

Le pouvoir existe : qui le détient, de quelle façon et avec quelles conséquences?

Jacques Racine

Volume 8, numéro 2, automne 2000

Le pouvoir

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/005023ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/005023ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Racine, J. (2000). Le pouvoir existe : qui le détient, de quelle façon et avec quelles conséquences? *Théologiques*, 8(2), 107–126.
<https://doi.org/10.7202/005023ar>

Résumé de l'article

À partir de l'hypothèse qu'il est difficile pour les théologiens de traiter adéquatement de la question du pouvoir, l'auteur met en lumière les principaux obstacles rencontrés par ceux-ci dans leur démarche. Il insiste sur les conséquences liées au fait de considérer le pouvoir d'une façon substantielle ou ontologique et de s'attarder à l'explication de son origine divine. Cette tendance évacue l'analyse des pratiques réelles du pouvoir. Après avoir rappelé, dans une brève rétrospective, les emprunts et les influences réciproques des sociétés et des Églises quant à l'organisation et la compréhension du pouvoir, l'auteur invite les théologiens à s'inspirer des études des spécialistes en sciences humaines qui considèrent le concept de pouvoir comme une notion fonctionnelle. Une telle façon de faire favorise l'étude des relations interactives et asymétriques entre acteurs ou groupes d'acteurs, permet d'identifier les conséquences des divers modes d'exercice du pouvoir et d'en corriger les aspects négatifs. L'auteur indique en fin comment une telle approche pourrait renouveler la recherche ecclésiologique et améliorer les pratiques des pouvoirs en Église.

Le pouvoir existe : qui le détient, de quelle façon et avec quelles conséquences ?

Jacques RACINE
Université Laval
Québec

Poser ainsi la question du pouvoir n'est pas habituel aux théologiens, mais rejoint très bien les spécialistes des sciences humaines. Cette façon de faire invite à une réflexion sur les pratiques réelles du pouvoir en Église et non sur la négation de celui-ci ou sa sublimation. Elle oblige à traiter du pouvoir pour lui-même et non en relation avec toute autre considération ou thématique. Elle oblige à en traiter en situation historique, dans sa complexité et ses limites. Elle peut conduire à de nouvelles propositions ecclésiologiques. Les théologiens sont ainsi appelés à confronter leur discours sur le pouvoir à celui de la science politique, à délaissé leur réflexion théologique et philosophique sur le fondement et l'origine du pouvoir pour s'intéresser à la pratique de celui-ci et à son interprétation. En fait, que le pouvoir tire son origine de Dieu ou de la souveraineté du peuple, c'est son appropriation par certains et son exercice qui font problème; et cette situation ne sera jamais réglée une fois pour toutes, ni en Église, ni en société. Je dois dire que j'ai été conduit à présenter ainsi la question du pouvoir après m'être rendu compte que dans deux dictionnaires de théologie parus en 1998, le mot «pouvoir» n'apparaissait dans aucune table d'entrées. Dans le *Dictionnaire critique de théologie* (PUF 1998), on renvoie, en index, le terme «pouvoir» à celui d'«autorité»; le terme «pouvoir divin» à celui de «puissance divine»; le terme «pouvoir ecclésiastique» à ceux de «juridiction», «discipline ecclésiastique» et «droit canon». Dans le *Dictionnaire de la théologie chrétienne* (Encyclopaedia universalis 1998), le terme «pouvoir» renvoie, en annexe à Ockham et à sa réflexion sur l'autonomie du pouvoir temporel. Un tel traitement du terme «pouvoir» confirmait une perception largement répandue de la difficulté d'analyser le pouvoir en

Église et a influencé mes choix dans la rédaction de cet article dont le thème aurait mérité des développements beaucoup plus importants. Dans un premier temps, je m'attarderai à certains obstacles rencontrés par les théologiens dans leur compréhension du pouvoir en Église. Par la suite, à partir d'une brève fresque historique, j'évoquerai la réciprocity des liens entre la façon de définir et d'exercer le pouvoir en Église et en société. En conséquence, je soumettrai à l'attention du lecteur, certains avantages qu'auraient les théologiens à s'inspirer de la sociologie politique dans leurs études en ecclésiologie.

