

doit avoir ses règles, comme celle de Vincent (1), en même temps que certaines possibilités de développement doctrinal telles que Vincent les juge compatibles avec son critère. En même temps je pense que pour tirer la doctrine de l'Immaculée Conception des mots *gratia plena* et la doctrine de l'infaillibilité du Pape des mots *Tu es Petrus*, c'est dépasser le contenu des mots employés et c'est un cas dans lequel quelque chose de plus que *species, forma* ou *distinctio* a été ajouté à l'original *natura*. Mais, sauf le cas où on nous demanderait d'accepter ces conclusions explicitement, je n'entre pas dans cette considération; je pourrais et voudrais volontiers être en communion avec ceux qui l'acceptent.

Je trouve toutefois une difficulté dans le paragraphe 13 quant aux deux dépositaires de l'infaillibilité, parallèlement à la difficulté à propos du double siège de l'autorité dans chaque église locale : « Les dépositaires de l'infaillibilité doctrinale de l'Église sont donc, non seulement le Corps épiscopal en union avec le Souverain Pontife, mais aussi le Souverain Pontife comme Pasteur et Docteur Suprême. »

M^{SI} Van Roey, toutefois, se contente de revenir sur la considération que, en fait, le Pape et l'épiscopat agissent ensemble. Si nous pouvions inclure, dans cette coopération du Pape et des Évêques, l'épiscopat des Églises, actuellement en dehors de l'obédience romaine, aussi bien que l'épiscopat des Églises qui est à l'intérieur de celle-ci, je serais plus que content de laisser cette matière où elle en est. Les problèmes de logique — comment il peut y avoir deux dépositaires ultimes de l'infaillibilité conférée par le divin Rédempteur à son Église — seraient tranchés par la réalisation de Sa volonté *ut omnes unum sint*.

Keble College, Oxford,

Mardi de Pâques, 14 avril 1925.

[Traduction annotée du texte anglais publié dans *The Conversations at Malines*, 1921-1925. Original documents, edited by Lord Halifax, London, Allan, in-8°, 1930, pp. 175-185.]

(1) Il s'agit de Vincent de Lérins qui tenait la règle suivante : *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*

RAPPORTS DU PAPE ET DES ÉVÊQUES, CONSIDÉRÉS DU POINT DE VUE HISTORIQUE,

par l'Abbé HEMMER (1).

Pour retracer du point de vue historique le développement au sein de l'Église catholique du rapport entre le pouvoir pontifical et le pouvoir épiscopal, il faudrait écrire le chapitre le plus important des institutions ecclésiastiques.

Le présent travail se réduit à une simple esquisse, suffisante cependant pour marquer les étapes du développement et ses raisons d'être.

L'on a écarté de propos délibéré ce qui se rapporte spécialement à l'infaillibilité personnelle du Pape, qui fera sans doute l'objet d'une discussion particulière.

I

Le point de départ de l'institution épiscopale se trouve dans le soin que prennent les Apôtres de se former et de se donner des successeurs : saint Paul prépare manifestement un Tite, un Timothée pour gouverner des églises après lui. Clément de Rome affirme (XLIX, 1-3), comme une chose bien connue, que les Apôtres ont institué des évêques et établi cette règle que les évêques se donneraient à leur tour des successeurs avec le consentement de l'Église.

Les pouvoirs des évêques, énumérés avec assez d'abondance par Ignace d'Antioche, sont ceux mêmes des Apôtres : ils enseignent, ils célèbrent la liturgie, administrent les sacrements et gouvernent; l'évêque donne à chaque Église son unité. « Vous ne devez avoir avec votre évêque qu'une seule et même pensée » (*Éph.*, IV, 1).

« Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ (suivait) son Père, et le *presbyterium* comme les apôtres. »

(1) Ce mémoire a été lu par l'abbé Hemmer lui-même à la quatrième Conversation de Malines, au début de la séance de l'après-midi du mardi 19 mai 1925.

« Ne faites jamais rien sans l'évêque, de ce qui concerne l'Église. Ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que partout où est le Christ, là est l'Église universelle (catholique). » (Smyrn., VIII).

Ce pouvoir de gouvernement se marque principalement en ce que l'évêque est le centre de la communion : là où il est, là est l'Église. Il agrège, il retranche et il réconcilie. Il possède le pouvoir spirituel et le pouvoir de gouvernement, comme successeur de l'Apôtre.

Telle était la plénitude du pouvoir épiscopal dans chaque église, les évêques paraissent égaux en droits. Sous la réserve indiquée plus loin relativement au siège de Rome, l'histoire primitive ne montre pas qu'aucun évêque ait exercé, de droit divin ou ecclésiastique, aucune autorité sur ses collègues. La plus haute autorité, celle des trois premiers siècles, ne connaît pas de patriarcat, mais des Églises mères ayant engendré des filles, et ayant gardé parfois sur elles une influence. Les provinces ecclésiastiques avec métropoles s'organisent autour de l'an 300.

Cependant de l'évêque à l'apôtre, il y a des différences :

1^o L'évêque n'a point le privilège de l'inspiration ni de la révélation. Les seuls écrits, en dehors de ceux qui ont été recueillis dans le canon du N. T., et qui aient joui, quelque temps et dans quelques églises, d'une autorité analogue, sont l'*Épître de Clément* (1) et le *Pasteur d'Hermas* (2), composés dans le sein de l'Église romaine; mais ils ne sont point entrés dans le canon;

2^o L'évêque n'a point, comme l'apôtre, une autorité universelle. Dans l'empire où les chrétiens se fondent d'abord, il y a un évêque par cité; ses pouvoirs personnels ne dépassent point les limites de la *civitas* où se développe son Église.

Il en résulte qu'il ne peut tout seul gérer les intérêts généraux de la chrétienté, ce qui entraîne une double conséquence : a) Malgré la situation quasi monarchique que lui reconnaît Ignace d'Antioche, il ne résout pas seul, même dans son propre diocèse, toutes les questions religieuses et tous les problèmes d'organisation; il est obligé ou bien d'accepter l'intervention d'une autorité supé-

(1) Il s'agit de l'épître du Pape Clément 1^{er} (95-96) « *Ad rā; āpōstōlōū;* » aux Corinthiens sur la Primauté du Pontife romain. Cf. Henricus Denzinger *Enchiridion Symbolorum, definitioinum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1942, p. 19, n^o 41.

(2) Hermas, frère du Pape S. Pie 1^{er}, écrivit le *Pasteur* (140-155), série de visions symboliques, de préceptes, similitudes ou paraboles.

rieure, ou de recourir à l'intervention plus ou moins collective de ses frères dans l'épiscopat; b) En second lieu, l'évêque travaille, de concert avec ses collègues, à résoudre les difficultés de doctrine ou d'organisation soit pour un ensemble limité de diocèses, soit même pour l'Église universelle. Il possède en commun avec ses collègues un épiscopat universel.

L'affaire qui normalement et périodiquement appelait l'intervention des évêques les uns chez les autres, c'est la nécessité, pour l'épiscopat, de veiller à son propre recrutement; l'élection de l'évêque est faite par l'Église vacante, mais avec le concours et sous le contrôle des évêques qui, seuls, ordonnent l'élu.

Clément de Rome parle de personnages considérables (ἐκλογίμων ἀνδρῶν) (1) qui, avec l'approbation de la communauté, ont mis en charge (institué) les hommes éprouvés qui ont succédé aux apôtres. Comme saint Cyprien rapporte à une tradition apostolique la participation des évêques du voisinage à l'élection qui pourvoit à la vacance des sièges, ils peuvent être compris dans les « personnages éminents » qui instituent les évêques.

L'assemblée chrétienne élit, à mains levées, sans doute (Dida-chè *Χριστονομία*) (2) son évêque, dont les titres ont été plus ou moins discutés entre le clergé et les évêques.

Nous retrouverons dans la suite cette question qui intéresse au plus haut point les relations de l'épiscopat et du Pape. L'épiscopat veille et collabore à son propre recrutement et ses actes sont valables tant qu'une autorité ne les contredit pas pour des raisons supérieures.

La communion des évêques entre eux atteste l'union et l'unité de l'Église; elle se traduit par des envois de lettres, d'aumônes, de secours, de corrections fraternelles; d'autres occasions d'intervention n'offrent point ce caractère de régularité normale. Nous en avons un exemple dans les désordres qui éclatent au sein de l'Église de Corinthe vers 97; une rébellion se produit contre l'autorité qui dirige la chrétienté de cette ville; elle amène la destitution des chefs (43, 6) et provoque l'intervention de l'Église romaine. Y eut-il recours de l'Église de Corinthe à Rome? Y eut-il de la part de Rome exercice spontané d'une « autorité supérieure

(1) *Textes et documents pour l'étude historiques du Christianisme*, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay; *Les Pères Apostoliques II. Clément de Rome, épître aux Corinthiens, Homélie du II^e siècle*. Abbeville, Paillard, 1909, in-12^o, p. 92, XLIV, (3).

(2) *Les Pères Apostoliques I, Doctrine des Apôtres, épître de Barnabé*, texte grec, trad. franç., introd. et index par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent, Paris, Picard, 1907, p. 24, XV.

exceptionnelle » (Duchesne)? Dans le premier cas, le fait serait d'autant plus significatif du pouvoir reconnu à Rome que l'apôtre Jean vivait encore à Ephèse, y jouissait d'un immense prestige à titre de survivant de l'autorité apostolique. Si au contraire l'intervention romaine n'a pas été sollicitée, si elle est spontanée, elle est un indice révélateur de la conscience qu'elle a d'une autorité supérieure, car elle semble ne pas redouter qu'on puisse la contester. Dans les deux cas, cet acte d'autorité est à souligner d'autant plus que les autres Églises apparaissent davantage, dans les lettres d'Ignace, comme des êtres moraux, autonomes, fortement personnifiés et égaux entre eux.

L'incident de Corinthe n'est sans doute pas le seul que Rome ait dû régler en ce temps par son intervention, car Ignace d'Antioche écrit aux Romains : « Vous n'avez jamais trompé personne; vous avez enseigné les autres; je veux que tout ce que vous prescrivez par votre enseignement demeure incontesté. »

En tout cas l'action de Rome à Corinthe répond à la situation prééminente qu'Ignace reconnaît à l'Église qui préside dans le lieu des Romains... « qui a reçu les ordres de Pierre et de Paul... qui est présidente de l'amour (de l'Église) ».

La deuxième affaire, qui jette une lumière encore plus vive sur les rapports de l'Église romaine avec les évêques, est celle de la Pâque. L'entente que Polycarpe de Smyrne et Anicet de Rome n'ont pu établir, vers 155, par voie de compromis relativement à la date de la célébration pascale, Victor de Rome, vers 191, tente de l'obtenir par voie d'autorité. Il écrit à Polycarpe d'Ephèse de réunir les évêques d'Asie et de trancher la question de la Pâque en conformité avec l'usage général (romain). Victor de Rome met en mouvement l'Église universelle : sur son injonction, des synodes sont encore tenus en Gaule, en Grèce, en Palestine, dans le Pont, jusqu'en Osrôène hors de l'Empire, et les assemblées constatent que leurs Églises, ainsi que celle d'Alexandrie, célèbrent la Pâque, comme les Romains, le dimanche qui suit le 14 nisan (1). Les évêques d'Asie se retranchent derrière la tradition apostolique dérivée de saint Jean et refusent de se ranger à l'usage de Rome

(1) Le Nisan « est le premier mois de l'année hébraïque (*Esther*, vii, 7). Il est nommé deux fois dans le texte hébreu, II *Esdr.*, ii, 1; *Esther*, iii, 7, et deux fois dans la Vulgate, *Esther*, iii, 42; xi, 2. Ce mois dans les livres plus anciens de l'Écriture est appelé Abib. Il commençait à la première lune de mars et finissait à la nouvelle lune d'avril. Il était de trente jours. Comme le nom de Nisan ne se lit dans la Bible qu'après la captivité de Babylone, il paraît être un emprunt fait par les Juifs à leurs vainqueurs ». (Cl. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey, 1908, au mot *Nisan*.)

qui est d'ailleurs l'usage général. Le Pape Victor les sépare alors de la communion et de la communion de l'Église universelle.

