La géographie des catholiques,* Paris, Centurion, 1991, 115 p.

SOUTHERN, Richard William, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval,* Paris, Flammarion, 1997, 314 p.

STAFFA, Dino, « La nature collégiale de l'épiscopat - *De collegiali episcopatus ratione* - », *RDC,* 14/2, juin 1964, p. 117-123.

STELLING-MICHAUD, Sven, « Jean Le Teutonique », dans *DDC,* t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 120-122.

STIEGLER, Maria Albert, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtlich dargestellt*, Mayence, 1901, 375 p.

STIERNON, D., « Économie ecclésiastique et intercommunion », *ETL.*, 4, 1958, p. 869-872.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, traduit de l'anglais par Monique NATHAN et Éric DE DAMPIERRE, Paris, Flammarion, 1986, 323 p.

STROTMANN, D. T., « Primauté et céphalisation. A propos d'une étude de P. Karl Rahner », *Ir.*, 37, 1964, p. 187-197.

SWIEZAWSKI, Stefan, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen-âge,* Paris, éd. Beauchesne, 1997, 150 p.

TALLON, Alain, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e^ siècle : essai sur la vision gallicane du monde,* Paris, PUF, 2002, 315 p.

TASSOS Anastasiadis, « Controverses politiques et tolérance canonique : la relecture au sein de l'Église orthodoxe grecque du XX^e^ siècle de la notion patristique d'*οἰκονομία* et les relations avec les anglicans », *Études balkaniques* [En ligne], 10 | 2003, mis en ligne le 07 avril 2009. URL: http://etudesbalkaniques.revues.org/index313.html. Consulté le 31 juillet 2009.

TAWIL Emmanuel, *Du gallicanisme administratif à la liberté religieuse. Le Conseil d'État et le régime des cultes depuis la loi de 1905,* Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2009, 249 p.

TCHERNIA, André *et alii,* « Autour de la rationalité antique », *Topoi Orient-Occident,* Lyon, 12-13, 2005, p. 259-314.

TEISSIER, Henri, « Les Conférences épiscopales et leur fonction dans l'Église », *Concilium*, 208, 1986, p. 135-143.

TERRÉ, François, *Introduction générale au droit*, 4e éd. Paris, Dalloz, 1998, 646 p.

TESTAS, Jean, *L'inquisition*, 7e éd. Paris, PUF, 2001, 126 p.

*The Church faces the modern world : Rerum novarum and its impact*, FURLONG, Paul – David CURTIS (dir.), London, Earslsgate Press, 1994, 252 p.

THEOBALD, Christophe, « La constitution dogmatique *Dei Filius* du concile Vatican I », dans *Histoire des dogmes*, Bernard SESBOÜÉ (dir.), t. IV, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 259-313.

THÉRIAULT, Michel, « L'interprétation des normes canoniques chez Bernold de Constance », *Revista española de derecho canonico*, 47, 1990, p. 411-421.

THÉRY, Julien, « Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », *Mémoire dominicaine*, 21, 2007, p. 33-37.

THÉRY, Julien, « Introduction », dans Innocent III et le Midi, Toulouse, Privat (coll. *Cahiers de Fanjeaux ;* 50), 2015, p. 11-35.

THÉRY, Julien, « Le triomphe de la théocratie pontificale, du IIIe concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303) », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Marie-Madeleine de CEVINS et Jean-Michel MATZ (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 17-31.

THILS, Gustave, *L'infaillibilité pontificale : Source, conditions, limites*, Gembloux, éd. J. Duculot, 1969, 265 p.

THILS, Gustave, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision,* Gembloux, éd. J. Duculot, 1972, 269 p.

THILS, Gustave, *Primauté et infaillibilité du Pontife romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Presses de l'Université de Louvain, Louvain, 1989, 421 p.

THILS, Gustave, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. ''Protestas ordinaria''au concile du Vatican*, Louvain, Warny, 1961, 104 p.

THILS, Gustave, *Une « loi fondamentale pour l'Église » ?*, Louvain, Peeters, 1971, 32 p.

THILS, Gustave, *Unité catholique ou centralisation à outrance*, Louvain, 1969, 47 p.

THOMAS, Jules, *Le concordat de 1516, ses origines, son histoire au XVIe siècle*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1910, 448 p.

THOMASSY, Raymond et Marie-Joseph RAYMOND, *Jean Gerson et le grand schisme d'occident,* 2 éd., Paris, Lyon, Perisse Frères, 1852, 375 p.

THOMSON, Francis, « Economy. An examination of the various theories of Economy help within the Orthodox Church, with special reference to the Economical recognition of the validity of Non-Orthodox sacraments », *JTS*, N. S., 16/2, October 1965, p. 368-420.

TILLARD, Jean-Marie-Roger, « La Primauté romaine, jamais pour éroder les structures des Églises locales », *Ir.*, 50, 1977, p. 291-325.

TILLARD, Jean-Marie-Roger, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, 578 p.

TILLARD, Jean-Marie-Roger, *L'Évêque de Rome*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, 240 p.

TILLMANN, Helene, *Papst Innocenz,* Berlin, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1954, 315 p.

TIMACHEFF, Nicholaei Sergeyevitch, *Introduction à la sociologie juridique*, Paris, Pedone, 1939, 349 p.

TINTEROFF, Natacha-Ingrid, *Le conciliarisme : Essai sur la notion de représentation, 1414-1450*, s. l, s. n., 2010, 1146 p.

TOOLEY, W., « Stewards of God. An Examination of the terms *OIKONOMOS* and *OIKONOMIA* in the New Testament », *Scottish Journal of Theology*, 19, 1966, p. 74-86.

TORQUEBIAU, Pierre, « *Corpus Juris Canonici* », dans *DDC*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 610-644.

TORRELL, Jean- Pierre, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Éd. du Cerf, 1961, 335 p.

TOXÉ, Philippe, « La hiérarchie des normes canoniques latines ou la rationabilité du droit canonique », *AC.*, 44, 2002, p. 113-128.

TOXÉ, Philippe, *La hiérarchie des normes en droit canonique latin*, s.l., 2001, 400 p. (thèse dactylographiée).

TROPER, Michel, *Philosophie du droit*, Paris, PUF (coll. *Que sais-je ?* ), 2003, 127 p.

TURMEL, Joseph, *Histoire de la papauté*, Paris, P. Picard, 1908, 493 p.

VACANDARD, Elphège, « Bernard (Saint), abbé de Clairveaux », dans *DTC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 746-785.

VACANDARD, Elphège, *La vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, t. II, Paris, Lecoffre, 1927, 516 p.

VACANDARD, Elphège, *Pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, Bloud (coll. *Science et Religion. Études pour le temps présent*, 223), 1903, 61 p.

VACANT, Alfredet et Joseph-Eugène MANGENOT, « Trinité », dans *DTC.*, t. XV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 1546-1855.

VALOIS, Noël, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1896-1902 [4 vol.].

VAN HOVE, Alfons, *De privilegiis. De dispensationibus*, Machliniae, Rome, 1939, 466 p.

VAUSSARD, Maurice, *La fin du pouvoir temporel des papes*, Paris, Spes, 1964.

VERMEERSCH, Arthur et Joseph CREUSEN, *Epitome iuris cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, t. I, Roma, editio quarta H. Dassain, 1929.

VERNET, F., « Bernold de Constance », dans *DTC.*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 791-792.

