

## **INCIDENCE DE L'EXEGESE SUR L'EVOLUTION DU DROIT CANONIQUE DURANT LA PREMIERE PARTIE DU MOYEN AGE**

On a dit que l'histoire de l'Eglise coïncidait jusqu'à un certain point avec sa façon de faire de l'exégèse. Il y a là plus qu'un paradoxe. Il est normal en effet que l'existence chrétienne, cherchant à se comprendre à la lumière de la Révélation, veuille s'inspirer fondamentalement de l'Ecriture pour régler sa conduite. Mais dès lors la manière de lire et d'analyser les textes sacrés, avec toutes les variations que cela pouvait comporter dans des situations historiques si différentes, ne pouvait manquer non plus d'avoir une incidence considérable au plan concret des comportements chrétiens. Ceux-ci à leur tour n'ont pas été seulement une somme de choix individuels, comme si chacun était une île. L'homme est toujours lié à un contexte vivant d'où il tire ses mots, ses catégories de pensée et même une bonne part de sa «sensibilité». S'il est vrai que la façon de comprendre l'Ecriture exerce une influence importante de façon plus ou moins immédiate sur la vie de l'Eglise, le cadre culturel influe lui aussi sur la façon de pratiquer l'exégèse. Nous nous proposons d'examiner brièvement l'impact de ces deux aspects, étroitement reliés, sur la formation et l'orientation du droit de l'Eglise pendant la première partie du Moyen Age.

Les collections canoniques ont recueilli des textes normatifs de provenance diverse: des décisions conciliaires, des prescriptions pontificales, des statuts épis-

copaux, des règles monastiques et des dispositions du droit séculier. Les citations fort nombreuses de l'Écriture dans ces textes, figurent par accident chez les compilateurs, qui ne faisaient que les transcrire. On pourrait parler en ce cas de «citations intermédiaires». Il est plus significatif de recenser les citations qui viennent des compilateurs eux-mêmes — notamment dans les collections irlandaises au début du 8e s.<sup>1</sup>, et à diverses reprises ensuite dans des collections de l'époque carolingienne. Le *Décret* de Gratien, qui constituera au 12e s. une véritable *Somme* du droit canonique médiéval, ajoute à la masse des textes recueillis («auctoritates»), des exposés plus ou moins longs («dicta»), qui expriment des opinions personnelles et forment l'ébauche d'une oeuvre doctrinale proprement dite. On y a relevé 429 renvois à la Bible (sur un total de 1356). C'est dire l'importance que Gratien attachait au témoignage biblique<sup>2</sup>, en plein accord du reste avec ses devanciers<sup>3</sup>.

L'utilisation de ces textes scripturaires dépend essentiellement des méthodes d'exégèse qui étaient alors les plus communes. Elles ont très souvent privilégié des modèles vétérotestamentaires pour juger de

---

<sup>1</sup> Le *Liber ex lege Moysi* et surtout la *Collectio Hibernensis* (comptant 326 textes, dont 217 de l'Ancien Testament).

<sup>2</sup> J. GAUDEMET, *La Bible dans les collections canoniques*, dans *Le Moyen Age et la Bible (Bible de tous les temps, 4)*, Paris 1984, 327-369.

<sup>3</sup> On consultera en particulier l'important chapitre de G. Le Bras sur les rapports entre la théologie et la genèse du droit canonique, dans P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris 1931, 314-350; de même J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, Bruxelles-Paris 1948, 416-547.