Obstacles et camouflages...

De nombreuses études de théologiens portent sur l'origine divine du pouvoir en Église, reliée à la gratuité du don de Dieu et à la fondation de l'Église par le Seigneur seul selon l'article I de la doctrine de Grégoire VII. Certaines visent directement la légitimité du pouvoir du pape et des évêques, en tant que représentants institués par Dieu. Certaines insistent sur l'aspect ontologique ou substantif du pouvoir. Certaines s'attardent au rôle de Jésus de Nazareth, à ceux de Pierre ou de Paul dans la fondation de l'Église ou amplifient la place occupée par ce dernier dans l'institutionnalisation de celle-ci : cela ne change rien à la question de l'origine divine du pouvoir de cette dernière, à son fondement et à sa légitimité. D'ailleurs, ce ne sont pas ces aspects qui ont été mis en question au cours des siècles et encore aujourd'hui par ceux qui croient, mais bien la façon dont on s'attribue le pouvoir divin et dont on en use; la façon dont on s'approprie la relation du Créateur avec sa créature, du Père avec ses enfants, du Christ avec ses disciples, en se substituant indirectement au Créateur, au Père et au Christ avec tous les risques inhérents à la condition humaine dans les relations de pouvoir.

L'insistance sur l'origine divine du pouvoir est, pour certains théologiens, le premier obstacle à l'analyse de celui-ci tel qu'il se manifeste en Église. C'est comme si elle cachait la réalité. Pourtant, autant peut-on constater l'utilisation d'anthropomorphismes pour parler du pouvoir de Dieu dans la Bible et est-on appelé à en faire l'interprétation, autant peut-on constater, en Église, à travers les âges, un renforcement et souvent une absolutisation des caractéristiques du pouvoir des dirigeants par une légitimation liée à son origine divine et doit-on en faire la critique.

Tout pouvoir implique des relations asymétriques, le contrôle et la contrainte, l'utilisation potentielle de la force, la possibilité d'exercer des sanctions, le contrôle de ressources matérielles et humaines. Le pouvoir a une tendance à la centralisation, à l'unité exercée par le moins de monde possible, à l'oubli de l'interactivité des relations. Au nom de Dieu, à diverses époques, des gens au pouvoir en Église ont accentué l'asymétrie des relations entre pape et évêques, clercs et laïcs, hommes et femmes. Au nom de Dieu, ils ont exercé de façon abusive le contrôle et la contrainte sur les consciences. Au nom de Dieu, ils ont utilisé la force pour convertir. Au nom de Dieu, ils ont sanctionné la différence jusqu'à brûler les sorcières. Au nom de Dieu, ils se sont approprié de grandes ressources tant humaines que matérielles. Au nom du Dieu un, le pouvoir en Église a cherché à s'exprimer d'une seule voix, par un seul homme dont les princes mêmes devaient baiser les pieds ou la bague. Ce n'est ni Dieu, ni sa Parole, ni son Message qui ont provoqué cela. Au contraire, au nom de Dieu et de l'Évangile, le pouvoir aurait dû être transformé, civilisé, humanisé, sans cesse interpellé dans son exercice par la dignité reconnue à chaque personne humaine, par le statut de disciple de chaque croyant, par la reconnaissance des limites humaines de celui qui l'exerçait et de ses principaux collaborateurs. Le pouvoir aurait dû être libérateur.

Pour ce faire, le pouvoir devrait être reconnu pour ce qu'il est, identifié dans son autonomie, critiqué comme toute réalité humaine. L'affirmation de son origine divine ne devrait jamais empêcher la vigilance et l'évaluation à son endroit et encore moins être utilisée pour soutenir une certaine souveraineté pontificale usurpée à Dieu lui-même. Mais il n'en a pas été ainsi : on a préféré éviter de parler du pouvoir en Église comme s'il n'existait pas. On a plutôt choisi d'utiliser d'autres termes pour le désigner ou porter à un autre niveau la discussion.