VIC, Claude de et Joseph VAISSETE, *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, J.–B. Paya, 1840-1846, 10 vol.

VILLEMIN, Laurent, « Théologie d'une canonicité privilégiant le salut des âmes », *AC.*, 54, 2012, p. 225-253.

VILLEMIN, Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Éd. du Cerf (coll.*Cogitatio Fidei*, 228), 2003, 505 p.

VILLEY, Michel, « Deux conceptions du droit naturel dans l'Antiquité », *RHDFE*, 33, 1953, p. 475-497.

VILLEY, Michel, « Abrégé du droit naturel classique », *Archives de philosophie du droit*, 6, 1961, p. 25-72.

VILLEY, Michel, « La nécessité du droit naturel », dans *Science et technique en droit privé positif*, t. IV (1924), p. 213-265.

VILLEY, Michel, « Le droit naturel chez Gratien », *SG.*, 3, 1955, p. 85-99.

VILLEY, Michel, « Sources et portée du droit naturel chez Gratien », *RDC*, 4/1, 1954, p. 50-65.

VILLEY, Michel, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique,* Paris, J. Vrin, 1942, 284 p.

VILLIEN, Antoine, « Dispenses », dans *DTC.*, t. IV/2, Paris, Letouzey et Ané, 1911, col. 1432-1440.

VISMARA, Paola, « L'influence de la France, du synode de Pistoia à *l'Auctorem fidei* », dans*Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850*, Frédéric MEYER, Silvain MILBACH (éd.), Chambéry, éd. de l'Université de Savoie (coll. *SRP*., 15), éd. de l'Université de Savoie, 2010, p. 43-58.

VOGEL, Cyrille, « Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du IIIe au IVe siècle », dans*Épiscopat et l'Église universelle*, Yves CONGAR et Bernard DUPUY (dir.), Paris, Éd. du Cerf (coll. US ; 39), 1962, p. 591-636.

VOGEL, Cyrille, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1966, 245 p.

VOIGT, Johannes, *Histoire du Pape Grégoire VII et de son siècle d'après les monuments originaux*, t. II, Paris, A. Vaton, 1838, 632 p.

VOOGHT, Paul de, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance,* Paris, Éd. du Cerf, 1965, 198 p.

VOUGA, François, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, Genève, Labor et Fides, 1988, 331 p.

WAGNON, Henri, « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », *RTL.*, 1, 1970, p. 121-143.

WEBER, Max, *Sociologie du droit*, introduction et traduction par Jacques GROSCLAUDE et Philippe RAYNAUD, Paris, PUF, 1988, 242 p.

WERCKMEISTER, Jean, « Le Premier ''canoniste'' : Yves de Chartres », *RDC*, 47/1, 1997, p.53-70.

WERCKMEISTER, Jean, « Les deux versions du '*De matrimonio*' de Gratien », *RDC*, 48/2, 1998, p. 301-316.

WINROTH, Anders, « Les deux Gratien et le droit romain », *RDC.*, 48/2, 1998, p. 285-299.

ZACCARIA, Francesco Antonio, *L'anti-Febronius, ou la primauté du Pape justifiée par le raisonnement et par l'histoire,* traduit de l'italien par l'Abbé A. C. PELTIER, t. I, Paris, Nouvelle librairie catholique Victor Sarlit, 1859, 534 p.

ZAGREBELSKY, Gustavo, *Le droit en douceur*, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 2000, (Coll. Droit public positif), 153 p.

ZANETTI, Ginevra, « Carattere canonico dell '*'aequitas''* nella letteratura civilistica preirneriana », *RSDI*, 26, 1953, p. 239 et s.

ZIZOLA, Giancarlo, « Le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'Église catholique », *LV.*, 26/133, juin-juillet-août 1977, p. 18-36.

ZORELLE, Francesco, «οἰκονομία et οἰκοδομία », *NTLG.*, Paris, Sumptibus P. Lethielleux, 1911.

**II.B. Sites internet**

- http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/ Mis en ligne par Diggers, le Mardi 22 Juillet 2008, 16:16 dans la rubrique "Economie".

- www.http://fr.m.wikipedia.org/wiki/Johannes_Althusius. Consulté le 16 janvier 2013.

# Annexes

**Annexe I.**
*Dictatus papae* de Grégoire VII (1075)

**Annexe II.**
Références sur le Décret de Gratien au sujet de la primauté et de la juridiction pontificale

**Annexe III.**
La législation de la Pragmatique Sanction de Charles VII. Elle a vingt-trois titres. Nous reprenons dans cette annexe les articles ayant trait à notre analyse.

**Annexe IV.**
*Pastorale munus* du 30 novembre 1963, Motu proprio concédant certains pouvoirs et privilèges aux évêques.

**Annexe V.**
*De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966, Motu proprio sur le pouvoir de dispenser des lois de l'Église.

**Annexe VI.**
*Episcopalis potestatis* du 2 mai 1967, Motu proprio: pouvoir de dispenser des lois de l'Église pour les Églises Orientales.

**Annexe VII.**
Lecture parallèle : *Pastorale munus* (1963) et *De episcoporum muneribus* (1966).

## Annexe I : Dictatus papae de Grégoire VII (1075).

1. L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul.
2. Seul l'Évêque de Rome mérite d'être appelé « universel »
3. Lui seul peut déposer ou absoudre les évêques
4. Son légat, dans un concile, commande à tous les évêques, même s'il est de rang inférieur, et seul, il peut prononcer une sentence de déposition.
5. Le Pape peut déposer les absents.
6. On ne peut pas rester sous le même toit que ceux qui on été excommuniés par lui.
7. Seul il peut, suivant les circonstances, établir de nouvelles lois, réunir des nouveaux peuples (diocèses), transformer une collégiale en abbaye ou inversement, diviser un évêché pauvre.
8. Seul il peut porter des insignes impériaux.
9. Le Pape est le seul dont tous les princes baisent les pieds.
10. Il est le seul dont le nom soit prononcé dans toutes les Églises.
11. Son nom est unique dans le monde.
12. Il peut déposer des empereurs.
13. Il peut, quand la nécessité l'exige, transférer un évêque d'un siège à un autre.
14. Il peut, où il veut, ordonner un clerc de n'importe quelle Église.
15. Celui qui a été ordonné par lui peut gouverner une autre Église, mais il ne peut pas y occuper un rang inférieur ; il ne peut pas recevoir d'un autre évêque un degré supérieur.
16. Aucun concile ne peut être appelé général sans son ordre.
17. Aucun chapitre et aucun livre ne peut être canonique sans son autorité.
18. Sa sentence ne peut être réformée par personne et, seul, il peut réformer celle de tous.
19. Il ne peut être jugé par personne.
20. Personne ne peut juger quelqu'un qui a fait appel au Siège apostolique.
21. Les causes importantes (*causae maiores*) de toute Église doivent lui être rapportées.
22. L'Église romaine n'a jamais erré et, comme l'atteste l'Écriture, elle ne pourra jamais errer.
23. L'Évêque de Rome, s'il a été ordonné canoniquement, devient indubitablement saint par les mérites de saint Pierre, sur la foi de saint Ennodius, évêque de Pavie, d'accord en cela avec de nombreux Pères, comme on peut le voir dans les décrets du bienheureux pape Symmaque.
24. Sur son ordre et avec son autorisation, il est permis aux sujets de porter plainte
25. Il peut, en dehors d'une assemblée synodale, déposer et absoudre les évêques.
26. Celui qui n'est pas en accord avec l'Église romaine n'est pas considéré comme catholique.
27. Le Pape peut délier le sujet du serment de fidélité faite à des princes injustes.