la conduite de la vie individuelle comme de la vie sociale. Le phénomène était déjà observable dans l'Eglise ancienne — on pensera, par exemple, à la justification de la contrainte physique pour réprimer les hérétiques<sup>4</sup>. Au Moyen Age, à la faveur du régime de chrétienté, c'est l'ensemble de la vie sociale qui s'en trouve affecté — de la morale sexuelle à l'obligation de la dîme et aux préceptes alimentaires, des onctions royales à l'observance du dimanche et des fêtes, de la justification des guerres menées «au service de la foi» à l'idéal du souverain zélé pour «la gloire de Dieu et le bien de l'Eglise», etc.<sup>5</sup>. On pourrait citer des exemples à profusion! Ainsi, le *Décret* de Gratien considère le cas embarrassant de fidèles ayant domicile dans un diocèse mais dont le champ se trouve dans un autre. A qui paieront-ils la dîme? Comme celle-ci a été établie dans l'Ancien Testament en vue de nourrir les lévites, on concédera par analogie aux deux évêques de recevoir leur part<sup>6</sup>. Faut-il exiger des frais d'enterrement? La vente du champ d'Ephrôn par Abraham (Gn 23,16) suggère comment procéder pour éviter toute apparence de simonie: qu'on accepte une offrande volontaire...<sup>7</sup>. L'exemple de Daniel, instruit

<sup>4</sup> Vg. en 346, FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel.* 29-30, citant Ex 22,20 et Dt 13, 6-18. A propos d'Augustin, voir E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An intriguing Change of Mind in Augustine*, Villanova 1975.

<sup>5</sup> R. KOTTJE, *Studien zum Einfluss des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert)*, Bonn 1964; J. CHYDENIUS, *Medieval Institutions and the Old Testament*, Helsinki 1965; Y. CONGAR, *Deux facteurs de la sacralisation de la vie sociale au Moyen Age (en Occident)*, dans *Concilium* 47 (1969) 53-63.

<sup>6</sup> *Decr. Grat.*, C. 13, q.1: Friedberg I, 718.

<sup>7</sup> *Decr. Grat.*, C. 13, q.1: Friedberg I, 724-725. Voir T.M. IZBICKI, *La Bible et les canonistes*, dans *Le Moyen Age et la Bible*

de la science des Chaldéens, autorise les clercs à s'adonner à l'étude des lettres profanes<sup>8</sup>. La conduite de Josué et de David permet de voir dans quelles conditions le serment est légitime<sup>9</sup>. Au plan politique, le *Livre des Rois* était déjà une sorte de «miroir des princes» dans l'Espagne wisigothique; l'idéal de la fonction royale chez les carolingiens sera pénétré des mêmes normes et des mêmes exemples bibliques: l'Empereur, assimilé à David, Salomon et Josias, a été choisi par Dieu et béni comme eux; il doit s'adonner aussi comme eux à la méditation de la loi divine, conformément au modèle du Deutéronome 17,14-20<sup>10</sup>. On a montré que le vocabulaire de Charlemagne en matière politique et sociale provient pour les quatre cinquièmes de l'Ancien Testament.

\* \* \*

---

(cf. nt. 2), 375-376. Gratien réserve une place importante à l'exégèse des Pères: «... Il se contente des explications pourtant fort embarrassées de saint Augustin pour excuser le vol des Hébreux à la sortie d'Égypte. Il recourt aux commentaires de saint Jérôme pour justifier Osée d'avoir épousé une *meretrix* et laver Saül du soupçon de simonie. Les prétendus mensonges des patriarches trouvent leur explication grâce aux textes de saint Ambroise et de saint Augustin. Les objections soulevées au sujet du serment de paix d'Israël aux Gabaonites sont résolues à l'aide d'un extrait du *De officiis ministrorum* de saint Ambroise...» (C. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIIIe au XIIIe siècle*, Mulhouse 1957, 154).

<sup>8</sup> *Decr. Grat.* D. 37, c. 11: Friedberg I, 138-139.

<sup>9</sup> *Decr. Grat.* C. 22, q. 3: Friedberg I, 875-882. Voir C. MUNIER, *Les sources patristiques ...* (cf. nt. 7), 155.

<sup>10</sup> P. RICHE, *La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age*, dans *Le Moyen Age et la Bible* (cf. nt. 2), 385-400. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, 252, et E. DELARUELLE, *Charlemagne et l'Eglise*, dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 39 (1953) 181-182.