Plusieurs évêques, dont Eusèbe a vu les lettres, jugent la sanction excessive et adressent au Pape des remontrances; en particulier, Irénée de Lyon lui écrit que l'affaire ne vaut pas la peine de troubler la paix. La suite est mal connue; il semble que Victor n'ait plus insisté; mais les Églises d'Asie peu à peu abandonnent leur usage pour l'usage universel (1). Cet incident montre : 1^o une action vigoureuse de l'évêque de Rome dans l'Église universelle, acceptée comme allant de soi; 2^o une conscience chez le Pape et dans l'épiscopat entier du droit qu'a l'évêque de Rome de prononcer un jugement à l'égard des Églises; car même les évêques qui jugent la sanction excessive ne contestent pas au siège de Rome le principe de son autorité.

L'incident est une application vécue des idées émises par Irénée, déclarant que l'Église romaine est une « Église très considérable, très ancienne, connue de tous, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, Église qui jouit d'une primauté prépondérante et, avec laquelle doivent s'accorder (se réunir) les fidèles de partout, (c'est-à-dire) toute autre Église de quelque pays que ce soit, qui aura fidèlement conservé depuis toujours la tradition remontant aux Apôtres ».

Par cette déclaration, Irénée établit en droit la situation de fait manifestée dans l'affaire de la Pâque, et accusant l'une et l'autre « l'unité doctrinale dans l'Église universelle, l'importance souveraine, unique, de l'Église romaine, comme témoin, gardienne et organe de la tradition apostolique, sa prééminence supérieure dans l'ensemble des chrétiens ». (Duchesne, *Églises séparées*, p. 119).

Aucune prééminence semblable n'existe alors dans aucune Église. La célébration même des synodes semble une nouveauté. Polycrate s'excuse de réunir autour de lui les évêques d'Asie; c'est Rome qui l'a voulu. Les synodes tenus ne laissent entrevoir aucun groupement défini d'Églises, ni l'attribution d'une autorité définie à un siège autre que celui de Rome; les évêques de Palestine sont présidés à la fois par Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem (*Euz.*, V, 23, 3), ceux du Pont le sont par Palmas en qualité d'évêque plus ancien. De même Cassius de Tyr et Clarus de Ptolémaïs assemblent des évêques et se joignent aux Palestiniens pour exposer dans une lettre commune la tradition de leurs Églises.

M. Harnack a pu donc dire en toute vérité : « Tous les éléments

(1) Sur cette affaire de la Pâque, cf. p. 127, note 2.

de l'évolution ultérieure de la constitution de l'Église étaient, dès la fin du II^e siècle, et même plus tôt, déjà prêts. Aucun facteur nouveau ne devait plus intervenir, sauf l'empereur chrétien, encore une révolution ne fut-elle pas nécessaire pour obtenir les résultats acquis au III^e, IV^e et au V^e, au IX^e, au XI^e, au XVI^e et au XIX^e siècle » (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den 2 ersten Jahrhunderten*. Leipzig, 1910, p. 119). En réalité, ces facteurs ne sont pas seulement prêts, ils sont en plein fonctionnement. Et il est impossible de marquer le moment de l'histoire où l'évêque de Rome se serait investi d'une autorité nouvelle; insoupçonnée précédemment et née seulement de la forte volonté d'un usurpateur, ou du consentement d'une assemblée.

II

Si le III^e siècle nous montre dans le cas de saint Cyprien l'exemple d'une forte résistance à Rome, la situation des évêques à l'égard du Pape demeure, dans l'ensemble, ce qu'elle était précédemment.

Sans nous prévaloir outre mesure de tout ce que Tertullien catholique dit de glorieux sur l'Église romaine, nous devons remarquer que toutes les ironies décochées par Tertullien montaniste aux Papes qui ont éconduit les montanistes ou témoigné de l'indulgence aux faillis, montre que l'évêque de Rome occupe parmi ses collègues un rang qui est le premier, *pontifex maximus*, *episcopus episcoporum* (*Pud.* I), *benedictus papa* (*ib.*, XIII), *apostolicus* (*ib.*, XXI).

C'est ce rang, avec les conséquences pratiques qui en découlent, que reconnaît si simplement Denys d'Alexandrie à son homonyme de Rome. Comme il avait exprimé sa doctrine contre les sabelliens (1) en termes subordinatians (2) qui présageaient en quelque sorte l'arianisme, Denys d'Alexandrie fut dénoncé à Rome par des

(1) Les Sabelliens sont les membres de la secte hérétique du III^e siècle, dont Sabellius est considéré comme le chef. Le sabellianisme est une forme raffinée du monachianisme. Le sabellianisme, comme le monachianisme, tendait à nier la distinction des personnes dans la Trinité. Cette hérésie a été condamnée à plusieurs reprises. Cf. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, 1942, p. 24, n° 48; p. 36, n° 60; p. 40, n° 85; p. 114, n° 234; p. 124, n° 271; p. 260, n° 705.

(2) Les subordinatians sont ceux qui adhèrent à l'hérésie du subordinatiansisme selon laquelle, dans la Trinité, le Fils serait inférieur au Père. Les subordinatians emploient le mot *teos* au sens propre et au sens impropre; ils séparent essentiellement le Fils et le Saint-Esprit du Père, tout en affirmant qu'ils sont des créatures d'un genre plus élevé et existant avant tous les temps.

frères « qui étaient de l'Église ». Denys de Rome, en son Concile assemblé, jugea nécessaire et d'exprimer sa doctrine sur la Trinité divine et de demander personnellement à Denys d'Alexandrie sa propre position doctrinale. Aussitôt l'évêque d'Alexandrie de justifier sa foi par une déclaration de foi au « Christ consubstantiel à Dieu » et de préparer les quatre livres d'une apologie rectificative. Cette affaire nous offre le type des relations normales des évêques au Pape et, venant après le différend de saint Cyprien avec Rome, elle offre par contraste un remarquable exemple de la conscience, identique chez les deux évêques de Rome et d'Alexandrie, de la supériorité qui appartient au Pape de Rome.

Les évêques de Rome n'attirent pas nécessairement à eux le soin de résoudre par eux-mêmes toutes les affaires importantes; les évêques sont aussi juges de la foi et gardiens de la discipline; ce que font les évêques en communion avec Rome dans une région quelconque est valable de soi si Rome ne les contredit pas; lorsque les évêques d'Orient condamnent et déposent Paul de Samosate à Antioche, ils communiquent leur sentence aux principales Églises; à l'Évêque de Rome en première ligne, à celui d'Alexandrie en second lieu; les deux évêques acceptent la sentence; mais c'est la rupture de communion avec Rome, non la rupture avec Alexandrie, qui motiva ensuite la sentence de l'empereur Aurélien chassant Paul de Samosate de la maison épiscopale et l'attribuant à l'évêque nouvellement élu. Ainsi, même aux yeux des patens quelque peu initiés à l'organisation intérieure de l'Église, c'est la communion avec Rome qui caractérise le catholique authentique.

Quant à saint Cyprien, sans entrer dans la discussion de textes litigieux, il suffit à notre sujet de noter ces points de fait :

1. La correspondance de Cyprien avec l'Église romaine, veuve de son évêque, donne au clergé de Rome l'occasion d'affirmer sa sollicitude pour l'Église universelle : *tota ecclesia (Romana) quae et ipsa summa sollicitudine excurbat pro omnibus qui invocant nomen Domini*. M. Harnack dira : « ce qui rend alors cette Église si grande, c'est qu'elle connaît son devoir d'une manière plus universelle et qu'elle l'accomplit d'une manière plus assurée que les autres Églises ». (*Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz, in Jahre 250*, dans les *Th. Abh. Carl von Weizsäcker gewidmet*, 1892, p. 36.)

2. Le différend au sujet du baptême des hérétiques donne au Pape Étienne l'occasion, non seulement de trancher le différend par le fameux *nihil innovetur quod traditum est* (Ep. LXXIV), mais encore d'affirmer l'origine de son autorité : il parle au nom de

la tradition des apôtres Pierre et Paul : il se réclame du rang de son évêque *de sui episcopatus loco* par rapport aux autres évêques, et du fait qu'il possède « la succession de l'apôtre Pierre sur lequel sont placés les fondements de l'Église » ; il revendique les droits qui découlent de cette succession ; enfin il excommunique, ou tout au moins menace d'excommunier les évêques dissidents, avec une certitude entière de son droit.

3. Il est vrai que Cyrille de Carthage et Firmilien de Césarée jettent feu et flammes contre la décision de principe et contre la menace, mais Cyrille, sous l'empire de la passion, donne ici un démenti aux paroles par lesquelles il avait exalté l'Église romaine : *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas [sacerdotalis] (1) exorta est... nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicanda laudata est, ad quos perfidia habere nos possit accessum...* (Ep. LIX, 14.)

De plus, Cyrille, pour soutenir sa résistance, est amené à produire, sur le gouvernement ecclésiastique, une théorie purement insoutenable : « tout évêque, dans la plénitude de sa liberté et de son autorité, conserve le droit de penser par lui-même ; il n'est pas plus justiciable d'un autre que qualifié pour juger les autres. Tous nous attendons le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lequel seul a le pouvoir de nous proposer au gouvernement de son Église et de juger de notre conduite ». Avec cette théorie, comment aurait-on mené à terme la condamnation de Paul de Samosate ? Nulle part l'unité ne résulte de l'unanimité spontanée des esprits et des cœurs. Ou bien il faut supposer seulement une apparence d'unité, sous le couvert de laquelle seront professées des théories divergentes, et tolérées des pratiques opposées. Les difficultés où devait se débattre l'Église d'Afrique à l'époque du donatisme, et l'Église universelle à celle de l'arianisme, donneraient bientôt l'exemple des impossibilités de gouvernement dans la théorie ecclésiastique selon saint Cyrille.

Dans la seconde moitié du III^e siècle, la situation de l'Église romaine est unique dans le monde chrétien : « Elle est partout connue, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle, nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard il y aura des patriarchats, des primaties locales. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'en-

(1) Nous ajoutons ce mot qui manque dans le texte publié par lord Halifax dans *The conversations at Malines, original documents* et qui figure dans le texte établi par le Chanoine Bayard dans *Saint Cyrille, Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, t. II, p. 183.

semble des églises isolées, s'élève l'Église romaine représentée par ses évêques... ; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité. » (Duchesne, *Églises séparées*, p. 155.)

Si l'on serre maintenant les faits de ces deux premiers siècles et demi d'histoire pour en exprimer la constitution de l'Église on aboutit à cette constatation : dans chaque Église un évêque possédant la plénitude du sacerdoce et exerçant un pouvoir de gouvernement qui n'a d'autre limite que celles qu'y apporte le *collegium episcoporum* en vue du règlement des intérêts spirituels les plus généraux.

Une seule Église, l'Église romaine, paraît dès le commencement avec la conscience d'un droit et d'un devoir d'intervention, dans quelque Église que ce soit, lorsque le bien des âmes et de l'Église le requiert, soit que cette intervention lui soit demandée, soit qu'elle vienne de sa propre initiative.

Le refus d'accepter cette intervention, de la part d'un évêque ou d'un groupe d'évêques, peut amener l'évêque de Rome à séparer de sa communion les récalcitrants. Cette « excommunication » comporte, suivant les cas, une double signification : tantôt elle signifie, comme elle signifierait aujourd'hui, une véritable expulsion hors de la communauté chrétienne, et alors elle s'accompagne de déposition et d'un retrait de juridiction (exemple : Paul de Samosate). Tantôt la rupture de communion ne signifie pas et n'implique pas suspension de la fonction ni retrait de juridiction ou de pouvoir de gouvernement, mais plutôt un avertissement sévère d'avoir à accepter une décision doctrinale ou une mesure disciplinaire.

L'ordre voulu par le Christ consiste dans la communion des évêques entre eux et avec la chaire de Pierre. Si un évêque (ou un groupe d'évêques), par une résistance obstinée, amène l'évêque de Rome à suspendre cette communion, l'ordre est troublé jusqu'à ce que la communion soit rétablie. Il appartient à l'évêque de Rome de juger à quel moment l'obstination de la résistance doit entraîner des mesures plus rigoureuses (affaire de la Pâque, affaire du baptême des hérétiques).