**Source :**
***Monumenta Germaiæ Historica, Epistolae selectæ,* t. II, Fasciculus I. *Gregorii VII Registrum,* éd. Erich Caspar, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920, p. 202-208.**

## Annexe II : Références sur le Décret de Gratien au sujet de la primauté et de la juridiction pontificale.

| sujet | DÉCRET DE GRATIEN | SOURCES |
|---|---|---|
| Appel des évêques | C.2 q.6 c.8 | Zepherinus urbis Romæ Archiepiscopus. [epist. I]. Ps. Isidorien |
| Appel des évêques | C.2 q.6 c.12 | Ps. Isidorien |
| *Caput omnium* | C.16 q.6 c.5 | Léon IV |
| Conciles | D.17 c.2 | Ps. Isidorien |
| Conciles | D.17 c.5 | Ps. Isidorien |
| Décrétales | D.19 c.1 | ? |
| Décrétales | D.19 c.2 | Nicolas I$^{er}$ |
| Fidélité à Rome | D.11 c.11 | Innocent I$^{er}$ : Inn. I. ad Decentium Episcopum Eugubinum, epist. I |
| Immunité de la juridiction pontificale | D.40 c.6 | ? |
| Imm. de la juridiction pontificale | C.17 q.4 c.30 | Nicolas I$^{er}$ |
| Imm. de la juridiction pontificale | C.9 q.3 c.14 | Le *libellus synodicus* d'Ennodius |
| Intervention | C.7 q.1 c.42 | Grégoire I$^{er}$ |
| Jugement de l'empereur par Pape | C.2 q.7 c.35 | Léon IV |
| Jugement des évêques | C.3 q.6 c.9 | Ps. Isidorien |
| Juridiction | C.35 q.9 c.6 | Nicolas I$^{er}$ |
| Juridiction | C.35 q.9 c.8 | Innocent I$^{er}$ |
| Juridiction | C.9 q.3 c.11 | Ps. Isidorien |
| Juridiction | C.35 q.9 c.38 | Hilaire |
| Juridiction | C.9 q.3 c.13 | Const. Silvest. |
| Juridiction | C.35 q.9 c.4 | Nicolas I$^{er}$ |
| Juridiction | C.35 q.9 c.5 | Innocent I$^{er}$ |
| Juridiction | C.9 q.3 c.12 | Ps. Isidorien |
| Norme canonique | D.10 c.4 | Cap. Ang. |
| Obéissance | C.1 q.1 c.86 | Nicolas I$^{er}$ |
| Obéissance | D.19 c.5 | Grégoire IV |
| Pas d'appel des sentences de Rome | C.9 q.3 c.10 | Nicolas I$^{er}$ |
| Pierre et Paul | C.2 q.7 c.37 | Laxime de Turin |
| Primauté | D.22 c.1 | St. Damien |
| Primauté | D.21 c.7 | Nicolas I$^{er}$ |
| Primauté | D.1 c.3 | D. de rec. Lib |
| Primauté | D.19 c.7 | St. Léon |
| Primauté | D.21 c.2 | Ps. Isidorien |
| Primauté | D.22 c.2 | Ps. Isidorien |
| *Principatus* | C.2 q.7 c.35 | Augustin |
| Privilège du for | C.11 q.1 c.14 | Ps. Isidorien |
| Recours à l'évêque | C.2 q.6 c.5 | Ps. Isidorien |
| Recours à l'évêque | C.2 q.6 c.6 | Ps. Isidorien |
| Recours à l'évêque | C.2 q.6 c.4 | Ps. Isidorien |
| Recours à l'évêque | C.2 q.6 c.7 | Ps. Isidorien |
| Siège Apostolique | D.40 c.1 | Le *libellus synodicus* d'Ennodius |
| Tradition | D.11 c.10 | S. Léon : Papa ad Episcopos per Siciliam constitutos, epist IV. c. 6 |
| Union de diocèses | C.16 q.1 c.48 | Grégoire I$^{er}$ |
| Union de diocèses | C.16 q.1 c.49 | Grégoire I$^{er}$ |

**Source : Jean GAUDEMET, « La primauté pontificale dans le décret de Grataien », in R.I. CASTILLO LARA (dir.), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler,* Rome, LAS. (Coll. «Studia et textus historiae iuris canonici»), 7 (1992), p. 155- 156. Légende : Ps.= Paulus HINSCHIUS, *Décrétales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Ex officina Bernhardi TAUCHNITZ, Lipsiae, 1863.**

## Annexe III : La législation de la Pragmatique Sanction de Charles VII. Elle a vingt-trois titres. Nous reprenons dans cette annexe les articles ayant trait à notre analyse.

**Titre I.**
Il renferme les décrets de Constance et de Bâle sur l'autorité suprême des conciles généraux, le temps de les célébrer, et leur indissolubilité.

**Titres II *Des élections.***
Que chaque Église, collège ou couvent élise son prélat.
Les réserves papales des Églises métropolitaines, cathédrales, collégiales, des monastères et des dignités électives sont abrogées, â l'exception de celles que le droit autorise ou que le Pape possède sur les terres de l'Église romaine, en vertu du domaine direct ou utile ; sauf encore les statuts, privilèges, coutumes raisonnables, postulations de droit commun. Le Pontife romain ne pourra enfreindre cet article sans une cause grave, qui sera relatée dans les mandats apostoliques ; il en jurera l'observation avant son intronisation. Les électeurs apporteront une grande diligence à ne choisir que des hommes capables ; ils en feront le serment, se confesseront, entendront la messe et communieront, avant de procéder l'élection, afin d'obtenir les lumières célestes. Pour être éligible cinq conditions sont requises : l'âge, la bonne vie, la science, l'ordre el l'habileté canonique. Faute d'une de ces qualités, l'élection est nulle de plein droit. Nulle encore, si elle est 'faite par simonie. La simonie, dans l'électeur, le prive pour toujours du droit d'élire, et lui fait encourir l'excommunication *ipso facto*. L'élu subit la même peine et ne peut être absous, qu'il n'ait résigné la dignité obtenue par simonie, y fût-il confirmé, désormais inhabile à y être réintégré, même canoniquement. Les princes et autres autorités constituées, soit ecclésiastiques, soit séculières, ne donneront aucune lettre de recommandation, ou comminatoire, qui puisse diminuer la liberté de l'élection, et les électeurs n'y auront point d'égard. Celui à qui il appartient de confirmer l'élection, avant de la ratifier, en constatera la canonicité et les capacités de l'élu. Il n'exigera rien, en vertu d'aucun privilège ou coutume, et ne recevra rien de ce qu'on lui offrirait spontanément, sous quelque titre que ce soit, de subvention, de subside, de gratitude. Le notaire qui aura écrit l'acte de confirmation touchera un honoraire qui sera réglé sur son travail, et non sur les revenus du bénéfice. Toute confirmation d'élection anticanonique est nulle de droit. Celui qui la donne est, par le fait même, privé du droit de confirmer, et frappé d'excommunication réservée au souverain Pontife. Que le Pape n'exige et ne reçoive rien pour la confirmation des élections, autrement il sera déféré au futur concile. Il pourra, de l'avis des cardinaux, casser une élection qui, quoique canonique, serait préjudiciable à l'Église, à la patrie ou au bien public. Dans ce cas, il renverra au chapitre ou au couvent qui a droit d'élire, pour qu'il soit procédé à une autre élection dans le délai prescrit par le droit. À ces décrets du concile de Bâle, la Pragmatique ajoute : Celui que le souverain Pontife aura promu, par lui ou par ses délégués, il devra le renvoyer à son supérieur immédiat, pour en recevoir la consécration ou la bénédiction, à moins que le promu ne soit en cour de Rome et ne veuille y être consacré. Après sa consécration ou bénédiction *in curia*, il sera également renvoyé à son supérieur immédiat, pour lui prêter le serment accoutumé d'obéissance. Ceux qui, même en vertu d'un induit apostolique, se feront consacrer ou bénir, hors de cour, par un autre que leur supérieur immédiat ou son délégué, seront passifs d'une amende de cent écus d'or, applicable par moitié à l'Ordinaire et à la fabrique de son Église.