La plus ancienne théologie chrétienne — à commencer d'ailleurs par celle du corpus néotestamentaire<sup>11</sup> — faisait un usage abondant de la Loi et des Prophètes, en soulignant que les deux Alliances ont le même auteur divin; qu'elles parlent d'un seul projet de salut en voie de se réaliser dans l'histoire, et qu'elles convergent dans le mystère du Christ, comme l'enseignait Jésus: «Scrutez les Ecritures: elles me rendent témoignage» (Jn 5,39). Dom Rousseau a observé très justement: «Nos Pères dans la foi n'ont entendu parler du premier Adam qu'en fonction du second, de Melchisédech qu'en fonction de l'Eucharistie, de l'arbre du paradis qu'en fonction du baptême, des Psaumes de David que dans leur rapport avec le Christ, du temple qu'en se référant à l'Eglise»<sup>12</sup>. Mais, ajoute avec autant de raison le P. de Lubac, «cela même est comme la seconde face d'une vérité qui, pour ses lignes essentielles, doit s'énoncer d'abord plutôt en termes inverses. Baptême, Eucharistie, Eglise, etc. n'ont été pensés pour la première fois, du moins quand il s'est agi de les réfléchir, qu'en fonction de Melchisédech, de la Pâque légale, du passage de la Mer Rouge, de la manne, de l'assemblée du désert, du temple de Jérusalem...»<sup>13</sup>. Cette exégèse a comporté d'immenses richesses, en se coulant pour ainsi dire dans la doctrine des quatre sens de l'Ecriture, comme elle avait été élaborée à l'âge patristi-

---

<sup>11</sup> Voir en particulier C.H. DODD, *According to the Scriptures*, London 1952.

<sup>12</sup> O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique* (*Lex Orandi*, 3), Paris 1945, 197, cité par H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris 1950, 381-382.

<sup>13</sup> *Ibid.*

que. Elle est restée d'ailleurs l'armature principale de la réflexion chrétienne durant près de 15 siècles, et demeure encore aujourd'hui au coeur de la spiritualité de nos textes liturgiques. Mais c'était une doctrine très organique dans ses composantes, dont l'équilibre était délicat à maintenir.

Chez Origène — que le Moyen Age a «constamment cité, copié, résumé amplifié, adapté» — elle avait pris forme dans deux «triades» apparemment identiques<sup>14</sup>. La première correspond au schéma proposé au *De principiis*<sup>15</sup>: sens *historique* (ou littéral), sens *moral* (application des figures à l'ordre moral, sans qu'intervienne nécessairement une donnée proprement chrétienne), sens *mystique* (relatif au Christ et en général aux choses de la foi). La seconde inverse les termes: le sens mystique *précède* le sens moral<sup>16</sup>. Bien qu'elle ne soit commentée dans aucun des lieux où Origène en fait la théorie, c'est elle, comme le notait déjà Erasme, qui apparaît le plus souvent dans ses écrits, notamment au Commentaire du Cantique qui est son chef-d'oeuvre. Toute ambiguïté est levée: il ne s'agit pas ici de l'âme en soi ou de ses vertus, indépendamment de leur rapport au mystère du Christ, comme dans l'allégorie philonienne, mais de l'âme en tant qu'«adhérant au Logos», «se renouvelant de jour en jour à l'image de son Seigneur», et reproduisant en elle les mystères qui ont été d'abord accomplis dans le

---

<sup>14</sup> H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit* (cf. nt. 12), 141 ss.; *Exégèse médiévale*, Paris 1959, I, 143 ss; II, 549 ss. et surtout l'introduction aux *Homélies sur l'Exode* d'Origène, S. Chr. 16, Paris 1946, 9-33.

<sup>15</sup> *De princ.* 4, 2, 4. Cf. aussi *Hom. in Nb* 9, 7; *Hom. in Lev* 5,5.

<sup>16</sup> *Hom. in Gen.* 2,6.