Il est à remarquer que les faits qui mettent ainsi en lumière la constitution fondamentale de l'Église, sa constitution *jure divino*, sont empruntés presque tous à l'histoire des rapports entre l'évêque de Rome et l'Orient. L'Église antique ne connaît pas la funeste distinction ni à plus forte raison l'opposition entre l'Église d'Orient et d'Occident. Il y a une seule *catholica* dont tous les évêques sont et doivent être en communion entre eux et avec le

siège de Rome. Il est à remarquer de plus que la considération supérieure dont jouissait l'Église de Rome, que la suprématie de son évêque, viennent uniquement du fait que l'Église romaine a été fondée par les Apôtres Pierre et Paul, et que l'évêque de Rome détient la succession de l'apôtre Pierre. Nous apprenons par les invectives de Tertullien (vers l'an 200) que les Papes eux-mêmes appuyaient leur pouvoir et leur action sur les textes de l'Écriture relatifs au pouvoir des clés et sur le *Tu es Petrus*. Il est vraisemblable qu'ils le faisaient depuis plus longtemps encore.

III

La situation que nous venons de décrire se trouble surtout à partir du commencement du ive siècle, sous l'empire de deux causes qui vont créer des centres de résistance à l'action normale de l'évêque de Rome :

1^o Les empereurs chrétiens sont amenés non seulement à favoriser l'Église, à la protéger, mais à prendre parti dans des questions de doctrine et d'organisation intérieure, et leur action fautive bien souvent le jeu des ressorts constitutionnels (l'histoire entière de l'arianisme illustrerait ce point).

2^o L'organisation régionale des évêques en groupements plus ou moins hiérarchisés facilite la formation d'un esprit de corps et engendre, chez certains prélats, une sorte d'orgueil de fonction qui aide, en cas de dissentiment avec Rome, à prolonger les résistances.

A Constantinople, les deux causes de trouble se sont conjuguées grâce à l'importance acquise peu à peu par le siège de la Ville impériale, surtout à partir du règne de Théodose. La célébration des synodes était en soi un bienfait et un moyen très heureux de donner aux évêques le sentiment de l'unité catholique et la facilité de se concerter dans les affaires épineuses. Le Pape était assisté de son concile d'évêques italiens comme aujourd'hui il se fait assister par les congrégations à organisation fixe; à mesure de l'organisation des provinces et autres groupements, il se tient des conciles provinciaux, des conciles pléniers comme ceux d'Afrique, des conciles régionaux comme ceux d'Antioche (contre Paul de Samosate); tout un travail d'organisation en provinces ecclésiastiques avec métropolitains se poursuit dans l'Église.

Le concile de Nicée en 325 (c. 4, 6, 7) qui consacre le système ne l'établit pas, mais le suppose déjà en vigueur, comme il suppose et consacre l'influence supra-provinciale de l'évêque d'Alexandrie et de l'évêque d'Antioche; en 381 le concile de Constanti-

nople reconnaît en Orient cinq grandes divisions supra-provinciales: Thrace, Pont, Asie, Orient, Égypte; et en 451 celui de Chalcedoine achève l'absorption des grands groupements de Thrace, du Pont et d'Asie au profit du siège de Constantinople et il démembre le groupement d'Antioche pour créer un patriarcat de Jérusalem.

Ces organisations nouvelles répondaient à des situations nées de la nature des choses : influence des Églises-mères, comme Jérusalem et Antioche, sur les Églises-filles, commodité pour les évêques d'une région de se réunir dans un grand centre, etc...; mais le trouble qu'elles apportent à l'action de l'évêque de Rome vient de ce que, l'esprit de rivalité et la haine des ariens aidant, elles insinuent dans les esprits la persuasion que c'est la qualité de la ville impériale qui a valu à l'Église de Rome sa prééminence. Les évêques de Constantinople travaillent activement en ce sens et obtiennent des évêques orientaux réunis à Chalcedoine le canon 28^e qui consacre leur rang, le premier après celui du Pape, à titre d'évêque de la seconde Rome.

Saint Léon réprovera si énergiquement ce canon 28^e de Chalcedoine que l'Empereur Marcien renoncera à le soutenir et qu'il sera rayé des éditions grecques officielles du concile; mais l'effet subsiste. Pélagé II et Grégoire le Grand feront des objections à la qualification d'ecuménique, entrée dans les usages de Constantinople, pour désigner son patriarcat et l'étendue de son pouvoir sur l'Église d'Orient. Ils entendent surtout par là ne point favoriser les entreprises sur les patriarcats voisins, surtout d'Antioche. Désormais les évêques d'Orient tendront à régler toutes leurs affaires entre eux; élection et confirmation d'évêques, dépositions, etc...

Cependant la position de Rome était si certaine que, longtemps encore, elle reçoit des marques de déférence et des preuves d'obéissance des évêques de l'Orient et même des Églises patriarcales.

I. Dans les conciles ecuméniques, tenus les premiers du moins en Orient, la présidence n'est point disputée aux légats du Pape. Plusieurs de ces Conciles ne font guère qu'accepter les décisions déjà prises par l'évêque de Rome. Le Concile d'Éphèse confirme les condamnations déjà prononcées contre Nestorius par le Pape Célestin Ier et communiquées par lui d'une manière impérative (Mansi, t. VI, col. 1211); à Chalcedoine le rôle de saint Léon Ier est prépondérant; son légat Paschasius y exerce une autorité vigoureuse et la doctrine exposée dans la lettre du Pape à Flavien est acclamée comme « foi des Pères et loi des Apôtres ».

De même, lors du VI^e Concile ecuménique, le pape Agathon transmet à Constantinople sa profession de foi contre le mono-

thélisme (1), laquelle est acceptée, dit le concile, comme étant celle de l'évêque « du premier siège de l'Église universelle, établi sur le ferme rocher de la foi ». Au VIII^e Concile contre les Iconoclastes, le formulaire d' Hormidas (2), complété et adapté, est accepté par tous les Pères dès la première session.

Les directions doctrinales ainsi données et souvent imposées marquent bien la continuité de la foi de l'Église en l'autorité supérieure du Pape à l'égard de ses frères dans l'épiscopat en matière d'enseignement.

(1) Le monothélisme (θελήν : vouloir) est l'hérésie de ceux qui, à la fin du VII^e siècle, ne reconnaissent plus qu'une volonté dans le Christ. Voici la genèse de cette hérésie :

Nestorius, — patriarche de Constantinople en 426 et déposé en 431 au Concile d'Éphèse, — divisait le Christ; au mot d'*union*, pour exprimer le mystère de l'homme-Dieu, il préférerait celui de *liaison*, comme de deux personnes entre elles. Pour Nestorius, Jésus-Christ n'était pas Dieu mais seulement le premier des justes, le plus grand des thaumaturges et des prophètes. De plus, pour Nestorius, Marie avait engendré un homme en qui Dieu habite et non une personne divine dans la chair; elle n'était que la mère du Christ et non la mère de Dieu. Le Nestorianisme fut condamné à Éphèse (431). Dans les définitions du concile d'Éphèse (3^e œcuménique) contre les nestoriens, on lit notamment : *Ita* [sc. Sancti Patres] *non dubitaverunt, sanctam virginem Deiparam (θεοτόκον) appellare. Οὐτως τὸ εὐαγγέλιον, θεοτοκον εἶπεν τὴν ἀγίαν παρθενον.*

L'hérésie d'Eutychès fut une réaction contre celle de Nestorius. Eutychès enseignait que dans le Christ la nature humaine est absorbée par la nature divine « comme une goutte de miel dans l'océan ». L'hérésie d'Eutychès — monophysisme — fut condamnée au concile de Chalcédoine (451), qui définit la lettre dogmatique de saint Léon le Grand : *Unum eundem Christum, Filium Dominum unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitonem* [...] (Denzinger : *Enchiridion*, n° 148).

Malgré cette condamnation, le monophysisme continuait à diviser l'Orient. Dans l'espoir de refaire l'unité doctrinale, Sergius, patriarche de Constantinople, proposa une nouvelle doctrine, le monothélisme, selon laquelle il n'y aurait dans le Christ qu'une seule volonté. Le troisième concile de Constantinople (VI^e œcuménique), 680-681, condamna les monothélites, dont le Pape Honorius, de qui la lettre à Sergius est condamnée. Cette dernière condamnation a été parfois regardée à tort comme inauthentique; mais l'ensemble du Concile, où est affirmée la foi indéfectible de l'Église de Rome, prouve que la lettre n'était considérée par personne comme un acte du magistère *ex cathedra*, mais seulement comme une faute personnelle d'Honorius.

(2) Hormidas (saint) : pape de 514 à 523. Au quatrième Concile de Constantinople (VIII^e œcuménique) — 869-870 — le formulaire *De infallibilitate Romani Pontificis* du pape Hormidas (cf. Denzinger, *Enchiridion*, n° 171 et sq...) fut repris, « complété et adapté par tous les Pères de la première session ». (Cf. Denzinger : *Enchiridion*, n° 336 et sq.). Ce Concile contre Photius a en effet porté des anathèmes contre les Iconoclastes (cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, Paris, Letouzey, 1914, t. IV, p. 514), mais ceux-ci ont spécialement été condamnés au deuxième Concile de Nicée (cf. Denzinger, *Enchiridion*, n° 302) et à la vingt-cinquième session du Concile de Trente (cf. Denzinger, *Enchiridion*, n° 986).

II. En matière de gouvernement, il existe depuis le Concile de Nicée jusqu'au temps de Photius, assez d'exemples de recours des Orientaux à Rome pour témoigner que même en Orient la foi en l'autorité supérieure de l'évêque de Rome n'avait pas disparu de la conscience catholique. Rappelons les principaux :

1^o Le cas de saint Athanase. Les eusébiens demandent au pape Jules de ratifier la déchéance de l'évêque d'Alexandrie (339). Plus tard, sur le refus de comparaître, Jules I^{er} leur écrira : « L'usage était qu'on nous écrivît et que d'ici la justice fût rendue... Ce que nous avons reçu du bienheureux Pierre, nous vous le signifiions. Et je ne vous aurais pas écrit ces choses, assuré qu'elles sont connues de tous, si ce qui s'est passé ne nous avait pas confondus ». (Dans *Athan.*, *Apol. c. Arianos*, 33.)

2^o Au Concile de Sardique, réuni pour reviser les procédures des Orientaux, il est réclamé, à l'encontre des prétentions des eusébiens, que tout évêque condamné par ses provinciaux peut appeler à Rome qui décidera s'il y a lieu à révision du procès et en ce cas désignera, pour juger, un autre concile provincial du voisinage (343). Il est vrai que les Orientaux se retirèrent du Concile; mais les eusébiens n'étaient pas tout l'Orient; et malgré la sécession, les recours à Rome continuèrent à venir d'Orient vers l'évêque de Rome : c'est Eustache de Sébaste, déposé en Orient, qui obtint de Rome, en 366, une lettre le rétablissant sur son siège (mesure acceptée au concile de Tyane); c'est saint Basile et plusieurs de ses collègues qui demandent et obtiennent de Rome la condamnation d'Apollinaire de Laodicée (en 377).

3^o Pierre d'Alexandrie, réfugié près du pape Damase, revient de Rome, en 378, avec une lettre de confirmation de son élection.

4^o Quand Flavien et Paulin se disputent le siège d'Antioche, Rome qui a longtemps soutenu Paulin remet au Concile de Césarée, conformément à la discipline de Sardique, le soin de juger entre Flavien et Evagrius, successeur de Paulin; le Concile ainsi investi juge en faveur de Flavien.

5^o Le Pape Sirice instruit la cause d'Isate, dont l'ordination est contestée, et il confie l'enquête aux Orientaux (393).

6^o C'est encore le Pape Sirice à qui deux évêques d'Arabie ont déféré leur litige. Le Pape remet le jugement à Théophile d'Alexandrie, lequel le renvoie au Concile de Constantinople de 394.

7^o Le cas de saint Jean Chrysostome. Déposé par le synode du Chêne, il en appelle à Rome et à tout l'Occident. Innocent I^{er} rejette la sentence synodale, maintient sa communion à Jean, rompt avec les évêques qui ont commis une injustice envers leur

patriarche, et Rome ne leur rend sa communion, après la mort de Jean, que lorsque l'injustice est réparée par l'inscription de son nom sur les diptyques.