**Titre III *Abolition des réserves.***
Toutes, tant générales que particulières, sont supprimées, sauf les exceptions notées dans le titre précédent.

**Titre V**. ***Des causes***. L'évocation des causes en cour de Rome entraîne de si grandes dépenses, que les bénéficiaires pauvres aiment mieux se désister de leurs droits, que de les poursuivre si loin et à de si grands frais; elle interdit l'ordre de la juridiction ecclésiastique, appauvrit le royaume et les provinces. Sur ce, le concile statue : Que les causes seront terminées sur les lieux, par les juges ordinaires, dans les provinces éloignées de la cour de Rome de quatre journées de chemin, excepté les causes majeures exprimées dans le droit, et les élections des cathédrales et des monastères immédiatement soumis au Siège apostolique; Qu'on ne peut en appeler, même au Pape, en omettant l'Ordinaire; Que si les sujets immédiats du Pape en appellent à lui, il donnera des juges sur les lieux; Qu'il n'est pas permis d'interjeter appel avant la sentence définitive, à moins d'un dommage que cette sentence ne réparerait pas. »

**Titre XX. *Des rapports avec les excommuniés,***
Désormais, personne ne sera tenu d'éviter qui que ce soit, ni de s'abstenir de communiquer avec lui, dans la réception ou l'administration des sacrements, ou tout autre exercice de religion, ou en dehors de l'église, sous prétexte d'une censure qui n'est portée qu'en général, moins que cette censure ne soit portée nommément et en particulier contre un individu, prononcée par le juge compétent et spécialement notifiée, ou que l'individu ne l'ait si évidemment encourue, qu'aucun doute ne soit possible à cet égard.

**Source : Marie-Théodore GUYOT, *La somme des conciles généraux et particuliers*, t. II, Paris, Victor Palmé, 1868, p. 262-270.**

## Annexe IV : *Pastorale munus* du 30 novembre 1963, Motu proprio concédant certains pouvoirs et privilèges aux évêques.

| Pouvoirs appartenant de droit à l'évêque résidentiel | Privilèges |
|---|---|
| - Proroger pour une juste cause, mais pas au-delà d'un mois, l'usage légitime des rescrits ou indults accordés par le Siège apostolique et arrivés à expiration, alors que la demande de prorogation n'a pas été adressée en temps voulu à ce même Siège<br><br>- En cas de pénurie de clergé et pour une juste cause, permettre aux prêtres de célébrer deux messes en semaine et même trois les dimanches et jours de fête de précepte, si un vrai besoin pastoral le demande.<br><br>- Accorder une dispense pour l'empêchement aux ordres atteignant les enfants de non-catholiques dont les parents persistent dans l'erreur. Dispenser de certaines irrégularités, tant ex delicto que ex defectu, ceux déjà ordonnés, en ce qui concerne tant la messe que l'obtention ou le maintien de bénéfices ecclésiastiques,<br><br>- Dispenser, pour un motif juste et raisonnable, de tous les empêchements matrimoniaux mineurs, même s'il s'agit de mariages mixtes, mais en observant dans ce dernier cas ce qui est prescrit aux *CIS 1061-1064*. Dispenser, pour une cause urgente et grave, de l'empêchement de religion mixte et de disparité de culte, même dans les cas ou s'applique le privilège paulin, les prescriptions des *CIS 1061-1064* restant sauves.<br><br>- Opérer la sanatio in radice, à condition que le consentement demeure, des mariages invalides pour des empêchements mineurs ou pour vice de forme, même s'il s'agit de mariages mixtes. Opérer la sanatio in radice, à condition que le consentement demeure, des mariages invalides pour disparité de culte<br><br>- Permettre, pour un motif grave, l'interpellation du conjoint ne partageant pas la même foi, qui peut se faire avant le baptême de celui qui se convertit; dispenser, également pour un motif grave, de cette interpellation, avant le baptême de celui qui se convertit, s'il ressort du procès sommaire et extrajudiciaire que l'interpellation est impossible ou inutile.<br>- Dispenser du chœur certains chanoines à cause des nécessités de leur ministère, de leur enseignement ou de leur apostolat, en maintenant leur droit de percevoir les bénéfices de leur prébende, mais non les distributions inter praesentes ou quotidiennes.<br>- User des facultés et privilèges, en respectant leur portée et leur teneur, dont jouissent, pour le bien des fidèles, les instituts religieux ayant une maison dans le diocèse.<br><br>- Admettre au séminaire les fils illégitimes ayant les qualités requises pour cette admission, s'ils ne sont ni adultérins ni sacrilèges. | - Prêcher la parole de Dieu dans le monde entier sauf interdiction expresse de l'Ordinaire du lieu.<br><br>- Entendre les confessions des fidèles, également des religieuses, dans le monde entier, sauf interdiction expresse de l'Ordinaire du lieu.<br><br>- Absoudre partout en confession tout fidèle de péchés réservés, sauf du péché dont serait coupable celui qui accuserait du crime de sollicitation auprès des juges ecclésiastiques un prêtre innocent.<br><br>- Absoudre partout en confession tous fidèles de toutes censures, même réservées, sauf: a) des censures ab homine; b) des censures specialissimo modo réservées au Saint-Siège; c) des censures rattachées à la révélation du secret du Saint- Office; d) de l'excommunication frappant les clercs ordonnés et toutes les personnes qui osent contracter avec eux un mariage, même seulement civil, et cohabitent effectivement avec eux.<br>Les évêques résidentiels peuvent user de ces facultés pour leurs fidèles, également au for externe.<br><br>- Conserver la sainte Eucharistie dans leur oratoire domestique, en respectant les prescriptions liturgiques.<br><br>- Célébrer la messe, pour une juste cause, à n'importe quelle heure du jour, et distribuer la communion également dans la soirée, en observant par ailleurs ce qui doit être observé.<br><br>- Bénir partout par le seul signe de croix, avec toutes les indulgences habituelles concédées par le Saint-Siège, les rosaires et chapelets, les croix, médailles, scapulaires approuvés par le Saint-Siège, et les imposer sans l'obligation de l'inscription.<br><br>- Bénir des crucifix, pour les fidèles qui ne peuvent faire le chemin de croix en raison d'une maladie ou d'un autre empêchement légitime, en leur appliquant toutes les indulgences attachées par les papes au pieux exercice du chemin de croix. |

| | |
|---|---|
| - Dispenser, à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion ceux qui ont adhéré à une secte acatholique.<br><br>- Dispenser, à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion les enfants illégitimes qui se destinent au sacerdoce; dispenser également ceux à qui l'entrée en religion est interdite en vertu des constitutions. Mais, dans l'un et l'autre cas, cette dispense ne vaut pas pour les enfants adultérins ou sacrilèges.<br>- Dispenser, en totalité ou en partie, à la demande du supérieur compétent, de la dot que doivent apporter les postulantes demandant leur admission dans un monastère de moniales ou dans un autre institut, même de droit pontifical.<br><br>- Permettre aux religieux et religieuses de passer d'un institut de droit diocésain à un autre. | |