C'est ainsi qu'on a sans cesse préféré le terme « autorité » à celui de « pouvoir ». L'autorité est au-dessus du pouvoir qui, selon certains, a une perspective trop immédiate, trop coercitive, trop liée aux limites de la nature humaine. L'autorité renvoie à la doctrine, à la tradition, à la succession apostolique: elle est intouchable. Le pouvoir évoque d'abord le contrôle, la sanction, mais aussi l'arbitrage, le moindre mal, les conflits, la stratégie, le relatif. Cette distinction entre pouvoir et autorité remonte à l'expérience même de l'Empire romain, à la manière d'y définir le rôle des sénateurs comme les gardiens de la fondation mythique de Rome, comme les possesseurs de l'autorité et

non du pouvoir. Elle a été fixée en doctrine par le pape Gélase à la fin du cinquième siècle dans une lettre écrite à l'empereur Anastase I^{er} que je tire du livre de Jean-Claude Eslin, *Dieu et le pouvoir*.

Il y a principalement deux choses, Auguste empereur, par quoi ce monde est gouverné: l'autorité sacrée des pontifes (*auctoritas sacrata pontificium*) et le pouvoir royal (*regalis potestas*). Mais des deux, les prêtres portent une charge d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte au Seigneur même pour les rois devant le jugement divin... Vous devez courber une tête soumise devant les ministres des choses divines et c'est d'eux que vous devez recevoir les moyens de votre salut.» Par contre, « dans les choses concernant la discipline publique, les chefs religieux saisissent que le pouvoir impérial vous a été conféré d'en haut et eux-mêmes obéiront aux lois de crainte de paraître aller à l'encontre de votre volonté dans les affaires du monde¹.

Cette distinction entre autorité et pouvoir va traverser les siècles et connaître des fortunes différentes selon les relations entre les papes et les empereurs; les premiers préfèrent sembler prendre distance du pouvoir en le déléguant au bras séculier dans la mesure où celui-ci reconnaît leur autorité. Ils espèrent ainsi se situer au-dessus de la mêlée tout en cherchant à faire des empereurs ou des rois, des exécuteurs de leurs orientations. Mais, en même temps, au second millénaire, l'Église prend de plus en plus l'allure d'un État avec ses divers pouvoirs législatif, juridique et administratif ; on dit même qu'elle est à l'origine de l'État moderne et de ses divers pouvoirs. Et pourtant, elle continuera à ne parler que d'autorité, d'*auctoritas sacrata*, semblant tout ignorer du pouvoir et du politique que certains partisans de l'augustinisme lient uniquement à la situation de péché.

Les réflexions autour des termes *vérité* et *infaillibilité* serviront aussi de camouflage à la critique du pouvoir en Église du moins de la part du discours officiel et de celui de beaucoup de théologiens jusqu'à Vatican II. C'est comme si parler de vérité et d'infaillibilité pouvait se faire dans l'abstrait par suite d'une compréhension immédiate appelant adhésion et obéissance. Pourtant, on ne peut plus ignorer les rapports entre vérité et pouvoir. Le pouvoir appuie sa propre légitimation sur la vérité et sur le savoir et en même temps, il crée ou construit la vérité et le savoir qui le légitiment. En Église, deux exemples nous le