80 Après sa condamnation par le Pape Célestin (430), Nestorius obtient de l'empereur la réunion d'un Concile. Rome laisse le Concile d'Éphèse instruire et juger à son tour la cause. Il ratifie ensuite la sentence du Concile contre Nestorius, mais non les excommunications contre Jean d'Antioche et ses collègues, montrant qu'il ne se tient pas pour lié par le Concile.

90 Deux métropolitains, Euthérios de Tyanes et Helladios de Tarse, demandent au pape Xyste d'ouvrir une enquête en Orient et de réparer l'injustice qu'ils prétendent commise envers eux (433).

100 L'évêque Iddua de Smyrne, ayant été poursuivi devant l'évêque de Constantinople, Proclus, et innocenté par lui (437), ses accusateurs portent leur appel devant le pape Xyste III, qui confirme le jugement du patriarche.

110 Eutychès, condamné au Concile de Constantinople en 448, en appelle au Pape Léon en même temps qu'à l'évêque de Ravenne.

120 Saint Léon Ier reçoit l'appel de deux victimes du concubule d'Éphèse, Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée, auxquels justice sera rendue au Concile de Chalcédoine.

130 Le cas de Théodoret de Cyr. Condamné sans avoir été entendu par le conciliabule d'Éphèse, il demande justice au Pape. Lettre significative dans son étendue (Ép. CXIII, dans Migne, P. G., t. LXXXIII, col. 1313-1316). Au prêtre René il écrit d'user de son influence auprès de Léon, car ce « siège très saint a la direction — *ἡγεμονίαν* — des Églises qui sont par tout l'univers ». (Col. 1234.) Le Pape Léon lui a restitué son siège sans l'appeler à Rome, car, au Concile de Chalcédoine, il est dit à l'ouverture : « Que le très pieux Théodoret prenne part au Concile parce que le très saint archevêque Léon lui a rendu son épiscopat. »

140 Les archimandrites de Constantinople demandent au Pape Simplicius d'intervenir pour la défense du Concile de Chalcédoine et celui-ci écrit à l'empereur Basile que la « règle de la doctrine apostolique demeure invariable chez les successeurs de celui à qui le Seigneur a confié tout le bercail ». (Mansi, t. VII, col. 947 et suiv.)

150 Dans le douloureux schisme d'Acace, dont ils n'osent se séparer pour « ne pas abandonner les brebis au loup comme le mercenaire », les évêques orientaux implorèrent le secours de Symmaque, de « celui que Pierre enseigne tous les jours à paître par une autorité bien acceptée les brebis du Christ qui vous sont confiées

dans tout le monde habitable ». (Mansi, t. VIII, col. 221-226.)

Pareillement entre les archimandrites et des moines de la Syrie Seconde et le Pape Hormisdas, il y a, au cours de ce schisme, échange de lettres explicites et touchantes sur les malheurs de l'Église d'Orient. (Mansi, t. VIII, col. 425 et 1023.)

160 Sous Justinien, le Pape Agapit gagne Constantinople comme ambassadeur de Théodat, roi ostrogoth; il y dépose le patriarche Anthime pour cause de monophysisme et il consacre le patriarche Mennos.

170 Le prêtre Jean de Chalcédoine, condamné pour marcionisme en Orient, en appelle à Grégoire le Grand, qui le renvoie absous. (Mansi, t. X, col. 475 et col. 11-13.)

180 Grégoire le Grand reçoit aussi l'appel du prêtre Anastase de Lycæonie, condamné et déposé par saint Jean le Jeuneur de Constantinople. Il examine sa foi et le renvoie absous.

190 La répression du monothélisme est marquée :

a) par l'appel de Sophron de Jérusalem au Pape Honorius, « au trône apostolique où sont les fondements des dogmes et de la piété » ;

b) par l'envoi en Palestine du légat romain Étienne, avec ordre du Pape Jean IV de déposer les évêques consacrés par Sergius, successeur indigne de Sophron à Jérusalem ;

c) par l'appel de Sergius de Chypre au Pape Théodore, « destructeur des profanes hérésies », contre Paul de Constantinople, condamné dans un Concile romain en 648. (Mansi, t. X, col. 913.)

200 Appel de Théodore Studite au Pape Léon III qui lui adresse des lettres de consolation.

210 Ignace de Constantinople, injustement dépossédé de son siège patriarcal par l'empereur Bardas et l'intrus Photius, en appelle au Pape en invoquant l'exemple de Jean Chrysostome et le canon 4 de Sardique. Nicolas de Rome excommunique Photius. Ignace remonte sur son siège après la mort de Michel l'Ivrogne et en 869 le VIII^e Concile œcuménique à Sainte-Sophie rétablit la paix entre l'Église grecque et l'Église romaine. (Mansi, t. XVI, col. 296-301.)

CONCLUSIONS.

1. Ces exemples d'appels venus d'Orient témoignent des grands avantages que l'Église grecque eût retirés d'une mise en pratique plus constante des canons de Sardique et quel secours les Orientaux eux-mêmes eussent trouvé dans un contact plus continu avec Rome contre la prépotence du pouvoir civil.

2. Dans toute la période plus spécialement conciliaire, depuis le Concile de Nicée jusqu'à la formation des nations barbares, nées du démembrement de l'empire romain, la constitution de l'Église se développe en ce sens que dans toutes les régions de l'Empire on pare à l'insuffisance de la constitution épiscopale des Églises par la célébration ou périodique ou occasionnelle des synodes et des conciles, et à la formation d'un « droit ecclésiastique » qui tient une grande place dans le gouvernement de l'Église. On voit par l'histoire de saint Léon, après le Concile de Chalcedoine, le parti que tire le Pape des « saints Canons » de Nicée pour défendre les évêques d'Antioche et d'Alexandrie contre l'ambition du siège de Constantinople. Mais les canons ne suffisent pas à tout; la variété des situations naissant des circonstances et de la vie déjouent toutes les prévisions.

Il n'est pas toujours possible de réunir des Conciles, surtout œcuméniques; même les Églises qui par tradition vivent davantage de leur vie propre, comme celle d'Afrique et celle d'Alexandrie, et sont davantage *sui juris*, traversent des crises (donatisme, arianisme, monophysisme, élections contestées) dont elles ont peine à sortir par elles-mêmes. Le secours est toujours à Rome, soit que les Églises aillent l'y réclamer, soit que Rome le propose ou l'impose par une initiative propre. La direction supérieure reçue de Rome ne fonctionne donc pas à cette époque sans trêve; l'exercice en est intermittent dans les Églises assez fortement disciplinées pour n'avoir pas besoin d'elle. Mais le siège de cette direction existe, ainsi que la possibilité d'y recourir en toute occasion critique.

3. Nous avons insisté sur les rapports des évêques d'Orient avec les Papes, parce qu'ils fournissent l'exemple d'une Église jouissant d'une large autonomie dans le cadre longtemps respecté de l'unité catholique. De plus, la discipline, dont ils offrent un cas intéressant, subsiste encore en grande partie dans l'Église catholique contemporaine et caractérise les rapports de l'Église romaine avec les Églises orientales unies : l'Église syrienne et l'Église grecque melchite, entre autres. Seulement l'autonomie ne peut pas être absolue.

Toujours et partout, Rome maintient son droit d'évoquer certaines causes majeures, de recevoir des appels à son tribunal, de déclarer la doctrine de la foi.

4. Le schisme grec a son explication d'ordre national dans la séparation de l'empire romain en deux moitiés orientale et occidentale, dans l'opposition des langues, de l'esprit et du caractère des deux empires; il a ses causes ecclésiastiques dans l'ambition

de la plupart des patriarches de Constantinople qui souhaitaient d'avoir sur tout l'Orient le même pouvoir que le Pape sur l'Occident. Mais si la supériorité du siège de Rome a été contestée lors du schisme et depuis, c'est par une brisure manifeste avec la foi traditionnelle.

5. Lorsque l'Église d'Orient a renoué avec l'Église romaine, au Concile de Lyon par exemple, en 1274, puis au Concile de Florence, le 6 juillet 1439, elle ne reniait pas son histoire primitive; elle ne faisait que rentrer dans sa tradition première. A Florence, elle reconnaissait que « le pontife romain a la primauté sur l'univers entier... et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné en la personne de saint Pierre le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'il est contenu également dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints Canons. » (*Histoire des Conciles*, par Héfélé-Leclercq, t. XV, 2^e part., p. 1036.)

C'est, en termes plus définis, ce qui s'était vu à Nicée et Chalcedoine.

IV

Dans la suite de cette étude nous considérerons désormais l'Occident, dont l'histoire, jusqu'à l'époque de la papauté d'Avignon, est caractérisée au point de vue ecclésiastique par le double mouvement de la centralisation croissante du gouvernement de l'Église au dedans, et par l'accroissement de la puissance extérieure du Saint-Siège exerçant une magistrature d'ordre à la fois moral, religieux et politique dans l'Europe du Moyen âge. Beaucoup d'historiens, impressionnés par la différence et le contraste du point de départ et du point d'arrivée, représentent ce double mouvement comme le fruit d'une politique raisonnée d'absorption de tous les pouvoirs et de leur concentration dans une seule main. Les auteurs de cette politique seraient les grands Papes du Moyen âge, un Nicolas 1^{er}, un Grégoire VII, un Innocent III. Les choses, quand on les suit dans leur développement graduel, ne laissent pas de donner une impression fort différente.

Comme la fonction politique de la papauté au Moyen âge ne fut pas sans influence sur son empire à l'égard du pouvoir épiscopal, il ne sera pas inutile de présenter quelques remarques sur les origines de ce pouvoir improprement appelé théocratique. Bien loin qu'on puisse lui assigner comme origine première l'influence d'un homme, ou l'initiative de quelques grands Papes, il semble, d'après les recherches les plus récentes, que le mouvement ait pris naissance dans les profondeurs obscures de la conscience

chrétienne au cours du IX^e siècle, sous l'empire des conceptions augustinienne de « paix » et de « justice ». Ces concepts se diversifient dans les idées voisines de *regimen iusti pastoris, rex iustus, obedientia, libertas ecclesiae* (1).

La paix, selon saint Augustin, est *ordo parium dispariumque rerum sua quique loca tribuens dispositio*, mais cette disposition heureuse s'obtient pour l'homme mortel par l'obéissance à Dieu dans la foi et sous la loi éternelle. C'est la foi, « dirigée par le magistère même de l'Église », qui nous présente la volonté de Dieu dont le respect assurera par la justice le triomphe de la paix et du véritable ordre parmi les hommes. Le *regnum iustum* suppose d'abord la sujétion de l'homme au vrai Dieu, au Christ, connu par l'Église.

Que ces idées aient été répandues dans le monde ecclésiastique et laïque par la lecture du *De civitate Dei*, on en juge par le ton et le texte des capitulaires et de certaines lettres de Charlemagne qui aimait à se faire lire la *Cité de Dieu*. Et qu'elles aient inspiré les démarches des souverains pontifes bien avant Nicolas I^{er}, on en peut juger par des lettres de Papes antérieurs et qui ont un bien moindre relief que lui. Citons en témoignage la lettre de Grégoire IV, écrite en 833 aux évêques francs, lesquels défendaient Louis le Pieux contre ses fils que soutenait le Pape venu d'Italie avec Lothaire : « Vous écrivez au Pontife romain, dit-il, et vous l'appelez de noms qui se contredisent. Vous le nommez, en effet, *frater et papa*, alors qu'il eût été plus convenable de lui manifester seulement la révérence due à un père. » Puis, après avoir allégué les preuves, traditionnelles déjà, de la supériorité du pouvoir pontifical sur celui de l'empereur, il poursuit : « Vous avez la témérité d'ajouter que si je ne me conforme pas à votre volonté et à celles de vos Églises, il ne m'est plus permis de faire quoi que ce soit dans vos diocèses et que je ne puis y excommunier personne malgré vous... Comment pouvez-vous vous opposer à moi ainsi que vos Églises quand je m'acquiesce d'une mission de paix et d'unité qui est un don du Christ et le ministère même du Christ?... C'est votre perversité qui inspire votre résistance à moi qui m'acquiesce d'une mission de paix... Le Christ doit habiter dans le cœur de tous les fidèles et son esprit garde leur *unité* par le lien de la paix. » (M. G. épist., t. V, pp. 228 et suiv.).

Des textes analogues se trouvent dans les lettres de Sergius II, de Léon IV, de Benoît III, ce dernier revendiquant le droit « d'intervenir dans toutes les Églises pour le salut, la paix des chrétiens ». (P. L., t. CXXV, 693.)