Christ lui-même. Deux traits fondamentaux s'en dégagent. D'une part, le lien qui unit étroitement l'âme individuelle et l'Eglise: ce qui se dit de l'une doit se dire aussi de l'autre; d'autre part, le lien entre ce qui s'accomplit dans l'Eglise et dans l'âme et ce qui s'est accompli d'abord dans le Christ lui-même: les mystères du Christ sont si bien «irradiés» au coeur de l'E-pouse qu'elle porte l'empreinte de ses plaies<sup>17</sup>. Origène développe la même idée à propos de «la blessure d'amour» du *Cantique*<sup>18</sup>. Dans ce contexte, tout l'ordre de l'agir chrétien (le sens «tropologique») apparaît lié à la Passion du Christ et reçoit son sens profond «in virtute crucis Christi»<sup>19</sup>. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette systématisation une adaptation heureuse du c. 6 de l'Epître aux Romains, ou du début du c. 3 de l'Epître aux Colossiens. Ces vues profondes d'Origène sur l'«anima ecclesiastica» et l'empreinte des mystères du Verbe Incarné dans l'âme, organisent les sens de l'Ecriture d'une façon substantiellement nouvelle par rapport à ce qu'on pouvait trouver chez Philon, mais aussi bien dans la première triade. Elles mettent en évidence ce que la morale chrétienne a de plus spécifique, en soulignant en particulier que le Christ est la source de notre agir — ce qui va bien au-delà d'un «modèle sublime» proposé à notre imitation, comme auraient pu l'être les Sages de l'Antiquité païenne.

On les a reprises de mille manières au Moyen Age. «Quod historice praecessit in capite, écrit s. Ber-

---

<sup>17</sup> *C. Cels.* 6,9: GCS 2,79.

<sup>18</sup> *Co in Ct* III, sur Ct 2,5.

<sup>19</sup> *Hom. in Ex.* 3,3.

nard, consequenter etiam revelatur fieri moraliter in ejus corpore...»<sup>20</sup>. «Ad abundantiam», citons encore Alcuin: «Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, ... ita gestum est ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita christiana quae hic geritur»<sup>21</sup>. Il n'y a pas que les grands docteurs médiévaux qui aient bien perçu l'accord des deux Testaments suivant la méthode d'approche qu'avaient développée les premiers siècles. L'admirable présentation des mystères qui a pris la forme du vitrail et de la sculpture gothiques en a tiré aussi l'essentiel de son inspiration. Ce n'est donc pas une théologie qui est restée le trésor d'un petit nombre dans le secret des cloîtres: elle a été proposée à l'ensemble des fidèles dans le grand miroir des cathédrales. Ce qui ne veut pas dire qu'on en a toujours fait bon usage! Déjà tout n'était pas de même qualité chez Origène lui-même, qui a eu tendance à la réserver au «parfaits», distingués de la foule des baptisés. Le Moyen Age ne fera pas mieux en cédant aux schématisations abusives et à la tentation permanente de facilité, si prompte à réduire les formules les plus délicates et les plus savantes au niveau des recettes. Le risque était d'autant plus grand qu'on pouvait oublier facilement qu'en allant des figures à leur accomplissement, de l'*umbra* à l'*imago*, on changeait de registre en accédant à un ordre de réalités qui ne se laissent saisir, «à travers un miroir et comme en énigme» (I Cor 13,12), que sur la base de l'analogie. Dans combien de cas, perdant de vue la visée centrale de cette théologie et faisant de la tropologie une pièce simplement parallèle dans la

---

<sup>20</sup> *De div. s.* 58, n. 2: PL 183, 682.

<sup>21</sup> *De fide s. Trin.* 3,17: PL 101, 49.

structure des sens multiples de l'Écriture, l'a-t-on ramenée à des perspectives très «moralisantes»? Pour ne citer qu'un exemple, alors que l'exégèse ancienne, s'inspirant d'un passage de s. Paul, voyait dans les quatre côtés de la croix une allégorie du mystère du Christ, s. Bernard, dans un de ses sermons, n'y voyait plus qu'une image des vertus de continence, de patience, de prudence et d'humilité! ...<sup>22</sup>. Encore faut-il «distinguer entre l'exégèse médiévale proprement dite, celle à laquelle se livraient les théologiens quand ils réfléchissaient sur les données de la foi — c'est elle surtout qu'a illustrée le Père de Lubac — et l'utilisation de l'Écriture Sainte dans les polémiques. En ce second domaine, l'argument biblique est, chez presque tous les auteurs, surabondant...»<sup>23</sup>. Mais on l'utilise très souvent comme si on avait cessé de percevoir la spécificité de la Loi Nouvelle.