1. Jean-Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir*, Paris, Seuil, 1999, p. 95-96.

montrent à l'évidence : la définition du dogme de l'infaillibilité au dix-neuvième siècle et la parution de la Lettre apostolique *Ad tuendam fidem* en 1998. Dans les deux cas, le mobile exprimé est la défense de la Vérité révélée et de la Foi, mais dans les deux cas, ce qui est vraiment recherché, c'est l'élargissement de l'autorité du pape, la reconnaissance de sa souveraineté, sa capacité d'agir seul devant une certaine contestation de son pouvoir temporel dans le cas de l'infaillibilité et de son interprétation de l'impossibilité d'ordonner des femmes dans le cas d'*Ad tuendam fidem*. On parle de vérité, mais on ne fait pas appel à la discussion, à l'argumentation, à l'étude. On parle de vérité, mais on exerce un pouvoir totalitaire pour la dire. On veut même y enfermer ses successeurs. Notre propos n'est pas ici de contester une certaine infaillibilité de l'Église et du pape ou le bien fondé de sa position sur un point ou l'autre. Il s'agit plutôt d'insister sur le fait qu'il y a là des questions de pouvoir et non seulement de vérité et qu'il y a de nombreux jeux entre pouvoir et vérité dont les contemporains sont de moins en moins dupes peu importe le domaine du savoir étudié. Les études sur la production des textes officiels ou de la « vérité » en Église sont en ce sens très importantes. Mais il faut bien constater que les théologiens participent eux-mêmes à ces jeux du pouvoir et du savoir. Ils cherchent à légitimer leurs discours par rapports à des discours concurrents dont ceux de la hiérarchie. Ils exercent leur métier dans un champ social défini : la curie romaine ou diocésaine, l'université et les collèges, les mass-médias. Ils peuvent eux-mêmes établir leur discours comme discours de pouvoir et chercher à régir la foi des autres sous prétexte de vérité, oubliant selon l'expression de Fernand Dumont qu' « envers la communauté des croyants, le théologien est un médiateur². »

L'analyse du pouvoir en Église peut être brouillée d'autres manières. Ainsi, en identifiant pouvoir et service, on dénature totalement celui-là ; par un mot, on semble renverser les relations que l'on a qualifiées d'asymétriques entre les gens. Que l'on veuille par là inviter les personnes qui exercent le pouvoir à le faire pour le bien commun, en portant attention à chacun et chacune, je veux bien, mais le pouvoir demeure avec ses possibilités et ses distances. De même, malgré tous les avantages que l'on a à définir d'abord l'Église comme communion,

2. Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, (Héritage et projet, 38) 1987, p. 235.

il faut bien dire que cette expression est moins sensible aux questions de pouvoir que l'expression «Peuple de Dieu». Cette dernière renvoie plus directement à l'expérience du monde tout en s'en distinguant, elle renvoie directement à la question des relations entre peuple et organisation du pouvoir, Peuple de Dieu et hiérarchie. L'Église-communion avec sa référence trinitaire propose un modèle utopique riche mais qui se présente souvent comme une invitation à oublier que le pouvoir existe, qu'il tend à exacerber l'asymétrie des relations entre croyants et croyantes, et qu'il s'appuie sur une forte bureaucratie centralisée qui n'a rien de communionnelle .

Ces quelques observations dont la plupart ont été explicitées par des historiens, des philosophes et des théologiens dans de longs travaux, n'ont rien de bien originales. Mais, en les rassemblant, on comprend peut-être mieux pourquoi certains théologiens ne parlent jamais du pouvoir alors que d'autres le soumettent à des critiques virulentes. De part et d'autre, il s'agit peut-être encore d'une question de pouvoir : quand on le possède, on le tait ou le camoufle en service; quand on en est privé, on le critique ou on se met à sa recherche. Pourtant, ce qui importe, c'est qu'on ne nie pas son existence et sa nécessité en Église comme ailleurs; c'est qu'on l'apprivoise, qu'on le canalise, qu'on le limite. On verra brièvement dans la seconde partie de cet article comment, au cours des siècles, les façons d'exercer le pouvoir en Église et en société et les relations entre ces pouvoirs ont marqué les réflexions et l'organisation de l'une et de l'autre. Les influences ont été réciproques même dans les périodes où l'on a cherché à diminuer le pouvoir de l'autre, sinon à le faire disparaître.

Emprunts et influences

Se livrer à une vaste rétrospective des emprunts et des influences qui ont marqué l'Église et les sociétés est tâche plus que périlleuse. Précisons au moins les deux termes . Nous allons nous intéresser à l'Église catholique et à l'Occident. Ajoutons deux précisions : pour le premier millénaire, nous allons traiter exclusivement des relations de l'Église avec l'Empire romain ; par la suite, nous allons évoquer les relations entre celle-ci et l'Europe occidentale . Ces relations ont été largement étudiées ces années-ci dans le cadre de la construction de la communauté européenne et des célébrations entourant l'an 2000, le baptême de Clovis et la proclamation de l'Édit de Nantes.