(1) E. Bernheim, *Politische Begriffe der Mittelalters in Lichte der Anschauungen Augustins*, dans *Deutsch Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, p. 1, 23.

On voit comment se forme une tradition d'inspiration hautement religieuse, par le progrès des mêmes idées augustinienne de paix et de justice, et comment l'écho qu'elle obtient dans les esprits constitue au Pape des devoirs conçus comme étant d'ordre religieux et pastoral au sein de la société politique troublée.

Les Papes considèrent que les évêques leur doivent une collaboration loyale dans l'exercice de leur charge pastorale ainsi comprise. Et ils voudront assurer l'indépendance des évêques à l'égard des princes, en même temps que leur subordination à l'égard du Siège apostolique en vue de leur commune mission spirituelle, mais dont l'exercice débordera inévitablement sur le domaine politique, dans une société où le spirituel et le temporel sont en grande partie confondus. Les grands Papes ne feront qu'utiliser un courant d'idées préexistant, ils ne le créent pas, ils en accroissent seulement la force et la puissance.

La volonté d'assurer cette collaboration rend d'autant plus remarquable l'extrême modération des Papes à intervenir dans les élections des évêques dont ils ont respecté aussi longtemps qu'ils l'ont pu, c'est-à-dire pendant près de mille ans, du IX^e au XIV^e siècle, le mode de recrutement traditionnel.

V

Dans les mille ans qui vont du Concile de Nicée à l'installation de la papauté à Avignon, on peut distinguer en Occident plusieurs périodes relativement à la désignation des évêques.

1^o Du commencement du IX^e à la fin du X^e siècle, la discipline ne subit point de changement essentiel. Le Concile d'Ancyre (c. 18) montre que l'évêque élu pouvait n'être point agréé du peuple. Quant au Concile de Nicée, il décide que les évêques de l'éparchie prendront part à l'élection, dans l'intention évidente de ne pas laisser les Églises s'isoler les unes des autres. La *κράτος*; (1) dont il est question ne signifie pas une élection mais l'ensemble de la procédure conduisant à la possession d'un siège, et dans laquelle un rôle est réservé aux évêques, mais de laquelle le peuple n'est pas exclu. La discipline normale est que les évêques désignent le candidat par entente plus ou moins complète avec le clergé de l'Église à pourvoir, et le peuple acclame ou proteste, et s'il proteste on ne passe pas outre; on discute ses griefs et ce n'est que s'ils paraissent mal fondés que l'on procède à l'ordination.

(1) Ce mot qui figure sur le texte original, conservé aux archives de l'archevêché de Malines, manque dans le texte publié par lord Halifax, pp. 187-241 de *The Conversations at Malines, original documents*.

C'est cette discipline que les Papes appliquent et protègent dans l'univers chrétien : Jules dira de Grégoire de Cappadoce élu contre Athanase d'Alexandrie qu'il n'est pas évêque légitime, n'étant *neque plebi cognitum neque postulatam a presbyteris*.

Les textes pontificaux sur la matière sont nombreux au ve siècle et d'une grande clarté. Le Pape Célestin dit *Nullus invidetur episcopus* (*Corp. jur. D.* 61, c. 13) et cet axiome sera définitivement répété dans la suite. Zozime reproche à Héros d'Arles et à Lazare d'Aix d'avoir été ordonnés *plebe contradicente* (*Ep.* IV). Surtout Léon Ier est lumineux et ferme. Son épître à Rusticus de Narbonne exprime en quelques lignes toute la discipline de l'élection. *Nulla ratio sinit ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a provincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati* (D. 62, c. 1). Des textes semblables s'échelonnent à travers tout le ve siècle. Ils montrent qu'à mesure de l'organisation des métropoles, un rôle spécial est réservé au métropolitain.

Toute cette correspondance laisse voir la haute estime des Papes pour la dignité des évêques, que saint Léon dans un de ses sermons appelle les cohéritiers ou plutôt les participants de l'épiscopat de Pierre, *consortes honoris sui* (*Serm. II*, 2). Les nombreuses lettres à des Églises, dont les élections exigeaient une correction, maintiennent les exigences du droit et les nécessités de l'honneur ecclésiastique relativement à la qualité morale et intellectuelle des élus : *Integritas praesidentium est salus subditorum* (*Ep.* XII. P., L., t. LIV, col. 647). C'est sa dignité qu'il honore dans la leur, comme fera saint Grégoire écrivant à Eulogius d'Alexandrie : *Nec honorem esse deipuo in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. Si enim universalem me papam vestra sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum. Sed absit hoc. Recedant verba quae vanitatem inflant et charitatem vulnerant.* (*Greg. Epist.* I. VIII, c. 30. P. L., t. LXXVII, col. 933). Cette modestie de saint Grégoire dans la revendication de titres d'honneur ne l'empêchait pas d'agir en chef de l'Église universelle avec une autorité et une activité qui font de lui un digne pendant de saint Léon.

2. Une deuxième période (vie et vie siècles) s'ouvre avec la création des royaumes barbares dans les pays démembrés de l'Occident : le roi intervient dans les élections épiscopales. Ni Clovis et ses descendants en Gaule, ni les rois Wisigoths en Espagne ne se laissent lier par les lois canoniques. Ils nomment souvent

à leur gré les évêques, ou bien ils les désignent impérativement au choix des électeurs. Cependant des caprices, même très multipliés, ne tiennent pas lieu de loi. La législation canonique subsiste et la tradition impose le respect des formules. Même quand le roi a nommé plus ou moins abusivement, le *praecipuum* d'élection mentionne qu'il a conféré l'épiscopat *una cum pontificibus et proceribus nostris*. Le clergé et le peuple ne sont pas passés tout à fait sous silence quelque restreint qu'ait été leur rôle. Les Conciles provinciaux (Orléans, 533, c. 7; Orléans, 549, c. 10 et 11, etc...) maintiennent la législation en vigueur, même quand les faits y contredisent. Quant aux Papes, ils tolèrent ce qu'ils ne peuvent empêcher, mais ils régularisent et contrôlent selon les possibilités, surtout en Italie, par l'envoi d'un visiteur, évêque ou clerc; mais nulle part il n'y a de tentative d'attirer à eux toute l'élection.

3. De l'avènement des Carolingiens à la querelle des Investitures (viii siècle et demi au xie siècle), il se produit dans le mode d'élection des transformations auxquelles collabore la papauté. Dans l'effroyable anarchie de l'Église franque sous Charles-Martel, les Églises sont données sans scrupule à des soldats. Le Pape met à profit l'influence de saint Boniface pour faire célébrer des synodes, obtenir du roi la nomination de bons évêques. Sous Charlemagne, il y en aura beaucoup par la bonne volonté du roi. Mais ce n'est que sous ses successeurs que la législation reprit vigueur et reçut application assez fréquente.

Cependant des transformations se produisent dans le corps électoral : a) dans le clergé, le rôle du personnel de la cathédrale tend à l'emporter sur celui des *parochiani presbyteri*; b) parmi les laïques, les *proceres*, riches propriétaires ou commerçants, et surtout les vassaux de l'Église épiscopale, participent à l'élection; c) le droit du roi est de plus en plus reconnu sans qu'il soit bien marqué de quelle façon l'exercice de la nomination se concilie avec la procédure de l'élection. (Lettre de Jean X, à propos de l'élection au siège de Liège, dans Migne, P. L., t. CXXXII, pp. 806, 807.)

Le Pape lui-même ne s'imisce pas dans l'élection, il rappelle aux intéressés le droit existant (Nicolas Ier à Salomon de Cons-tance; Migne, P. L., t. CXIX, col. 874); il fait procéder à une élection nouvelle quand le premier choix est invalide.

Le seul point où le Pape réserve nettement son intervention, c'est la translation d'un évêque à un autre siège. Depuis Hadrien II, elle doit être faite par autorité du Pape.

Ce que le roi perd en influence directe aux xe et xie siècles, ce n'est pas tant le Pape qui le gagne que le métropolitain ou le pouvoir civil. Des métropolitains énergiques comme Hincmar de

Reims paraissent devoir s'emparer des élections; mais c'est surtout le roi, et, à sa place, le comte ou le seigneur, un duc de Bourgogne, un comte du Mans, un duc de Normandie qui nomment plus ou moins directement et remettent la crose et l'anneau. C'est jusque sous les Carolingiens qu'il faut chercher le commencement des investitures.

Les formules d'élection demeurent les mêmes, alors que le corps électoral s'est rétréci. Depuis que les chapitres sont devenus plus indépendants par la séparation de leurs biens d'avec la mense épiscopale, c'est souvent par eux que se fait l'élection principalement (lettre d'Agapit II à l'Église de Mâcon vers 950); élection de Chartres en 1028, d'Urgel en 1033). Quand on parvient à discerner quel élément agit sous le nom de laïques, on s'aperçoit que ce sont des *primores*, des *optimates*, des *nobiles*, des *milites* (vassaux de l'évêché).

Les négociations qui précèdent une élection s'accompagnent souvent de promesses entachées de simonie. L'évêché n'étant plus seulement le siège de pouvoirs spirituels est souvent traité comme une propriété féodale, quelquefois vendu par l'évêque à un successeur (cas d'Adalbéron de Laon), quelquefois réuni au comté et transmis par héritage en ligne directe (comté de Couronailles, vers 1026).

Les interventions des Papes se multiplient à mesure qu'eux-mêmes échappent à l'étreinte de la féodalité en Italie. Les élections contestées, les appels à leur jugement par les victimes, les compétitions entre candidats, les plaintes contre les nominations abusives des rois et des empereurs, obligent les Papes à renforcer leur action sur les évêques.

La réforme grégorienne est un grand effort de la papauté pour rendre l'Église à sa mission spirituelle, en assurant son indépendance et en surveillant sa moralité. Les légats du Pape déploient une activité extraordinaire et tiennent partout des Conciles qui punissent et déposent les simoniaques et les concubinaires. L'interdiction des investitures par la crose et par l'anneau tient la menace suspendue sur la tête des évêques qui faibliraient devant le pouvoir séculier. Le succès de la réforme est au prix d'un sensible accroissement de centralisation.

• Cependant c'est la force des choses qui travaille à cette centralisation plus que la volonté des Papes de tirer tout à eux. La fabrication des fausses décrétales (1) n'est pas de leur fait, et si elle

(1) Les « Fausses décrétales » sont une collection canonique de décrétales (ordonnances ou constitutions des papes ayant une portée générale soit pour

a facilité l'exercice de leur pouvoir, elle n'en a point créé le principe et l'usage. Ce à quoi tend Grégoire VII, c'est à restaurer un système d'élections honnêtes. On peut citer comme caractéristique de son esprit sa lettre du 1^{er} mars 1079 *universo clero et populo Arelatensis ecclesiae*; il se plaint de leur peu de souci de pourvoir leur Église d'un chef capable : *regimine idonei gubernatoris*. Il leur envoie donc un légat avec l'aide duquel ils feront une élection, soit qu'ils choisissent telle personne qu'ils voudront mais que son vicairé Hugues de Die puisse recommander à son approbation, soit qu'en l'absence d'un bon sujet dans le personnel de leur Église, ils préfèrent accepter celui que lui-même leur enverra. (Jaffé, *Monumenta Gregoriana*, Grégoire VII, Registri LVI, 21.)

Le rétablissement du système électif ne donna point les garanties de sagesse et d'ordre que l'on avait espérées. Aussi le mouvement se poursuit qui tendait à exclure les éléments considérés comme des causes de troubles et à recourir au Saint-Siège.

1. On exclut de plus en plus les laïques : *licet in electione pontificis favor principis debeat assensusque requiri, ad electionem tamen laici admitti non debent* (lettre d'Alexandre III au chapitre de Brême).

2. Les chanoines tendent à demeurer maîtres de l'élection. Alexandre III continue : *Sed electio est per canonicos ecclesiae cathedralis, et religiosos viros qui in civitate sunt et diocesi celebranda. Non tamen ita hoc dicimus quod religiosorum contradictio canonicorum votis debeat praevalere, nisi forte electionis aut electo impedimentum manifestum et canonicum obviaret*. Le canon *Quia propter* du Concile de Latran de 1245 réglemente l'élection par les chanoines comme étant un fait devenu très général.

l'Église entière, soit pour une de ses parties notables) des Papes et des Canons des Conciles, qui fut publiée entre le 21 avril 847 et le 1^{er} novembre 852.