Dès lors la porte était ouverte à toutes sortes de «fâcheux malentendus», ainsi lorsqu'on définissait le ministère chrétien dans un vocabulaire et un droit qui le rattachaient directement au service cultuel mosaïque<sup>24</sup>, ou encore lorsqu'on posait en principe l'incompatibilité du culte et de l'exercice de la vie sexuelle des époux, fortement soulignée d'abord par la tradition canonique irlandaise, mais assez communément reçue en Occident à partir du 8e s.<sup>25</sup>. C'était

<sup>22</sup> S. BERNARD, *In Fest. S. Andreae*, s. 2, n. 8: PL 183, 513.

<sup>23</sup> J. LECLERCQ, *Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne*, dans *The Bible and Medieval Culture* (ed. by W. LOURDAUX and D. VERHELTS), Leuven 1979, 89-108; en particulier ici p. 106.

<sup>24</sup> «Ordo sacerdotii a vetere lege sumpsit exordium, sc. a filiis Aaron...» (ISIDORE DE SEVILLE, *De eccl. officiis*, 2,5 ss: PL 83, 781).

<sup>25</sup> Peut-être d'ailleurs sous l'influence sur le continent des

demander à l'ensemble des fidèles ce qui était requis des lévites de l'Ancien Testament, astreints à la continence durant tout le temps de leur service au temple. Césaire d'Arles, au 6e s., l'avait fait en des termes littéralement repris du Lévitique et du Deutéronome<sup>26</sup>. Isidore de Séville, au 7e, reprenait les mêmes considérations en s'appuyant sur le premier livre de Samuel<sup>27</sup>. On les imitera de diverses manières.

La façon de poser la question de l'observance dominicale n'est pas moins significative. On peut signaler bien des causes qui expliquent ses difficultés d'application au Moyen Age, comme la médiocrité et l'ignorance d'une bonne partie du clergé et le scandale qu'il donne trop souvent. Mais il faut parler surtout de la pauvreté des motifs qu'on fait valoir pour amener les fidèles à l'église. On «affirme» l'obligation, on cite l'Ecriture (surtout l'Ancien Testament), on menace: c'est tout! On rappelle très rarement le caractère spécifique de «la théologie du dimanche» comme l'avait fait l'Eglise ancienne<sup>28</sup>, qui le reliait à la

---

missionnaires venus d'Angleterre et d'Irlande. Voir sur toute cette question la documentation rassemblée par R. KOTTJE, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments ...* (cf. nt. 5), 69-83.

<sup>26</sup> Cf. CESAIRE D'ARLES, *Sermo* 44 - comp. Dt 23,10 et Lev 7,20. «Quotiens ad ecclesiam in qualibet solemnitate venitis et sacramenta Christi accipere vultis, ante plures dies castitatem servate, ut cum securā conscientia ad altare Domini possitis accedere. Quam rem etiam per totam quadragesimam et usque ad finem Paschae fideliter custodite ... Ante omnia, quotiens dies dominicus aut aliae festivitates veniunt, uxorem suam nullus agoscat...» (CESAIRE D'ARLES, *Sermo* 44, 3 et 7).

<sup>27</sup> ISIDORE DE SEVILLE, *De eccl. off.* 1, 18, citant I Sam 21,4 ss.

<sup>28</sup> G. PELLAND, *Du présent au passé. Jalons pour une histoire de la théologie du dimanche*, dans *Quand les Eglises se voient*, Paris-Tournai-Montréal 1974, 31-64. Un texte d'Ignace d'An-

commémoration de la Pâque du Christ par l'assemblée de ses disciples dans l'attente de son retour<sup>29</sup>. Dans cette perspective, parler de vie chrétienne sans participation communautaire au mystère du Jour du Seigneur aurait paru aussi aberrant que de chercher le Christ *ailleurs que là où il se donne à trouver*, en premier lieu dans l'assemblée réunie en son nom pour faire mémoire de sa mort et de sa résurrection. Cette grande théologie est pratiquement ignorée. A l'époque carolingienne, on ne peut guère citer à propos du dimanche que des considérations générales de Raban Maur<sup>30</sup>. Les commentateurs du 9<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> s., si prolixes en symbolisme sur les rites de la messe, paraissent n'avoir rien à trouver sur ce sujet — sauf Rupert de Deutz et Pierre de Celle<sup>31</sup>. Saint Thomas mis à part<sup>32</sup>, la situation ne change guère à l'époque scolas-