Je ne ferai pas œuvre d'historien, mais je me référerai à différentes synthèses: celles de Moreau, d'Eslin, de Rémond, d'Ellul et de Pacaut³. Mon objectif est d'illustrer le fait que l'Église s'est rapidement intéressée aux questions de pouvoir et d'organisation, qu'elle s'est largement inspirée au départ de l'Empire romain, qu'elle a cherché à s'y substituer par la suite et qu'enfin elle a inspiré l'État moderne tout en ayant peine à en tirer quelques conséquences pour elle-même et pour ses relations avec lui. Ces échanges entre l'État et l'Église ont marqué la conception du pouvoir à différentes étapes de l'histoire dans l'une et l'autre institution et ont provoqué divers types de relations entre eux.

Si la façon de présenter la réalité varie beaucoup selon les historiens et si une juste part doit être faite aux divers genres de récits qui sont parvenus jusqu'à nous, personne ne nie l'influence marquante sur l'Église des liens qu'elle a tissés avec l'Empire romain. Ces liens premiers sont liés à la conversion de Constantin dont on a fait par la suite un élément fondateur de l'Église catholique romaine. Si on se perd en conjonctures sur certains faits et certaines dates, on s'entend pour reconnaître que Constantin a accordé la liberté de culte aux chrétiens, qu'il a favorisé l'expansion de l'Église par cette liberté et par certains avantages qu'il lui a accordés et qu'il est intervenu dans les affaires internes de l'Église en convoquant le Concile de Nicée en 325. Pour sa part, Théodose, à la toute fin du quatrième siècle, établit le christianisme comme religion d'État et bannit les rites païens. Ces faits marqueront l'histoire de l'Église jusqu'à aujourd'hui. Arrêtons-nous à quatre brèves réflexions.

L'Empire auquel l'Église se lie est le Bas-empire. C'est un empire en sursis, un empire que l'on veut sauver à tout prix. C'est un empire totalitaire qui cherche à s'allier toutes les énergies de ses membres. Le pouvoir de l'empereur y est absolu, l'autorité des sénateurs est fortement diminuée sinon absente. La bureaucratie est envahissante et fortement hiérarchisée, les charges militaires sont lourdes et coûteuses. On fait face à un État policier et répressif⁴. L'adhésion au christianisme ne changera pas radicalement les choses à ce niveau. Tout se fera lentement et l'empire d'Occident tombera avant d'être christia-

3. Pierre-François MOREAU, « Le Saint-Empire », dans *Histoire des idéologies*, 2 (François CHÂTELET, dir.) Paris, Hachette, 1978; Jean-Claude ESLIN, *op.cit.*; René RÉMOND, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 1998; Marcel PACAUT, *La théocratie*, Paris Aubier, 1957.

nisé, mais l'Église cherchera à le remplacer sans toujours éviter de reprendre certains traits de ce Bas-empire.

Une seconde caractéristique du Bas-empire est le développement d'une nouvelle religiosité plus monothéiste que polythéiste. On est à la recherche d'un Transcendant de caractère personnel, d'un Absolu. On peut soupçonner l'influence du judaïsme et du christianisme dans cette évolution. Mais cette évolution fait aussi l'affaire du pouvoir politique qui est sacré. Plus le Dieu qui légitime son pouvoir est considéré comme transcendant et comme unique, plus le pouvoir sacré de l'empereur est grand, plus il peut s'étendre sur la diversité des peuples et des régions, plus il peut être magnifié dans un culte civique. Cette transformation du religieux, cette ouverture au monothéisme a sans doute ouvert la porte au christianisme, mais il l'a aussi ouvert à une religion d'État avec tout ce que ça signifie : utilisation de la contrainte, lutte contre les non-croyants, manipulation par les dirigeants politiques, utilisation de la foi à d'autres fins, possibilité plus grande de transformation de la culture et de renouvellement des institutions au nom de la religion, facilité des communications, secours plus importants disponibles pour les pauvres. Cette conception fera que l'Église catholique romaine s'attachera jusqu'au Concile Vatican II à la doctrine de la non séparation de l'Église et de l'État, doctrine contraire au christianisme apostolique⁵ mais héritée de l'Empire et que l'on justifie à travers les siècles, par diverses distinctions.