On qualifie aussi cette collection de « pseudo Isidorienne parce que le compilateur s'attribue le nom d'Isidore. Sa préface, en effet, commence par ces mots : *Isidorus Mercator servus Christi*, et le titre qui la précède est ordinairement : *Incipit praefatio sarci Isidori libri hujus*. Le nom d'Isidore a été pris en souvenir de saint Isidore de Séville, la nouvelle collection se présentant comme édition améliorée et augmentée d'une collection plus ancienne de décrétales et de Conciles, dite *Hispana*, mise naturellement sous le patronage du plus célèbre des évêques d'Espagne dans les siècles passés, saint Isidore de Séville. Quant au nom de *Mercator* — on trouve parfois *Peccator*, ou même *Mercatus* — il viendrait, dit M. Paul Fournier, après Hinschius, « de l'utilisation faite par Isidore de deux passages de Marus Mercator ». (*Étude sur les Fausses Décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, p. 34, note.)

[A. Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey, 1912, fasc. 26, art. *Fausses Décrétales*, col. 212.]

Sur le but que se proposait « le compilateur ou même l'artisan de tant de pièces apocryphes ou falsifiées » on peut se reporter à Vacant, *Ibid.*, col. 214-222.

3. On recourt fréquemment au Saint-Siège. Le Concile de Latran avait dit : *is... eligatur in quem omnes, vel major et sanior pars capituli consentit*. Les mots *et sanior pars* semblaient indiquer qu'il ne fallait pas seulement compter mais aussi peser les suffrages. Les minorités s'en réclamaient souvent pour prétendre que l'élection était douteuse et la soumettre au Saint-Siège.

Les métropolitains, à qui le droit ancien réservait une intervention, subissaient une décadence. Au ix^e siècle, un archevêque devait envoyer à Rome sa profession de foi et demander le pallium. Le Saint-Siège tendit à attacher à l'octroi du pallium la signification d'une investiture de juridiction, tandis que les chefs de province ecclésiastique n'y voyaient encore qu'une distinction honorifique. Hinemar avait conçu l'Église comme une fédération de provinces autonomes reliées à la papauté par la foi et l'obéissance canonique. Mais beaucoup de métropolitains sont élus eux-mêmes irrégulièrement; de plus, ils se rendent souvent peu supportables à leurs suffragants qui prennent l'habitude de faire confirmer leur élection à Rome. Aussi les métropolitains voient de plus en plus passer au Saint-Siège leur qualité de juge des élections. Ils n'ont plus assez d'autorité pour trancher efficacement les conflits locaux. Les difficultés toujours renaissantes amènent le Pape à ne plus tenir compte des chapitres déchirés par des dissensions graves. La nomination directe par le Pape, rencontrée précédemment à titre de cas isolé, spécial, à la suite d'une déposition d'évêque, ou pour une translation de siège, devient d'une pratique assez fréquente et que multipliera dans la période suivante l'usage des réserves.

Ce n'est pas seulement dans le choix et la nomination des évêques que se marque le mouvement de centralisation, mais sur beaucoup d'autres points de l'administration ecclésiastique.

Sont successivement réservées au Pape :

- La translation des évêques;
- La démission des évêques;
- L'érection des évêchés nouveaux;
- La création des coadjuteurs;
- La canonisation des saints;
- L'institution des ordres réguliers;
- La réserve de certains péchés;
- La commutation de certains vœux;
- La collation des bénéfices dans des circonstances données.

Sur aucun de ces points l'on ne peut affirmer que l'ambition des Papes se soit exercée plutôt que le souci d'une plus grande régularité dans l'administration ecclésiastique. La matière qui

donna lieu aux réclamations les plus vives est celle de la réserve au Pape de la collation de nombreux bénéfices. Le principe général en fut posé par Clément IV en 1265, et elle avait alors des raisons d'être sérieuses.

Mais le terrain était glissant et dans la période suivante, aux xiv^e et xv^e siècles, il naquit de cette pratique très généralisée des difficultés graves.

Au cours de ces mille ans, du concile de Nicée au commencement du xiv^e siècle, la papauté en Occident avait singulièrement grandi; mais si l'on détourne son regard de la fonction ou magistrature politique et morale qu'elle avait remplie dans la société du Moyen âge pour la concentrer sur son rôle proprement ecclésiastique, la différence du point d'arrivée au point de départ n'est pas tant dans le pouvoir qu'elle exerce et qui est, de sa nature, demeuré le même, que dans la fréquence de l'exercice et l'étendue d'application de son pouvoir.

L'absence d'organisation politique a constitué au Pape un devoir de venir en aide à la société européenne pour y faire régner la paix et la justice; la puissance développée sur le double terrain politique et religieux, si elle semble parfois refouler le pouvoir épiscopal, c'est pour introduire plus d'ordre dans l'administration de l'Église; c'est aussi pour défendre les évêques contre les emprises des puissances séculières.

Il est de l'essence de l'Église qu'elle soit gouvernée par les évêques successeurs des Apôtres; il n'est pas moins de son essence que le successeur de Pierre, chef des Apôtres, la régitse dans son ensemble et la gouverne, avec le concours et l'aide des évêques, ses frères dans l'épiscopat.

VI

Du xiv^e siècle (1300) à la réforme protestante, le rapport des Papes aux évêques est dans la dépendance du sentiment qui grandit chez le peuple chrétien de la nécessité d'une réforme étendue et profonde, alors que les circonstances politiques plus fortes que la volonté des hommes ne permettent pas de l'exécuter; ni les Papes, ni les conciles n'y parviennent de manière à prévenir l'éclat du protestantisme.

L'opposition n'est plus entre l'Église et la société féodale, ni entre le Sacerdoce et l'Empire, mais entre l'Église et les monarchies nationales plus ou moins absolues en voie de formation dans les États européens. Comme dans la querelle des investitures, le Sacerdoce et l'Empire avaient leurs théoriciens et leurs polémistes,

ainsi au temps de Boniface VIII et dans le début du xiv^e siècle, les théories régaliennes s'affrontent aux théories pontificales. Les légistes font la théorie des droits du prince (l'État). Des théologiens font celle des droits de l'Église, et l'Église se concentre pour eux dans la papauté à laquelle appartient la *plenitudo potestatis*. Un Agostino Trionfo dira du Pape qu'il possède « la juridiction immédiate sur chaque diocèse parce que la juridiction de tous les évêques est dérivée immédiatement de lui; et quoiqu'il soit plus particulièrement évêque de Rome, il peut faire par lui-même ou par ses mandataires, en chaque diocèse et en chaque paroisse, ce que peuvent les évêques et les curés ». (*Summa de potestate ecclesiastica*, q. 19, l. 1, art. 3.)

Cette doctrine est loin d'être alors généralement reçue; mais elle est plus ou moins consciemment à la racine des pratiques administratives déjà usitées précédemment et qui vont encore se multiplier davantage.

Une fois le principe des réserves posé par Clément IV en 1265 (Décretale : *Licet ecclesiarum Corp. juris*; *In sexto*, l. III, titre IV, c. 2) à l'égard des évêchés et autres bénéfices vacants par la mort du titulaire en curie, la centralisation administrative fait des pas de géant, surtout depuis que les Papes résident à Avignon; par les réserves, expectatives, mandats de provision, commendes, etc., Clément V, Jean XXII, Clément VI, mettent dans la main du Saint-Siège la collation d'une multitude de bénéfices majeurs et mineurs.

A ce réseau de pratiques administratives se superpose une fiscalité, qui n'a pas seulement pour objet de couvrir les frais de chancellerie, mais de constituer au Saint-Siège des ressources pour sa politique générale, pour la croisade contre les Turcs, pour le recouvrement de ses États en Italie; paiement des annates, des vacants, des menus services, des services communs, exercice du droit de dépouille, frais d'expédition des bulles, etc...

La centralisation ne s'accompagne pas d'une simplification dans les rouages administratifs. Les réserves nombreuses, par exemple, n'ont pas supprimé le droit ancien d'élection des chapitres, ni les interventions du pouvoir civil, ni celles du métropolitain, et cette complication est une source de troubles et de confusion. Quant à la fiscalité, elle crée beaucoup de mécontentement parce que les taxes sont non seulement lourdes, mais de recouvrement difficile.

D'autre part, les réformes sont malaisées; elles se heurtent aux intéressés qui défendent âprement des coutumes dont ils profitent : curie, rois, princes, évêques, universités, personne ne

veut être touché par la réforme, mais demande avec insistance la réforme d'autrui. Et c'est la papauté que l'opinion générale rend responsable et à qui elle fait grief de l'argent qu'elle demande, du luxe des cardinaux, de l'appauvrissement des Églises.

C'est dans ce milieu que se forme une aspiration confuse vers la réforme de l'Église *in capita et in membris* dont l'expression est déjà véhémentement au Concile de Vienne en 1331, mais bien davantage encore lorsque le grand schisme d'Occident met l'Église en demeure de corriger les abus.

Il se produit alors une effervescence des esprits où l'on aurait pu croire que les évêques retrouveraient les attributions dont la centralisation avait paru les dépouiller. Durand de Mende (1), au temps du concile de Vienne (2), avait émis l'idée d'une réforme et proposé un retour à une organisation moins confuse, mieux équilibrée, qui déchargerait le Saint-Siège d'une multitude d'affaires auxquelles il ne peut suffire : *quia antiqua ordinatio de regimine mundi et ecclesiarum et sua univocique jurisdictione a Romana ecclesia et praesidentibus non servatur et ordo ecclesiasticus confunditur... sed ad se quae ad minores et medios pertinent, trahere volunt...*, *mundus turbatur universalis, ecclesia laeditur et gravatur...* (Paris III, tit. 31). Il demande que la primauté romaine soit définie *ad quid spiritualiter et temporaliter se extendit secundum ordinatam potestatem*. Mais dans son parti pris contre l'Église romaine, il oublie les conditions du milieu politique où il vit, et néglige d'indiquer comment il sera possible aux évêques, dans ce milieu, d'exercer les attributions qu'il leur reconnaît.

Les événements devaient démontrer mieux que les théories à quel point le pouvoir pontifical et le pouvoir épiscopal sont solidaires l'un de l'autre et que le secret d'un bon gouvernement de l'Église n'est pas de les opposer mais de les harmoniser sans les annuler l'un par l'autre.

Un siècle après le concile de Vienne, tandis que de violentes discussions prévalent au concile de Constance (3), ce n'est pas

(1) *De modo Concilii generalis celebrandi*. L'ouvrage traite en réalité de la Réforme. [Note du document.]

(2) Le concile de Vienne, XV^e œcuménique, a eu lieu en 1311-1312 (cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, Friburgi Brisgoviae, in-8°, 1942, pp. 220-223, n^{os} 471-483).

(3) Le concile de Constance, XVI^e œcuménique, s'est tenu de 1414 à 1418 (cf. H. Denzinger, *Ibid.*, pp. 244-251, n^{os} 581-594). Les sessions XLII-XLV, présidées par le Pape Martin V, sont certainement œcuméniques. Le même Pape approuva dans les autres sessions toutes les décisions prises en matière de foi et en séance générale; et Eugène IV, en 1446, déclara le Concile œcuménique et sans préjudice des droits, de la dignité et de la prééminence du siège

l'épiscopat que tendent à rehausser les controverses, mais c'est l'anarchie des doctrines qu'elles répandent. Dans les assemblées tenues en France en 1398, en 1406, il a bien été question de restaurer la discipline ancienne, et au moment de la soustraction d'obédience à Benoît XIII, l'on rêva de réorganiser les métropoles et même les primaties : Lyon, Vienne, Bourges. Mais à mesure que le Pape est plus attaqué, les prérogatives de l'épiscopat sont moins respectées. L'assaut est donné à la papauté. Pierre d'Ailly demande si l'Église est bâtie sur Pierre ou sur le Christ, et Simon de Cra-maud émet la pensée que le Pape peut faillir. Gerson ayant abordé la controverse de la supériorité du Pape sur le Concile, Thierry de Niem affirme la supériorité du Concile. Mais le Concile n'est plus conçu selon la tradition, comme une assemblée d'évêques juges de la foi et seuls investis du droit supérieur de gouvernement. Les professeurs sont devenus une puissance et ne craignent pas d'empiéter sur les droits de l'épiscopat. Ne sont-ils pas une lumière dans l'Église? Volontiers, ils se considèrent, dans le corps ecclésiastique, comme la « raison » qui juge du vrai et du faux, du bien et du mal, tandis qu'ils regardent le corps épiscopal comme un simple pouvoir exécutif, une « volonté » qui, par son action, doit se conformer aux lumières de la raison. Les curés ne le cèdent en rien aux professeurs. Les théoriciens du multitudineisme leur reconnaissent des droits semblables à ceux des évêques. Pierre d'Ailly déclare que « les conciles se sont parfois trompés, en fait et en droit, même dans la foi », et que « seule l'Église universelle a le privilège de l'infailibilité »; dès lors, il n'y a plus de raison de ne pas composer le Concile de curés, de professeurs et même de laïques en même temps que d'évêques. Les enseignements de Marsile de Padoue, de Jean de Jandun, d'Occam, cent ans auparavant, trouvent leur écho dans les tendances démocratiques qui animent Gerson. Les docteurs en droit canon et en théologie ont, au dire du cardinal de Cambrai, plus d'autorité doctrinale qu'un évêque ignorant ou qu'un abbé sans juridiction effective. Aussi le concile de Constance fut-il composé, comme jamais Concile ne l'avait été, de groupements par nations, dans chacune desquelles entraient un certain nombre d'ecclésiastiques et de laïques.