**Source : *DC*., t. LXI/1415, 5 janvier 1964, col. 10-14.**

## Annexe V : Motu proprio sur le pouvoir de dispenser des lois de l'Église : *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966.

| **Les dispenses réservées au Souverain Pontife** |
|---|
| - De l'obligation du célibat, c'est-à-dire de l'empêchement de contracter mariage, à laquelle sont tenus les diacres et les prêtres, même s'ils sont revenus ou ont été réduits légitimement à l'état laïc.<br><br>-De l'interdiction d'exercer l'ordre du presbytérat faite aux hommes mariés, qui ont reçu cet ordre sans dispense du Siège apostolique.<br><br>- De l'interdiction faite aux clercs constitués dans les ordres sacrés:<br>a) d'exercer la médecine ou la chirurgie;<br>b) d'assumer les fonctions publiques qui comportent l'exercice de la juridiction ou de l'administration laïques;<br>c) de briguer ou d'exercer des fonctions de sénateur ou de député dans les pays où est intervenue une interdiction pontificale;<br>d) d'exercer un commerce ou un négoce, par soi ou par d'autres, dans son intérêt propre ou dans celui des autres.<br>- Des lois générales concernant les religieux en tant que tels, mais non pas en tant que soumis aux Ordinaires des lieux en vertu du droit commun et surtout du décret conciliaire Christus Dominus *CD.* 33-35, restant toujours ferme la discipline religieuse et sauf le droit du supérieur. Des autres lois générales, seulement s'il s'agit des membres d'un institut clérical exempt.<br><br>- De l'obligation de dénoncer le prêtre coupable du délit de sollicitation en confession, dont il est question au *CIS* 904.<br><br>- Du défaut d'âge chez les ordinands lorsqu'il dépasse un an.<br><br>- Des études de philosophie rationnelle et de théologie, qu'il s'agisse du laps de temps prescrit ou des disciplines fondamentales.<br><br>- De toutes les irrégularités au for judiciaire.<br><br>- Des irrégularités et empêchements de recevoir les ordres:<br>a) de l'irrégularité par défaut, s'il s'agit d'enfants adultérins ou sacrilèges, de sujets ayant des défauts corporels, d'épileptiques ou de malades mentaux;<br>b) de l'irrégularité pour délit public encourue par ceux qui ont consommé l'hérésie de la foi, ou sont passés à l'hérésie ou au schisme;<br>c) de l'irrégularité de délit public encourue par ceux qui ont osé contracter mariage ou n'ont voulu poser qu'un acte civil, s'ils sont liés par le lien du mariage, par un ordre sacré ou des voeux religieux même simples et temporaires, ou s'ils ont contracté ce mariage avec une femme tenue par les mêmes voeux ou liée par un mariage valide;<br>d) de l'irrégularité de délit public ou occulte encourue par ceux qui ont commis un homicide volontaire, un avortement suivi d'effet, ainsi que tous les complices; *CIS.* 985 n.3.<br>e) de l'empêchement pour les hommes ayant une épouse de recevoir l'ordre sacré du presbytérat.<br>- Pour ce qui est de l'exercice d'un ordre déjà reçu, des irrégularités dont il est question au *CIS.* 985, §.3, et seulement dans les cas publics; et au Par. 4 dans les cas occultes, à moins qu'un recours à la sacrée Pénitencerie soit impossible; mais celui qui bénéficie de la dispense a toujours l'obligation de recourir à la Sacrée Pénitencerie le plus tôt possible.<br>- De l'empêchement d'âge pour contracter un mariage valide, chaque fois que le défaut d'âge dépasse un an.<br>- De l'empêchement du mariage, résultant du diaconat, du saint ordre du presbytérat ou d'une profession religieuse solennelle.<br><br>- De l'empêchement de crime dont il est question au *CIS.* 1075, n° 2 – 3.<br>- De l'empêchement de consanguinité en ligne directe et en ligne collatérale jusqu'au second degré s'alliant avec le premier.<br><br>- De l'empêchement d'affinité en ligne directe.<br>- De tous les empêchements matrimoniaux, s'il s'agit de mariages mixtes, chaque fois que ne peuvent pas être |

observées les conditions requises au n. 1 de l'instruction Matrimonii sacramentum, publiée par la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi le 18.3.1966.
- De la forme prescrite par le droit pour contracter mariage validement.
- De l'obligation de renouveler le consentement matrimonial pour la sanatio in radice chaque fois que:
a) est requise une dispense d'empêchement réservée au Siège apostolique;
b) il s'agit d'empêchement de droit naturel ou divin qui a déjà cessé;
c) il s'agit de mariages mixtes lorsque n'ont pas été observées les conditions prescrites dans la susdite Instruction de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, n. 1.
- De la peine vindicative fixée par le droit commun qui a été déclarée ou infligée par le Siège apostolique.
- Du temps prescrit pour le jeûne eucharistique.

**Source :**
***DC*., t. LXIII/1475, 17 juillet 1966, col. 1249-1254.**

## Annexe VI : Motu proprio *Episcopalis potestatis* du 2 mai 1967 : pouvoir de dispenser des lois de l'Église pour les Églises Orientales.

**Les dispenses réservées au Souverain Pontife**

**VIII - Hormis les pouvoirs appartenant légitimement aux patriarches, aux archevêques majeurs, aux légats du Pontife romain et aux hiérarques, Nous Nous réservons expressément les dispenses qui suivent:**

- De l'obligation du célibat (c'est-à-dire de l'empêchement de contracter mariage), à laquelle sont tenus les diacres et les prêtres, même s'ils sont revenus ou ont été réduits légitimement à l'état laïc, dans les rites n'admettant pas les clercs mariés (Cleri sanctitati c. 157 Par. 2) et dans les autres rites, s'ils ont choisi librement le célibat.

- Dans les rites n'admettant pas les clercs mariés, de l'interdiction d'exercer l'ordre du presbytérat faite aux hommes mariés qui ont reçu cet ordre sans dispense du Siège apostolique (id. c. 72 Par. 2)
- De l'interdiction faite aux clercs constitués dans les ordres majeurs d'exercer un commerce ou un négoce personnellement ou par intermédiaire, pour leur profit personnel ou celui des autres (id. c. 83)
- Des lois générales concernant les moines et les autres religieux en tant que tels, mais non pas en tant que soumis aux patriarches et aux hiérarques des lieux en vertu du droit et notamment du décret conciliaire *CD* 33-35, restant toujours ferme la discipline religieuse, et restant sauf le droit du supérieur propre.
Des autres lois générales, seulement s'il s'agit de moines d'un monastère exempt, ou de religieux appartenant à un institut clérical exempt en vertu d'une exemption pontificale.
- De l'obligation de dénoncer le prêtre coupable du délit de sollicitation en confession, en vertu de la constitution de Benoît XIV Sacramentum paenitentiae (1.6.1741)

- De l'empêchement d'âge pour contracter validement mariage si le défaut d'âge excède deux ans (Crebrae allatae c. 32)

- De l'empêchement de mariage pour ceux qui ont reçu l'ordre du diaconat ou du presbytérat, ainsi que pour ceux qui ont émis une profession religieuse solennelle ou majeure.