La religion chrétienne sert désormais de légitimité à l'Empereur. Celui-ci est le *Pontifex maximus*. Son pouvoir vient du Dieu chrétien universel, à ce point qu'il peut convoquer des Conciles, intervenir dans la nomination des évêques qui sont à ses yeux, non seulement responsables de la foi, mais aussi de la bonne marche de l'Empire et de son développement, de la fidélité des sujets et de l'observation des lois. À tour de rôle, papes et empereurs chercheront à asseoir leur suprématie. Le titre de *Pontifex maximus* auquel l'empereur Gratien aura été invité à renoncer au cours du quatrième siècle sera repris par l'évêque de Rome, le Souverain pontife. Ambroise de

4. Henri-Irénée MARROU, « De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand », dans *Nouvelle histoire de l'Église, Tome I*, (ROGER, AUBERT, KNOWLES, dir.), Paris, Seuil, 1963, p. 268.

5. Marcel PACAUT, *op.cit.*, p. 16.

Milan, dès l'époque de Théodose, établit une première règle qui sera toujours défendue par l'Église : «L'Empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église⁶». On a vu précédemment la doctrine fixée par le pape Gélase au cinquième siècle sur la distinction des pouvoirs et leur hiérarchie. Augustin, dans *La Cité de Dieu*, cherchera à articuler la distinction entre la Cité terrestre et la Cité céleste, entre l'histoire de l'Empire et l'histoire sainte. Il ne règlera pas la question, d'autant plus que les tenants de l'augustinisme, à travers les âges, déformeront sa pensée et sa dynamique en transformant des catégories littéraires et théoriques en catégories descriptives et historiques, identifiant la Cité céleste à l'Église, sinon au pape, et la Cité terrestre au pouvoir temporel, à l'État, sinon à l'empereur.

Les tensions entre le politique et la religion, les réflexions sur la séparation et la distinction des pouvoirs marqueront particulièrement l'histoire de l'Occident et permettront sans doute l'avènement de l'État moderne. Dans le millénaire qui suivra la prise de position de Théodose, la question se posera en reconnaissant que l'empereur et le pape ont tous deux une mission divine qu'ils ont à exercer de façon différente. Cette différence ne sera guère facile à établir. Elle sera souvent déterminée à partir de la force politique des deux principaux acteurs. Plus tard, suite à l'avènement de la souveraineté et de l'autonomie de l'État, on posera autrement le problème de ses relations à l'Église ou aux Églises et religions.

Enfin, retenons deux filiations entre les façons d'exercer le pouvoir dans l'Empire et dans l'Église. Rome était organisée autour des grandes familles au sein desquels on trouvait les sénateurs. Ces derniers perdant toute fonction dans l'Empire, se recyclèrent souvent au service de l'Église et permirent à cette dernière de profiter de leur expérience politique, particulièrement lors de l'établissement des Églises en de nouvelles régions. Ces grandes familles jouèrent aussi un rôle important dans le choix des évêques et des papes puisque ces derniers étaient aussi reconnus comme responsables de la cité⁷. La question de la nomination du pape et des évêques demeurera en Église une question politique réservée à quelques-uns.

6. Jean-Claude ESLIN, *op.cit.*, p. 79.

7. Michel ROUCHE, « Le couronnement de Charlemagne », dans *Le Nouvel Observateur*, (Hors Série, 40) 2000, p. 27.

Un dernier élément mérite d'être évoqué. Le droit romain antique et impérial a influencé le droit en Église et a été à la base de la transformation du droit occidental au Moyen Âge. Les études en ce sens sont nombreuses, mais elles doivent être mises aussi en relation avec la façon d'exercer le pouvoir. Il n'est pas toujours possible de voir les influences réciproques de l'Empire et du christianisme dans l'évolution du droit au premier millénaire, mais on sait que la mise en valeur de ce droit romain pendant le second millénaire aidera à dépersonnaliser la question du pouvoir et à établir des distinctions qui marqueront l'Occident.