Une composition si étrange eût pu s'admettre dans une assemblée qui n'eût pas eu d'autre but que de parer à des circonstances

apostolique ». Par le fait même, les sessions III à V, en particulier les articles de la Ve session touchant la prééminence du Concile sur le Pape selon la position gallicane, ne doivent pas être considérés comme faisant partie des points définis. Ces articles n'ont d'ailleurs pas été reconnus par les cardinaux et ne peuvent donc être reconnus comme des décisions « conciliaires ».

extraordinaires, d'aviser à des mesures pratiques en vue d'éteindre le schisme. Mais la prétention de l'assemblée était de former un concile, un concile œcuménique, aussi capable de définir les articles de foi que de publier des décrets de réforme.

On peut chicaner sur le sens du premier décret de Constance déclarant que tout fidèle, même le Pape, est tenu de lui obéir. Les auteurs du décret, et l'école gallicane dans la suite, y ont vu une déclaration conciliaire emportant la vérité générale d'une supériorité du concile sur le Pape. Mais la seule composition de l'assemblée interdit, du point de vue de la tradition historique, de reconnaître une valeur de définition conciliaire à un décret d'origine aussi mêlée et auquel l'épiscopat avait si peu de part. A plus forte raison le dira-t-on si l'on considère que ces décrets n'ont jamais eu l'approbation du Saint-Siège.

L'épiscopat ne devait retrouver ses droits qu'à mesure que le Pape recouvrerait les siens. Au Concile de Bâle, l'assemblée se compose d'un très petit nombre d'évêques et d'un nombre considérable de docteurs (trois évêques seulement, quatorze abbés, à la première session; une vingtaine d'évêques plus tard et des docteurs au nombre de plusieurs centaines); aussi subit-elle facilement les influences révolutionnaires. Le concile schismatique, lorsqu'il dépose Eugène IV, compte un cardinal et sept évêques seulement et environ trois cents docteurs. Malgré quelques décrets de réforme qui eussent été utiles s'ils avaient été pris d'accord avec le Pape, l'assemblée n'aboutit qu'à ressusciter le schisme, et son impuissance contraste avec les succès obtenus à Florence par l'épiscopat uni au Pape pour travailler à l'union de l'Église avec les Grecs. Celle-ci est proclamée solennellement en 1439.

Le décret d'union définissait en même temps « que le pontife romain a la primauté sur le monde entier... qu'il est le chef de l'Église... et que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donné en la personne de saint Pierre le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'il est contenu également dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons ». La déclaration ne disait guère que ce qui avait déjà été formulé au Concile de 1274 (Latran); mais elle offrait cet intérêt capital d'être souscrite par l'Église grecque.

L'aspiration la plus certaine de l'Église au xve siècle est le désir intense d'une réforme très étendue et très profonde. L'on ne réussit

à y satisfaire que lorsque la papauté et l'épiscopat unirent sincèrement leurs efforts.

Martin V avait inauguré une méthode nouvelle après le concile de Constance : celle des concordats. Mais l'Allemagne ne fut pas satisfaite du concordat de Vienne (1448); les réformes ne lui paraissaient pas assez radicales.

Quant à la France, ses évêques assemblés avaient élaboré, en 1438, la Pragmatique Sanction dite de Bourges, destinée à remédier aux maux de l'Église de France. Ils prenaient pour base, en les modifiant quelque peu à leur usage, les décrets de réforme du Concile de Bâle, rétablissant les élections des évêques par les chapitres, supprimant les réserves et expectatives, diminuant les appels à Rome et ne les permettant qu'après épuisement des juridictions intermédiaires, supprimant les annates en principe, etc... Cependant, la pragmatique tenait plus de compte que le concile des nécessités financières du Saint-Siège et lui attribuait un cinquième des taxes perçues précédemment.

Ce qui importe plus que le détail des mesures décrétées, c'est l'esprit qui les inspire. Cet esprit requérait une indépendance plus grande à l'égard du Saint-Siège, mais nullement un schisme; des relations fréquentes étaient maintenues entre la France et le Saint-Siège, seulement les interventions du Saint-Siège étaient réduites. Ce qui devait blesser le plus le Saint-Siège c'était de voir les évêques de France et le roi régler leur régime intérieur sans la participation et sans l'assentiment du chef de l'Église.

Quelques mesures étaient utiles et défendables : la preuve en est qu'elles reparattraient adaptées aux circonstances nouvelles dans le Concile de Trente; mais pour tenir la main à leur exécution il eût fallu de l'indépendance et de l'esprit de suite; or l'épiscopat était divisé et n'échappait à la tutelle du Pape que pour tomber sous celle du roi. Les évêques eux-mêmes introduisaient le loup dans la bergerie, contrairement aux volontés du concile de Bâle, par cette clause insidieuse : « L'assemblée de Bourges ne voit pas d'inconvénients à ce que le roi et les princes de son royaume emploient *benignas preces* en faveur de personnes méritantes pour l'obtention des bénéfices. »

En écartant le Pape, les évêques condamnaient leur œuvre. Ce qui s'y trouvait de bon eût pu faire l'objet d'une négociation en règle avec le Saint-Siège et devenir le noyau d'une constitution donnée à l'Église de France de concert avec le Pape et le roi, et apporter enfin l'exemple de la réforme radicale qui eût évité à l'Église les maux de la révolution.

Le gouvernement du roi avait cherché avant tout son propre

avantage; il n'appliqua la Pragmatique Sanction que par intermittence, selon qu'elle lui offrait des commodités pour sa politique, en attendant qu'il la sacrifiât définitivement en 1461. Mais il avait compris la leçon et conclut en 1516 le concordat qui, par un partage d'attribution entre le roi et le Saint-Siège, assurait au premier la nomination aux évêchés et au Pape l'institution canonique. L'élection est abrogée en termes plutôt dédaigneux : *Et cum ex electionibus quae in ecclesiis cathedralibus et metropolitanis... dicti Regni a multis annis citra fiebant, grandia animorum pericula provenirent, etc...* (Tit. 2.)

Repoussée par le Pape et abandonnée par le roi, la Pragmatique Sanction demeura, dans le souvenir du clergé français et du Parlement, comme une cristallisation momentanée des idées gallicanes auxquelles les circonstances pourraient redonner vie un jour.

De fait, les vraies réformes, auxquelles l'Église dut sa renaissance, après la violente crise du protestantisme, furent entreprises et réalisées au concile de Trente, dans une assemblée qui ne fut jamais très nombreuse, mais où les évêques reprirent leur rang et leur rôle traditionnels de juges dans la foi et de législateurs dans l'Église universelle. Malgré d'inévitables tiraillements, la bonne volonté des Papes et des évêques fut réciproque et soutenue. Comme la première rencontre des évêques de la catholicité à Nicée en 325, ainsi les adieux des évêques à l'issue du concile de Trente où ils avaient tant travaillé pour préciser la foi et inaugurer la réforme comptent parmi les scènes les plus touchantes dans la longue vie de l'Église. La même collaboration des évêques et du Pape assura la mise en œuvre des décisions du concile. Une congrégation spéciale instituée plus tard veille à leur interprétation et à leur exécution.

VIII

Au concile de Trente, les rapports des évêques et du Pape ne firent l'objet d'aucune décision, mais seulement de discussions très vives. Le point contesté était le suivant. Toute juridiction dans l'Église vient de Dieu. Mais la juridiction des évêques leur vient-elle immédiatement de Dieu ou leur vient-elle de Dieu par le Pape? Dans l'un et l'autre sentiment, la participation du Pape est également supposée pour le choix de l'évêque, l'assignation d'un territoire; dans l'un et l'autre sentiment, il est admis que les évêques jouissent d'une juridiction ordinaire, qu'ils ne sont pas les délégués ni les vicaires du Pape, mais de vrais pasteurs

ayant un droit propre, car c'est comme tels que Jésus-Christ les a institués. La controverse est donc réduite à la collation de la juridiction immédiatement par Dieu ou par le Pape. Certains théologiens et canonistes ont très injustement qualifié de gallicane l'opinion de ceux qui disent que les évêques tiennent leur juridiction immédiate de Dieu.

Au concile de Trente les évêques espagnols mirent autant d'ardeur que les français à la soutenir. L'évêque de Cadix dit par exemple : *De episcopis vocatis in partem sollicitudinis praesupponitur eos qui non sunt vocati a Papa non esse veros episcopos; quod est falsum. Nam qui creatus est episcopus secundum primum et quartum canonem apostolorum et secundum canonem quartum concilii nicaeni [...] illi utique sunt veri episcopi, et tamen non sunt vocati a Papa. Et archiepiscopus Salisburgensis confirmat episcopos electos a capitulo et veri sunt episcopi; et ita accidit in aliis multis.*

Le cardinal de Lorraine, du côté français, soutint le même sentiment, avec une remarquable clarté et modération, à l'occasion de la discussion sur le canon affirmant que l'Église a une hiérarchie et que les évêques sont supérieurs aux prêtres. « Le pouvoir de la juridiction ecclésiastique, dit-il, vient de Dieu, car l'Église entière ne peut faire qu'il n'y ait un Pape et qu'il n'y ait des évêques, et elle ne peut être ramenée à une aristocratie et à une démocratie, car elle doit être monarchique, et ceci est voulu de Dieu (*et hoc omnino a Deo*). Et si l'on m'objecte : Faites-vous donc de tous les *sacerdotes* les égaux du Pape? Point du tout... car bien que la juridiction vienne de Dieu à toute l'Église, néanmoins le Pape seul peut l'exercer à l'égard de chacun... *Et cum audimus aliquos in provinciis remotis assumi in episcopos et consecrari a metropolitano, semper intelligo id fieri, aut ex statuto apostolorum, aut ex legitimi concilii auctoritate, aut ex privilegio apostolico, ita ut in omnibus semper adstet explicite aut implicite auctoritas Sanctissimi; quoriam aliter res se habere nequit et caput destrueretur. Jurisdictio igitur est a Deo, dum tamen exercentur in materiam quam dat Papa qui potest eam tollere, minuire, eximere et similia...* »

La question ne fut point résolue au concile. Devant la difficulté de s'entendre elle fut ajournée, et elle est encore aujourd'hui librement débattue. Benoît XIV reconnaît que le sentiment d'après lequel la juridiction vient aux évêques immédiatement du Christ s'appuie sur de fortes raisons (*validis fulciatur argumentis*) mais que le sentiment opposé lui paraît encore plus solide, et il en donne à la fois des raisons de fond et des raisons d'autorité (*De synodo dioecesana*, I, 4, 2).

Les paroles du cardinal de Lorraine essayent une *via media* pour concilier dans une explication d'ensemble la pratique ancienne de l'Église avec la pratique habituellement suivie de son temps (et du nôtre) et qui semble favoriser davantage le sentiment de la juridiction donnée immédiatement par le Pape et médiatement par Dieu.