---

tioche, au début du 2<sup>e</sup> s., met nettement en évidence le caractère spécifique du dimanche, par rapport au sabbat: «Si ceux qui vivaient dans l'ancien ordre des choses sont venus à la nouvelle espérance, *n'observant plus le sabbat mais vivant selon le jour du Seigneur* (μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες), jour où notre vie s'est levée par lui et par sa mort ... comment nous, pourrions-nous vivre sans lui?» (*Ad Magn.* 9,1) Voir à propos de ce texte important la discussion de W. RORDORF, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, Philadelphia 1968, 211, n. 1 et 2, et 212.

<sup>29</sup> Voir J. DANIELOU, *La doctrine patristique du dimanche*, dans, *Le Jour du Seigneur. Congrès de Lyon 17-22 sept. 1947*, Paris 1948, 113-119. A.G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Tournai 1965, 697.

<sup>30</sup> *De clericorum inst.* 2, 42: PL 107, 355-356; *Hom.* 41: PL 110, 76; *De Universo* 10, 17: PL 111, 308-310.

<sup>31</sup> Cf. J. GAILLARD, art. «Dimanche», in *Dict. Spir.* c. 963.

<sup>32</sup> Voir la formule concise et admirable de la *Somme*: «Sabbatum quod significabat primam creationem, mutatur in diem do-

tique. On considère plutôt le Jour du Seigneur en rapport avec le Décalogue et la vertu de religion, souvent d'ailleurs en mettant sur le même pied la messe, les matines et les vêpres<sup>33</sup>. On relie aussi de moins en moins l'observance dominicale à la célébration et à la réception de l'eucharistie. Cela expliquerait en particulier pourquoi les décrets parlent habituellement «d'entendre» la messe, comme s'il suffisait d'être là à titre «d'auditeur». Le risque de voir les fidèles se représenter «la pratique religieuse» comme une observance assimilable au sabbat de l'Ancienne Loi n'a pu que s'accroître à partir du moment où on a commencé à prescrire des normes de plus en plus précises sur le «permis» et le «défendu» ce jour-là<sup>34</sup>. Parfois, la loi

---

minicum in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi» (*S. theol.* I-II, 103, 3, ad 4). Cf. Y. CONGAR, *La théologie du dimanche*, dans *Le Jour du Seigneur*. (Cf. nt. 30), 131-180.

<sup>33</sup> Notons en passant que la situation ne sera pas meilleure après le Concile de Trente. On pourrait citer Suarez, mais bien d'autres après lui: «obligation positive émanant de l'Eglise, attestée par certains textes, introduite, mesurée et réglée par la coutume... On «entend» la messe le dimanche pour obéir à l'Eglise et éviter un péché mortel» (G. FRANSEN, *L'obligation à la messe dominicale en Occident*, dans *La Maison-Dieu* 83 [1965] 69).

<sup>34</sup> Voir en particulier R. KOTTJE, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments* (cf. nt. 5), 44-46: Kottje signale à ce propos l'importance des sources irlandaises: «Denn aus dem Bereich der irischen Kirche stammen nicht nur die ältesten eindeutigen Zeugnisse für ein vom alten Testament bestimmtes Sonntagsverständnis, sondern hier begegnet überdies ein solch strenger Sabbatarianismus wie sonst nirgends vorher noch nachher. Vor allem ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, dass die Entwicklung im Frankenreich, wie sie in den Bestimmungen der «Admonitio generalis» und der Volksrechte (Alemannen- und Bayerngesetz) zum Ausdruck kommt, dem Einfluss irischen Geistes zuzuschreiben ist. Sicher aber scheint, dass die hier gezeichnete Entwicklung nicht