- De l'empêchement de crime dont il est question au canon 65, 2 et 3.

- De l'empêchement de consanguinité en ligne directe et en ligne collatérale jusqu'au troisième degré (canon. 66)

- De l'empêchement résultant d'une affinité par digénie en ligne directe (canon 67; 68)

- De tous les empêchements de mariage, s'il s'agit de mariages mixtes, chaque fois que ne peuvent pas être observées les conditions requises par le droit (canon 51)

- De la forme prescrite par le droit pour contracter mariage validement.

- De l'obligation de renouveler le consentement matrimonial pour la sanatio in radice dans les cas ou: a) - est requise une dispense d'empêchement réservée au Saint-Siège b) - il s'agit d'empêchement de droit naturel ou divin qui a déjà cessé; c) - il s'agit de mariages mixtes lorsque n'ont pas été observées les conditions prescrites par le droit (canon 51)

- De la peine vindicative fixée par le droit commun déclarée ou infligée par le Siège apostolique.

- Du temps prescrit pour le jeûne eucharistique.

**Source : *DC*., t. LXIV/1495, 4 juin 1967, col. 985-988.**

## Annexe VII : Lecture parallèle : *Pastorale munus* (1963) et *De episcoporum muneribus* (1966).

| ***Pastorale munus* 1963** | ***De episcoporum muneribus* 1966** |
|---|---|
| **Pouvoir appartenant de droit à l'évêque résidentiel** | **Les dispenses réservées au Pontife romain** |
| - Proroger pour une juste cause, mais pas au-delà d'un mois, l'usage légitime des rescrits ou indults accordés par le Siège apostolique et arrivés à expiration, alors que la demande de prorogation n'a pas été adressée en temps voulu à ce même Siège<br><br>- En cas de pénurie de clergé et pour une juste cause, permettre aux prêtres de célébrer deux messes en semaine et même trois les dimanches et jours de fête de précepte, si un vrai besoin pastoral le demande.<br><br>- Accorder une dispense pour l'empêchement aux ordres atteignant les enfants de non-catholiques dont les parents persistent dans l'erreur. Dispenser de certaines irrégularités, tant *ex delicto* que *ex defectu*, ceux déjà ordonnés, en ce qui concerne tant la messe que l'obtention ou le maintien de bénéfices ecclésiastiques,<br><br>- Dispenser, pour un motif juste et raisonnable, de tous les empêchements matrimoniaux mineurs, même s'il s'agit de mariages mixtes, mais en observant dans ce dernier cas ce qui est prescrit aux Can. 1061-1064. Dispenser, pour une cause urgente et grave, de l'empêchement de religion mixte et de disparité de culte, même dans les cas ou s'applique le privilège paulin, les prescriptions des Can. 1061-1064 restant sauves.<br><br>- Opérer la sanatio in radice, à condition que le consentement demeure, des mariages invalides pour des empêchements mineurs ou pour vice de forme, même s'il s'agit de mariages mixtes. Opérer la *sanatio in radice,* à condition que le consentement demeure, des mariages invalides pour disparité de culte<br><br>- Permettre, pour un motif grave, l'interpellation du conjoint ne partageant pas la même foi, qui peut se faire avant le baptême de celui qui se convertit; dispenser, également pour un motif grave, de cette interpellation, avant le baptême de celui qui se convertit, s'il ressort du procès sommaire et extrajudiciaire que l'interpellation est impossible ou inutile.<br>- Dispenser du chœur certains chanoines à cause des nécessités de leur ministère, de leur enseignement ou de leur apostolat, en maintenant leur droit de percevoir les bénéfices de leur prébende, mais non les distributions *inter praesentes* ou quotidiennes.<br>- User des facultés et privilèges, en respectant leur portée et leur teneur, dont jouissent, pour le bien des fidèles, les instituts religieux ayant une maison dans le | **Des obligations ou des prohibitions faites aux clercs**<br><br>- De l'obligation du célibat, c'est-à-dire de l'empêchement de contracter mariage, à laquelle sont tenus les diacres et les prêtres, même s'ils sont revenus ou ont été réduits légitimement à l'état laïc<br><br>- De l'interdiction d'exercer l'ordre du presbytérat faite aux hommes mariés, qui ont reçu cet ordre sans dispense du Siège apostolique.<br><br>- De l'interdiction faite aux clercs constitués dans les ordres sacrés: a) d'exercer la médecine ou la chirurgie. b) d'assumer les fonctions publiques qui comportent l'exercice de la juridiction ou de l'administration laïques. c) de briguer ou d'exercer des fonctions de sénateur ou de député dans les pays où est intervenue une interdiction pontificale. d) d'exercer un commerce ou un négoce, par soi ou par d'autres, dans son intérêt propre ou dans celui des autres.<br><br>**Des obligations concernant les religieux.**<br><br>- Sont réservées des lois générales qui touchent les religieux en tant que tels, mais non pas en tant que soumis aux Ordinaires des lieux, sauvegardant toujours la discipline religieuse et le droit des supérieurs propres.<br><br>- La réserve est aussi faite pour les autres lois générales, seulement s'il s'agit des membres d'un institut clérical exempt.<br><br>**Des sacrements de pénitence, d'Ordre et du mariage**.<br><br>- De l'obligation de dénoncer le prêtre coupable du délit de sollicitation en confession<br><br>- Du défaut d'âge chez les ordinands lorsqu'il dépasse un an.<br><br>- Des études de philosophie rationnelle et de théologie.<br><br>- De toutes les irrégularités au for judiciaire.<br><br>- Des irrégularités et empêchements de recevoir les ordres: a) de l'irrégularité par défaut, s'il s'agit d'enfants adultérins ou sacrilèges, de sujets ayant des défauts corporels, d'épileptiques ou de malades |