IX

Les théories subversives de l'autorité supérieure du Pape, nées en partie des circonstances aux temps des conciles de Constance et de Bâle, ne disparurent pas entièrement par l'effet de l'impulsion donnée à la vraie réforme de l'Église par le concile de Trente. Elles se retrouvent, mais atténuées et diluées, dans le gallicanisme au XVII^e siècle, dans le fébronianisme allemand du XVIII^e siècle, dans les mesures du synode toscan de Pistoie en 1786. La déclaration française de 1682 renouvelle la thèse de la limitation du pouvoir pontifical par les conciles généraux qui lui seraient supérieurs et de sa réglementation par les canons. Les vingt-trois articles d'Embs en 1786 et le synode de Pistoie sont le pendant, pour l'Allemagne et l'Italie, de ce que fut la Pragmatique Sanction de Bourges en France. Le Saint-Siège les repoussa comme la Pragmatique et pour les mêmes raisons. Ni Louis XIV, ni les hauts prélats allemands, ni Joseph II d'Autriche, ni Léopold de Toscane n'étaient des schismatiques. Nul ne poussa jusqu'à la révolte le désir de posséder une Église plus nationale dans son organisation intérieure. Aucune de ces tentatives ne réussit à entamer au sein du catholicisme le sentiment de l'autorité du souverain Pontife. Chacun de ces pays faisait d'ailleurs l'expérience du phénomène, quasi constant dans l'histoire, que les entraves apportées à l'exercice régulier de la juridiction pontificale ne profitaient point à l'exercice de la juridiction épiscopale, mais au pouvoir civil et à ses empiètements. En France, après la mort de Louis XIV, si le Parlement soutient les jansénistes, ce n'est pas qu'il s'intéresse beaucoup à la doctrine sur la grâce, mais c'est qu'il trouve matière à déployer son gallicanisme, et occasion de mettre à néant l'autorité du Pape, de balancer celle des évêques, de s'ériger en juge des conflits extérieurs suscités par les appelants de la bulle *Unigenitus*, de s'ériger même indirectement en juge de la foi. On le voit appeler de la bulle *Unigenitus* comme d'abus, soutenir contre les évêques les ecclésiastiques appelants et maintenir dans leurs fonctions les bénéficiers frappés par leur évêque (diocèse d'Orléans); le Parlement de Paris défend, en 1732, les curés de Paris qui refu-

saient de publier un mandement de l'archevêque, et dans le conflit de 1752 prétend réglementer l'administration des sacrements aux malades (saisie du temporel de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont).

La logique du système devant laquelle avaient reculé Louis XIV, Joseph II, Léopold de Toscane, fut poussée jusqu'à l'extrême dans la constitution civile du clergé. Sous prétexte de ramener l'Église à sa constitution primitive, le Pape est évincé du gouvernement de l'Église de France, mais les évêques deviennent le jouet du pouvoir civil qui, de sa propre autorité, anéantit la juridiction des anciens évêques, crée et érige des diocèses nouveaux, remanie des circoscriptions, organise la désignation des évêques par l'élection purement laïque et fait un tribunal séculier (le tribunal du district) juge des difficultés qui peuvent se produire à propos de l'élection et de la confirmation des évêques.

Les impossibilités auxquelles aboutissent les organisations, qui excluent totalement l'intervention du Saint-Siège, font mieux voir par contraste l'étendue du bienfait qu'apportait à l'Église des premiers siècles, où le rôle du Pape paraît cependant si effacé dans le jeu normal des élections et de la confirmation des évêques, la seule possibilité de son intervention dans les cas d'élections douteuses ou entachées d'irrégularité.

C'est d'ailleurs le pouvoir pontifical qui devait plus que le pouvoir épiscopal sortir indemne de l'épreuve et même fortifié par elle. Lorsqu'il fallut reconstruire l'Église de France, Bonaparte exigea de Pie VII qu'il étendît la juridiction de tous les anciens diocèses et procédât à la création d'une hiérarchie entièrement nouvelle. Le Pape lui-même n'avait jamais désiré un exercice aussi exorbitant de sa *plenitudo potestatis* : « Quelle douleur, écrit-il à Bonaparte, quelle amertume pour le cœur du chef de l'Église d'être obligé d'enlever leurs sièges à tant de ses frères vénérables, recommandables par leurs vertus, par les maux qu'ils ont soufferts, et par la constance invincible avec laquelle ils ont défendu la religion quand elle était si terriblement persécutée. De quel front, de quel cœur pourrions-nous abandonner leur cause et ne pas nous intéresser en leur faveur, quand ils se trouvent si malheureux précisément pour avoir défendu cette religion dont nous sommes le défenseur sur la terre. » (Lettre du 12 mai 1801 au Premier Consul). Grégoire Ier aurait écrit de ce ton.

Aussi les pouvoirs civils eux-mêmes, les plus imprégnés de gallicanisme, travaillaient de leurs mains, sans y prendre garde, à développer toutes les virtualités de la puissance pontificale, à en faire prendre conscience à l'univers chrétien.

C'est de la sorte qu'au Concile du Vatican, le temps parut venu de définir explicitement en quoi consistait la *plenitudo potestatis* du Pape. M^r Van Roey l'a exposé dans son mémoire. Dans la prévision cependant du détriment que le relief du pouvoir pontifical ainsi défini pouvait causer à l'épiscopat, les Pères précisèrent : « Mais loin que ce pouvoir du Souverain Pontife nuise à ce pouvoir ordinaire et immédiat de juridiction épiscopale par lequel les évêques, établis par le Saint-Esprit, ont succédé aux Apôtres et paissent et régissent comme vrais pasteurs chacun le troupeau confié à sa garde, ce dernier pouvoir est affermi, corroboré et protégé par le pasteur suprême et universel. » (Conc. Vat. Const., *De Ecclesia Christi*, c. 3.)

En des termes un peu différents, Léon XIII dans l'encyclique *Satis cognitum* (§ 4) affirmait la même doctrine des évêques : *non tamen vicarii Romanorum Pontificum, quia potestatem gerunt propriam, verisimiliter populorum quos regunt antistes ordinarii dicuntur*. Les Pontifes romains, dit-il encore, sachant leur devoir, veulent plus que personne la conservation de tout ce qui a été divinement institué dans l'Église; c'est pourquoi, de même qu'ils défendent les droits de leur propre pouvoir avec le zèle et la vigilance nécessaires, ainsi ils ont mis et mettront constamment tous leurs soins à sauvegarder l'autorité propre des évêques. » De fait, si l'on compare la situation actuelle des évêques avec leur situation au Moyen âge, l'on remarque :

1^o Que leur subordination à l'égard du Pape est plus marquée, en ce sens que le principe en est incontesté; mais

2^o leur pouvoir de gouvernement est à beaucoup d'égards plus étendu à l'intérieur de leurs diocèses. Le Pape s'ingère moins qu'il ne le faisait aux ^{xiii}xiii, ^{xiv}xiv et ^{xv}xv siècles dans les affaires intérieures d'un diocèse par des mesures spéciales et arbitraires : réserves, expectatives, provisions, etc... L'évêque est plus indépendant qu'autrefois dans la collation des cures, canonicats et autres bénéfices;

3^o L'évêque, appuyé par Rome, reconquiert presque partout son indépendance à l'égard du pouvoir civil.

Les affirmations de Léon XIII et du concile du Vatican correspondent donc à une réalité saisissable dans les faits.

X

Le Code canonique en vigueur depuis 1917 a également affirmé et étendu le pouvoir des évêques.

Le canon 329 déclare qu'ils sont successeurs des Apôtres, qu'ils

jouissent de droit divin d'une juridiction ordinaire dans les Églises qu'ils gouvernent sous l'autorité du pontife romain.

Le canon 335 proclame leur droit et leur devoir de gouverner le diocèse au spirituel et au temporel en y exerçant le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif en conformité avec les saints canons.

La sobriété du code dans l'énumération des pouvoirs de l'évêque tient d'ailleurs à ce qu'il joint de la plénitude du sacerdoce et qu'il peut, dans son diocèse, tout ce qui n'est pas sujet aux limitations du droit.

Ces limitations, assez étroites autrefois, et qui obligeaient les évêques à demander des pouvoirs spéciaux par indults, ont été elles-mêmes diminuées, de manière à rendre les indults moins nombreux, notamment en matière de dispenses matrimoniales (c. 1045). On admet qu'il y a urgence en cas de dispense, et par conséquent inutilité du recours à Rome, quand la demande est faite à moins d'un mois du mariage. Aussi pratiquement les évêques, même dépourvus d'indults, accordent beaucoup plus de dispenses qu'autrefois sans recourir au Saint-Siège.

Le canon 81 reconnaît aux évêques des pouvoirs très larges. Théoriquement ils ne peuvent dispenser des lois générales de l'Église universelle. Pratiquement ils le peuvent quand le cas est pressant, qu'il y a risque de dommage grave en cas de retard, et que le recours au Saint-Siège est difficile, et qu'il s'agit de dispenses que le Saint-Siège accorde assez habituellement sur demande.

Aujourd'hui que le pouvoir du Pape est reconnu dans toute son étendue, la tendance est à l'élargissement des facilités laissées aux administrations épiscopales.

XI

Le canon 329 du Code canonique dit avec une *imperatoria brevitatis* que le Pape « nomme librement les évêques » — *Eos libere nominat Romanus Pontifex*. — Ceci est désormais le droit commun. Toute la politique romaine tend à le faire prévaloir. Le mode d'élection des évêques aux États-Unis, qui avait été établi dans un concile de Baltimore, approuvé par Rome, et qui donnait tant de satisfaction à l'Église des États-Unis et qui a laissé tant de regrets, a été modifié récemment dans le sens du droit commun.

Les concordats conclus hier avec la Bavière et la Pologne s'en

inspirent également, ne laissant aux gouvernements catholiques de ces pays qu'un droit de regard sur les nominations en vue de présenter les observations que leur suggérerait du point de vue politique les choix projetés.

Cependant, le paragraphe 3 du même canon 329 prévoit le cas où un corps aurait obtenu la concession du droit d'élire l'évêque. De fait, il y a encore des chapitres qui conservent le droit d'élection (1).

Le Dr Hall (de New-York) dans son rapport sur « l'avenir de l'Église (la réunion) », présenté au congrès anglo-catholique de 1923, a mis l'accent « sur la libre élection des évêques et des métropolitains, sur l'autonomie locale et provinciale des Églises, garantie autant que le permet l'unité catholique ». (*Report A. C. C.*, pp. 156-158.) La variété des modes d'élection que présente le passé de l'Église permet de penser que le Saint-Siège peut donner satisfaction au désir des anglicans épiscopaliens, du moment que ceux-ci envisagent les restrictions nécessaires au maintien de l'unité de l'Église et de la pureté de la foi. L'antique discipline des élections n'a pas totalement disparu de l'Église catholique. Mais elle ne peut y reflleurir de manière à ne pas mettre en péril la pureté de la foi, que si elle s'accorde à laisser au Pape le contrôle souverain. Le Saint-Siège ne peut abdiquer une charge pastorale qui lui a été confiée par le Christ. Et les hasards de l'avenir étant, si l'on en juge par le passé, imprévisibles, aucune Église n'a intérêt à s'enlever à elle-même la ressource suprême qu'elle ne peut trouver en certains cas que dans le souverain pouvoir du Chef de l'Église universelle.

[*The Conversations at Malines*, original documents, edited by lord Halifax, London, Allan, in-8°, 1930, pp. 187-240.]

(1) Par exemple, le concordat belge de 1827, qui est l'application à la Belgique du concordat français de 1801, possède une clause additionnelle stipulant que, si le chef d'État n'est pas catholique, les évêques sont élus par les chapitres, qui feront leur choix dans une liste présentée par ces mêmes chapitres et soumise au gouvernement. Le Saint-Siège se réserve le droit de confirmer l'élection. Ce concordat de 1827 a été maintenu avec la clause précitée dans la constitution belge du 7 février 1831. Bien que le Droit canon, en général, ne s'applique qu'à l'Église latine (cf. can. 1), il n'est pas inutile de rappeler que dans les Églises uniates — par exemple, dans l'Église melkite catholique — le pape n'intervient pas dans le choix des évêques et n'est même pas informé de l'élection et du sacre de ceux-ci. On peut se reporter à ce sujet au rapport de Dom Lambert Beauduin, p. 218.