civile se met d'ailleurs de la partie. Des constitutions ecclésiastiques, rédigées sous le règne de saint Etienne de Hongrie (Ile s.), stipulent que le contrevenant aura la tête rasée et sera souffleté<sup>35</sup>. Cette mesure est sanctionnée à nouveau dans un synode à la fin du siècle. Par contre on reconnaît que la distance à parcourir puisse être une cause excusante: on prévoit seulement qu'il faudra envoyer un représentant de la famille «avec son offrande» ...<sup>36</sup>. En France, la méthode est moins expéditive: on préfère mettre les coupables à l'amende. Pour éviter que la loi reste lettre morte, on cherche d'ailleurs à y intéresser le prince: les sommes versées seront partagées à parts égales entre le curé et lui<sup>37</sup>. Comme cette astuce ne vient pas à bout du mal, un synode doit doubler l'amende sept ans plus tard! ...<sup>38</sup>. On comprend que de pareilles mesures risquaient d'écraser la «théologie du dimanche» par une «loi du dimanche».

Des phénomènes analogues se vérifient au plan politique. Un passage de Jérémie présente un cas célèbre: «Ecce constitui te super gentes et regna ut evelas et destruas et aedifices et plantes» (Jer 1,10)<sup>39</sup>.

---

in Irland ihren Ausgangspunkt hat, sondern dass ihre abendländischen Ursprünge in Gallien oder Spanien zu suchen sind» (*ibid.*, 56).

<sup>35</sup> «... vapulet et depiletur...» Mansi 19, 371. A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris 1909, 40.

<sup>36</sup> Conc. Szabolch. c. 11: Mansi 20, 763.

<sup>37</sup> Conc. de Pamiers (1212) c. 7: Mansi 22, 357. Cf. A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise* (cf. nt. 36), 40.

<sup>38</sup> A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise* (cf. nt. 36), 42.

<sup>39</sup> Y. CONGAR, *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jer 1,10) in *Geschichte und Gegenwart*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festg. M. Schmaus* (J. AUER und H. VOLK), München 1957, 671-695.

Dans sa forme originelle, le texte concerne la mission prophétique, qui consiste à annoncer les desseins de Dieu sur les nations, selon qu'elles se convertissent ou refusent son salut. Les canonistes le rattacheront graduellement à l'affirmation des pouvoirs pontificaux. Au 12<sup>e</sup> s., on a achevé de lui donner ses trois points d'application: la réforme ou la correction de l'Eglise, la mission des légats pontificaux, l'universalité et la plénitude du pouvoir du Pape lui-même<sup>40</sup>. Innocent III, qui en a fait un usage particulièrement fréquent, y renvoie d'ordinaire indépendamment du contexte de correction et de réforme où on l'avait situé communément jusque là. Au terme du processus, si on peut dire, Boniface VIII en fera un lieu privilégié pour confirmer sa *potestas* suprême, au point de présenter le Siècle romain comme la source même de l'*Imperium*.

L'admirable sculpture du portail sud de la cathédrale de Strasbourg, calice en main et couronne en tête, exprime bien l'union du sacerdoce et de l'empire, comme se l'est représentée la société médiévale. Elle ne reflète pas qu'une théologie: elle traduit également un aspect fondamental de la culture romano-germanique<sup>41</sup>, mettant à profit un modèle d'exégèse emprunté à l'Antiquité chrétienne mais en consonance avec sa façon propre de concevoir l'unité des structures sociales et les modalités d'exercice de l'autorité. Charlemagne illustre particulièrement bien cette interdépendance<sup>42</sup>. Il est certain qu'il devait

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>41</sup> Voir Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age* (cf. nt. 10), 308-317.