Après le démantèlement de l'Empire romain d'Occident, l'Église se trouve dans une situation assez inconfortable. Elle a à traiter avec divers empereurs, rois et seigneurs; elle les convertit au catholicisme mais souvent au détriment de sa liberté d'action, de ses bénéfices et surtout du pouvoir de nomination des évêques. Elle cherche sans cesse à redonner naissance à l'Empire. On connaît bien l'épisode de Charlemagne, alors que la papauté se met sous la protection du roi des Francs et cherche son appui face à l'empereur d'Orient et au patriarche de Constantinople. Au début du second millénaire, c'est Henri III, roi d'Allemagne, d'Italie et de Bourgogne, puis empereur, qui est protecteur de l'Église mais aussi son principal dirigeant. Il initie la réforme de la papauté et désigne les papes dont un parent, Bruno, qui deviendra Léon IX. Il fallut attendre Grégoire VII pour que la papauté reprenne son autonomie et l'initiative de la mission. Il se substitua ni plus ni moins à l'empereur romain et il fit de l'Église « un État qui exerce désormais les pouvoirs législatif, administratif et juridique d'un État moderne⁸».

Grégoire VII qui a d'abord été moine, puis proche collaborateur de la papauté, a été élu à la tête de l'Église par les cardinaux, après avoir été acclamé par le peuple romain. Conscient de la mission universelle de l'Église, il a appuyé le renouveau du droit canonique, unifié les lois ecclésiastiques et civiles. Sa visée est le maintien de la société chrétienne et l'harmonie entre ses membres. À cette fin, il élabore une véritable théocratie. Il cherche à libérer le clergé de toute sujétion laïque mais en même temps à christianiser la société ce qui se traduira par une cléricisation du monde laïc. C'est-à-dire que désormais,

8. BERMAN, cité par Jean-Claude ESLIN *op.cit.*, p. 103.

sous prétexte de la christianisation du monde, l'obéissance au clerc prend le dessus sur l'obéissance à Dieu et à sa conscience. Cela signifie aussi que l'État doit être subordonné à l'Église, que le pouvoir sacerdotal a prééminence sur le pouvoir royal, que la fin naturelle doit être subordonnée au pouvoir spirituel.

Par ses écrits et ses gestes, Grégoire VII exalte la primauté du pape et sa toute puissance sur le clergé. Personne ne peut le juger.

« Il est responsable de toutes les âmes, alors que les évêques et les prêtres le sont seulement de celles qui leur ont été confiées dans le cadre de leurs diocèses et de leurs paroisses. Il doit aussi spécialement veiller sur les rois. Lui seul enfin est, au nom de l'Église, l'interprète de la volonté de Dieu, rendant juridiquement légitime les décisions divines manifestées dans des événements extraordinaires⁹».

Il centralise le pouvoir, réduit celui des primats et archevêques, dirige lui-même les évêques et multiplie les légats plénipotentiaires pour les surveiller et les évaluer. Grégoire VII pose les fondements du pouvoir en catholicisme, fondements qui seront consacrés au Concile de Trente et de Vatican I et peu remis en question au Concile Vatican II, puisqu'on parle peu de pouvoir en Église quand on l'exerce.

On peut aussi constater que la réforme grégorienne fait en sorte que le pape s'approprie les insignes impériaux et se proclame symboliquement nouvel empereur. « Les *Dictatus papae* de Grégoire VII le répètent assez sèchement; l'article 8 affirme du souverain pontife : « Seul il peut porter les insignes impériaux. » C'est marquer clairement que, par delà les concessions temporaires, il est seul, « héritier de la puissance de Rome¹⁰ ». On sait aussi maintenant comment le faux document intitulé *Donation de Constantin* qui stipulait que Constantin avait remis au pape le pouvoir sur Rome et les régions occidentales avec les insignes impériaux, a été utilisé pour défendre les pouvoirs universel et temporel du pape dans différentes disputes.