| | |
|---|---|
| diocèse.<br><br>- Admettre au séminaire les fils illégitimes ayant les qualités requises pour cette admission, s'ils ne sont ni adultérins ni sacrilèges.<br><br>- Dispenser, à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion ceux qui ont adhéré à une secte acatholique.<br><br>- Dispenser, à la demande du supérieur compétent, de l'empêchement d'admettre en religion les enfants illégitimes qui se destinent au sacerdoce; dispenser également ceux à qui l'entrée en religion est interdite en vertu des constitutions. Mais, dans l'un et l'autre cas, cette dispense ne vaut pas pour les enfants adultérins ou sacrilèges.<br>- Dispenser, en totalité ou en partie, à la demande du supérieur compétent, de la dot que doivent apporter les postulantes demandant leur admission dans un monastère de moniales ou dans un autre institut, même de droit pontifical.<br><br>- Permettre aux religieux et religieuses de passer d'un institut de droit diocésain à un autre. | mentaux. b) de l'irrégularité pour délit public encourue par ceux qui ont consommé l'hérésie de la foi, ou sont passés à l'hérésie ou au schisme. c) de l'irrégularité de délit public encourue par ceux qui ont osé contracter mariage ou n'ont voulu poser qu'un acte civil, s'ils sont liés par le lien du mariage, par un ordre sacré ou des vœux religieux même simples et temporaires, ou s'ils ont contracté ce mariage avec une femme tenue par les mêmes vœux ou liée par un mariage valide. d) de l'irrégularité de délit public ou occulte encourue par ceux qui ont commis un homicide volontaire, un avortement suivi d'effet, ainsi que tous les complices. e) de l'empêchement pour les hommes ayant une épouse de recevoir l'ordre sacré du presbytérat.<br><br>- De l'empêchement d'âge pour contracter un mariage valide, chaque fois que le défaut d'âge dépasse un an.<br><br>- De l'empêchement du mariage, résultant du diaconat, du saint ordre du presbytérat ou d'une profession religieuse solennelle<br><br>- De l'empêchement de crime.<br><br>- De l'empêchement de consanguinité en ligne directe et en ligne collatérale jusqu'au second degré s'alliant avec le premier.<br><br>- De l'empêchement d'affinité en ligne directe.<br><br>- De tous les empêchements matrimoniaux, s'il s'agit de mariages mixtes.<br><br>- De la forme prescrite par le droit pour contracter mariage validement.<br><br>- De l'obligation de renouveler le consentement matrimonial pour la *sanatio in radice* chaque fois que: a) est requise une dispense d'empêchement réservée au Siège apostolique. b) il s'agit d'empêchement de droit naturel ou divin qui a déjà cessé. |

# Table des matières

Épigraphe. ..... 1
Dédicace. ..... 2
Remerciements. ..... 3
Sommaire. ..... 4
Liste des sigles et des abréviations ..... 8

Introduction générale ..... 15

Première partie
De la dispense ecclésiastique:
À propos de la genèse de la notion. ..... 30

Chapitre Premier
Éléments doctrinaux de la dispense ecclésiastique. ..... 35

Section première
Significations étymologiques.

Article 1. *Dispensatio* : origines grecques et bibliques. ..... 37
§.1. *Οἰκονομία* comme administration des affaires et ordonnancement du cosmos. 37
§.2. *Οἰκονομία* dans le Nouveau Testament. ..... 42

Article 2. Originalité de la praxis ecclésiale face au droit romain. ..... 46
§. 1. L'adoucissement de la rigueur en droit romain. ..... 46
§. 2. La spécificité de la dispensatio ecclésiastique. ..... 52

Section deuxième
Fondements et cadre juridictionnel des pratiques de l'*οἰκονομία* et de la *dispensatio*. 55

Article 1. Fondements patristiques. ..... 56
§.1. Nouvelle extension conceptuelle : la condescendance miséricordieuse (ou salvifique). ..... 57
§.2. L'*oikonomía* dans les praxis sociales et ecclésiales. ..... 67

Article 2. Les origines de notions juridictionnelles de l'*oikonomía* et de la *dispensatio*. ..... 76
§.1. Des Églises locales et échanges intra-ecclésiaux. ..... 77
§.2. Des recours à l'Évêque de Rome en Orient et en Occident. ..... 87

Conclusion du chapitre premier. ..... 100

Chapitre deuxième
Le concept de Dispensatio chez les Latins du
Moyen Âge. ..... 103

Section première
Esquisse de la notion de dispense dans la mémoire au XI[e] siècle…….....105

Article 1. BERNOLD de Constance. ..... 108
§. 1. L'interprétation historique et la notion de dispense chez BERNOLD de Constance..... 108
§.2. Règles de l'interprétation historique et dispense ecclésiastique. ..... 113

Article 2. YVES de Chartres. ..... 121
§.1. Le concept de dispense selon YVES de Chartres. ..... 122
§. 2. La querelle des investitures et la dispense. ..... 134

Section deuxième
Rapports entre la doctrine chartraine et BERNARD de Clairvaux……..143

Article 1. Du *De Consideratione*..... 144
§. 1. Notes sur la notion du pouvoir du Pontife romain chez BERNARD de Clairvaux. ..... 144
§. 2. De la dispense ecclésiastique. ..... 149

Article 2. Du *Liber de praecepto et dispensatione*..... 151
§. 1. Notes sur le *Liber de praecepto et dispensatione*. ..... 152
§. 2. Dispenses et hiérarchie des normes. ..... 154

Conclusion du deuxième chapitre..... 159

Conclusion de la première partie. ..... 162

Deuxième Partie
Pour un statut canonique de la dispense ecclésiastique..... 165

Chapitre troisième
Le *Decretum gratiani* et la recherche d'un ''statut canonique'' pour la *dispensatio* au XII^e^ siècle. ..... 175

Section première
Spécificité canonique du concept de *dispensatio* dans le *Decretum* de GRATIEN……..177

Article 1. Nature canonique du concept de dispensatio chez GRATIEN. ..... 178
§. 1. Éléments constitutifs de la dispense canonique. ..... 181
§. 2. Apports des Décrétistes et des Glossateurs aux analyses de GRATIEN. ..... 198

Article 2. Théorie de la cause de la dispense canonique chez GRATIEN. ..... 204
§. 1. La « cause » : significations du mot. ..... 205
§. 2. Quelques exemples sur les causes des dispenses probables. ..... 209

Section deuxième
De la rationalité juridique de la dispense canonique…….216

Article 1. De la rationalité limitée de la dispense canonique. ..... 217
§. 1. De la rationalité : signification du mot et de son expression dans le *Decretum gratiani*. ..... 217
§. 2. De la rationalité limitée. ..... 223

Article 2. Des exigences canoniques : autorités et compétences en matière de dispense. ..... 232
§. 1. Autorité de la dispense ecclésiastique : considérations générales. ..... 232
§. 2. De la juridiction universelle du Pontife romain en matière de dispenses. ..... 236

Conclusion du troisième chapitre. ..... 240

Chapitre quatrième
Relecture de la tradition canonique relative à la pratique de la dispense à partir du *Liber Extra* de Grégoire IX. ..... 243

Section première
La dispense canonique et la réserve pontificale dans le Ius novum après le Décret de GRATIEN..... 246

Article 1. Le concept de dispense dans le *Ius novum*. ..... 246
§. 1. De la dispense : significations du concept. ..... 246
§. 2. Exigences canoniques. ..... 248

Article 2. De la réserve pontificale dans le *Ius novum*. ..... 251
§. 1. De la plénitude du pouvoir pontifical de juridiction. ..... 251
§. 2. Du système de la réserve pontificale. ..... 265

Section deuxième
Pouvoirs des évêques diocésains et controverses en matière de dispenses canoniques. ..... 274

Article 1. Pouvoirs des évêques diocésains dans le contexte de la *Plenitudo Potestatis*. ..... 274
§. 1. Pouvoirs des évêques diocésains : hypothèses contextuelles et canoniques. .. 275
§. 2. Pouvoirs des évêques diocésains et question matrimoniale. ..... 283

Article 2. Gallicanisme et controverses : pratiques de la dispense canonique. ..... 289
§. 1. De la doctrine gallicane : rappel. ..... 291
§. 2. De la dispense dans la doctrine gallicane : nature et pratique. ..... 314
Conclusion du quatrième chapitre. ..... 327