<sup>42</sup> Voir pour ce qui suit: E. DELARUELLE, *Charlemagne et l'Eglise* (cf. nt. 10), 165-199.

beaucoup à ses conseillers: Alcuin en premier lieu, mais aussi saint Boniface, «dont on peut faire un des créateurs de la Chrétienté médiévale, si l'on veut dire par là que, l'un des premiers, il a conçu l'unité du monde chrétien comme la fraternisation d'Eglises distinctes se rendant de mutuels services; qu'il leur a proposé le Saint Siège et sa législation comme centre constant de références et comme norme souveraine; qu'il a mené son action en collaboration étroite avec le pouvoir civil qui lui apparaissait comme de droit divin»<sup>43</sup>. Charlemagne a poursuivi l'oeuvre d'évangélisation de ce grand apôtre de la Germanie suivant une idéologie qui, en réalité, l'en distinguait beaucoup. L'Eglise n'était pour lui ni «une Eglise des Conciles», ni «une Eglise du Pape» — presque jamais consulté pour les affaires de l'Empire: c'était une Eglise gouvernée par des Capitulaires, et des *missi* investis de l'autorité impériale pour «corriger» les abus, comme si l'Empereur était finalement le seul juge des règles à suivre<sup>44</sup>. L'*Admonitio generalis* le présente dans le rôle de Josias au *Livre des Chroniques*, exerçant une autorité absolue sur toute la vie religieuse de Juda. Il fait recopier partout le *Sacramentaire Grégorien*, uniformise les rituels et impose l'usage romain, détermine le caractère territorial de l'administration ecclésiastique aussi bien au niveau des diocèses que des paroisses. Il fixe le statut de «l'ordre sacerdotal» avec ses lois et ses usages: interdiction de mener «la vie du siècle», d'aller à la chasse à courre et au cabaret, d'exercer un métier, etc. Le

---

<sup>43</sup> E. DELARUELLE, *Charlemagne et l'Eglise* (cf. nt. 10), 166-167.

<sup>44</sup> Vg. «*Nobis utilia huic praecedenti ... subungere visa sunt...*» (*Admonitio generalis*, 59).

Roi-Théologien se mêle directement et avec autorité des controverses dogmatiques, comme le *Filioque* et l'«adoptianisme» espagnol, parce que la foi elle-même, à ses yeux, est objet «d'administration» où il faut faire sa place au Pape, sans doute, mais également à l'Empereur, le «*rector Ecclesiae*»<sup>45</sup> investi d'un «sacerdoce royal» le jour de son couronnement<sup>46</sup>. Sa lettre, à l'occasion de l'élection de Léon III, est éloquente sur sa façon de concevoir le rapport des deux niveaux d'autorité. Il prend pour lui le «gouvernement», et laisse au Pape le rôle de Moïse en prière:

*Nostrum est secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime Pater, elevatis ad Deum cum Moyse manibus, nostram adjuvare militiam...*<sup>47</sup>.

\* \* \*

En plus de ce que lui avaient légué le droit romain, la législation conciliaire, les statuts épiscopaux et les décrétales du 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> s., il faut compter parmi les sources importantes du droit canonique les *méthodes* d'interprétation de l'Écriture que le Moyen Âge a reçues de la tradition patristique. Elles ont exercé une influence considérable sur la culture médiévale; celle-ci les a marquées à son tour. Ce rapport

---

<sup>45</sup> *Capit. de 769*, MHG, *Capit.* 1,44. L'Eglise «nobis ad regendum commissa est...» (*Lib. carol. praef.*: PL 98, 1002).

<sup>46</sup> Sur l'attribution du titre «Rex et Sacerdos», cf. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (cf. nt. 10), 297, n. 176.

<sup>47</sup> MHG, *Epp.* IV, 137-138.

réci-proque illustre un aspect inéluctable de l'histoire: toutes les structures humaines, dans la mesure même où elles ne sont qu'humaines, finissent par s'user avec les supports qu'elles trouvent et les instruments qu'elles se donnent, On l'a souligné à propos «de la vie et de la mort des ordres religieux»<sup>48</sup>. La théologie n'a pas échappé au phénomène de l'usure, accéléré par un certain nombre de facteurs sociaux. Ce contexte nous invite à marquer, peut-être plus qu'on ne le fait habituellement, l'impact de l'exégèse médiévale, dans toute sa richesse et son admirable fécondité, mais aussi avec les nombreuses ambiguïtés que pouvait entraîner son vieillissement.

GILLES PELLAND, S.J.

---

<sup>48</sup> R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris 1972, en particulier pp. 309-319. M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 vol., Paderborn 1933-1934.