Conclusion de la deuxième partie. ..... 331

Troisième Partie
La dispense canonique : une tradition revisitée au concile Vatican II et par la codification latine de 1983. ..... 333

Chapitre cinquième
Éléments de la canonicité de la dispense en droit positif. ..... 344

Section première
Fondements de la canonicité de la notion de dispense postconciliaire……..……...345

Article 1. Statut de l'évêque postconciliaire : quelques éléments de l'évaluation théologique et canonique. ..... 346
§.1. L'évêque dans la théologie de l'épiscopat conciliaire et postconciliaire et dans le Codex iuris canonici de 1983. ..... 348
§. 2. L'évêque diocésain et l'Église particulière. ..... 370

Article 2. Du principe de subsidiarité. ..... 376
§. 1. Origines du principe de subsidiarité. ..... 377
§. 2. De la subsidiarité ecclésiale. ..... 390

Section deuxième
Canonicité de la dispense et pratique contemporaine. ..... 405

Article 1. Quelle dispense conciliaire et postconciliaire ? ..... 405
§. 1. Le Décret conciliaire *Christus Dominus* : Référentiel de la réflexion postconciliaire. ..... 406
§. 2. Normes complémentaires au Décret conciliaire *Christus Dominus*. ..... 411

Article 2. De la dispense canonique latine dans le *Codex iuris canonici* de 1983. ..... 419
§. 1. De la dispense canonique latine. ..... 419
§. 2. Autres applications de la dispense canonique. ..... 426

Conclusion du chapitre cinquième. ..... 434

Chapitre sixième
Éléments de la moralité de la dispense canonique. ..... 437

Section première
Principes de la moralité canonique…..... 443

Article 1. Fondements des principes de la moralité de la dispense canonique. ..... 443
§. 1. De la nature anthropologique et sociétale du droit canonique. ..... 444
§. 2. Du juridisme et du laxisme. ..... 463

Article 2. Des repères juridiques et moraux. ..... 471
§. 1. Du troisième principe de la révision du Codex de 1917. ..... 471
§. 2. Souplesses du Codex de 1983 et dispense canonique. ..... 484

Section deuxième
Finalités de la moralité de la dispense canonique……..……494

Article 1. La dispense, institution canonique de guérison.....494
§. 1. Signification de la ‘‘guérison canonique’’. .....495
§. 2. Expressions de la ‘‘guérison canonique’’.....497

Article 2. La dispense, institution canonique pour le salut des âmes.....509
§.1. Significations théologiques, philosophiques et juridiques du ‘‘salut’’.....510
§. 2. Dispense et salut des âmes.....515

Conclusion du sixième chapitre.....519

Conclusion de la troisième partie. .....523

Conclusion générale .....524

Sources et bibliographie .....539

Annexes.....596

Annexe I : *Dictatus papae* de Grégoire VII (1075).....598
Annexe II : Références sur le Décret de Gratien au sujet de la primauté et de la juridiction pontificale. .....599
Annexe III : La législation de la Pragmatique Sanction de Charles VII. Elle a vingt-trois titres. Nous reprenons dans cette annexe les articles ayant trait à notre analyse.....600
Annexe IV : *Pastorale munus* du 30 novembre 1963, Motu proprio concédant certains pouvoirs et privilèges aux évêques.....601
Annexe V : Motu proprio sur le pouvoir de dispenser des lois de l'Église : *De episcoporum muneribus* du 15 juin 1966. .....603
Annexe VI : Motu proprio *Episcopalis potestatis* du 2 mai 1967: pouvoir de dispenser des lois de l'Église pour les Églises Orientales. .....605
Annexe VII : Lecture parallèle : *Pastorale munus* (1963) et *De episcoporum muneribus* (1966).....606

Table des matières.....608

**La dispense canonique dans le droit de l'Église Catholique latine. Concept, tradition et canonicité.**

La notion, le statut et la question revisitée de la dispense canonique dans la tradition de l'Église latine, tels sont les trois temps que composent les réflexions proposées dans cette étude doctorale. Ces trois axes de recherche forment ce que nous avons appelons : la tradition canonique de la dispense dans l'Église catholique latine. Le premier temps de réflexion est celui sur la notion de *dispensatio* et d'*oίκονομία.* Cette réflexion explore la question des genèses de ces concepts qui, déjà au II^e^ siècle, sont employés par les pères de l'Église, Grecs et Latins, dans le contexte des communautés ecclésiales naissantes. Ces réflexions s'intéressent en même temps au domaine des premières doctrines autour de la pratique d'adoucissement de la rigueur des règles qui régissaient l'Église en ses débuts ; pratique à la fois spirituelle et pastorale. Le deuxième temps que propose cette dissertation doctorale s'inscrit dans l'apport scientifique et canonistique des collections canoniques du XII^e^ au XIV^e^ siècle, celles notamment de Gratien et du *ius novum* après Gratien. À partir de XII^e^ siècle, le concept de dispense bénéfice d'une canonicité qui lui confère un statut canonique. Elle devient ainsi une institution du droit latin encore en gestation au milieu du Moyen-âge. La *dispense* est comprise dans un troisième temps comme une question revisitée au second concile du Vatican et par la codification contemporaine de 1983. Dans le cadre de l'aggiornamento proposé par Vatican II et dans une atmosphère apaisée, l'institution de la dispense retrouve l'idée originale d'une aide philanthropique, d'un acte de charité, d'une indulgence, d'une miséricorde. Elle est, pour les canonistes et pour les autorités ecclésiastiques, une institution de la guérison et du salut.

**Mots-clés**: dispense canonique, économie, tradition, Gratien, Yves de Chartres, Bernold de Constance, Bernard de Clairvaux, gallicanisme, subsidiarité, droit canonique, droit romain, Église catholique latine, Vatican II, guérison, salut des âmes,

**The canonical dispensation in the law of the Latin Catholic Church. Concept, tradition and canonicity.**

The notion, the status and the 'revisited question' of the canonical dispensation in the tradition of the Latin Church are the three axes of reflection proposed in this doctoral study. These three axes of research form what we call: the canonical tradition of dispensation in the Latin Catholic Church. The first period of reflection touches the notions of *dispensatio* and *oίκονομία,* and explores the question of the genesis of these concepts which were already in use in the second century by the Greek and Latin Fathers of the Church, in the context of the emerging ecclesial communities. These axes of reflection also concern the elaboration of the first doctrines relative to the practice of relaxing the rigor of the rules which governed the primitive Church both on a spiritual and pastoral level. The second axis of this doctoral dissertation focuses upon the scientific and canonistic contribution of canonical collections from the 12th to the 14th centuries, particularly those of Gratian and *ius novum* after Gratian. From the 12th century onwards, the concept of dispensation benefited from a "canonicity" that confers a canonical status. It thus becomes an institution of Latin Canonical law which was still being elaborated in the height of the Middle Ages. The question of dispensation is included in a third axis of reflection as 'revisited' during the second Vatican Council and by the contemporary codification of 1983. Within the framework of the *aggiornamento* proposed by Vatican II and in a calm atmosphere, the institution of dispensation finds once again it's original meaning as a philanthropic aid, an act of charity, an indulgence, or a mercy. Indeed for canonists and for ecclesiastical authorities alike the dispensation is considered to be an institution of healing and of salvation.

**Keywords** : canonical dispensation, Gallicanism, subsidiarity,law.