Tout ceci ne doit pas nous faire oublier l'œuvre importante de Grégoire VII, son souci spirituel sans doute, mais aussi les grands pas qu'il a fait faire à l'Église par l'organisation centralisée de celle-ci, par la réforme du droit canonique liée au renouveau du droit romain, par

9. Marcel PACAUT, *op.cit.*, p. 81-82.

10. Pierre-François MOREAU, *op.cit.*, p. 65.

la libération des nominations épiscopales du pouvoir politique, par l'ensemble de sa réforme administrative.

Cet effort qui se continuera au cours des siècles pour donner à l'Église les pouvoirs et les moyens d'exercer une mission universelle et de sauvegarder une certaine unité servira de modèle aux autorités politiques à la recherche d'un État unitaire ou national. « Sans le vouloir, l'Église contribuera grandement à l'évolution de l'autorité politique dans ses fonctions administrative, législative, judiciaire ». Dès 1300, grâce à l'autorité d'une série de papes juristes (Alexandre III, Innocent III, Grégoire IX, etc.), l'Église visible était solidement hiérarchisée et organisée, unifiée par la systématisation du droit canonique et l'obéissance à l'autorité supérieure du pape : elle proposait ainsi un modèle relativement efficace d'État unitaire. De plus, la synthèse par l'Église de principes corporatistes, impériaux, féodaux et théocratiques jetait les fondations de l'État absolu du XVI^e et XVII^e siècle¹¹».

Pourrait-on dire aussi que la tendance de plus en plus poussée à la centralisation de tous les pouvoirs dans une seule personne en Église, le renforcement de la papauté à la fin du XIX^e siècle et l'absence de toute opinion publique dans l'Église a pu servir de modèle à tous les totalitarismes au XX^e siècle? Est-ce que la préférence de la papauté à ne faire affaire qu'avec les gens au pouvoir, à négocier avec les « rois » et les « empereurs » et à promouvoir l'obéissance à l'autorité quelle qu'elle soit, n'a pu inconsciemment permettre ces tragédies qui troublent encore aujourd'hui la conscience de l'Europe occidentale? Est-ce que la difficulté de l'Église de se situer par rapport aux deux grandes révolutions occidentales, la française et l'américaine, n'a pas rendu plus difficile la progression vers la démocratie et la reconnaissance de la citoyenneté? Est-ce que plus fondamentalement encore, sa distance totale vis-à-vis l'expérience américaine, son refus explicite à la fin du XIX^e siècle de tirer quelque profit de cette expérience qui définissait autrement le rapport entre les Églises et l'État et qui reposait sur la liberté et la responsabilité du citoyen, n'est pas à la source de beaucoup de blocages? Si j'ai centré mon analyse sur l'Europe occidentale, c'est justement parce que l'Église a, jusqu'à tout récemment, restreint à cet espace politique l'analyse de son rapport au monde et aux pouvoirs, et

11. Joan-Lockwood O'DONOVAN, Article : « Autorité » dans *Dictionnaire critique de théologie*, (LACOSTE, Jean-Yves, dir.), Paris, P.U.F., 1998, p.120.

qu'elle a été totalement influencée par l'expérience et l'héritage de l'empire d'Occident au point d'espérer reprendre un rôle moral premier dans la construction de l'Europe en ces dernières années.

À vrai dire, parlant de l'Église, je l'ai régulièrement identifiée jusqu'ici au pouvoir romain, ce qui me paraît correspondre à ce qu'elle a dit d'elle-même, de la réforme grégorienne à Vatican II, mais l'Église, c'est aussi l'expérience religieuse des chrétiens et des chrétiennes, des moines et des moniales, des religieux et des religieuses, des prêtres et des évêques. C'est une expérience marquée par la foi en un Dieu transcendant qui relativise tout pouvoir mais qui lui reconnaît son autonomie, c'est une expérience marquée par la révélation de la dignité de chaque être humain, de sa liberté et de sa responsabilité, c'est une expérience qui ouvre à l'universel, à l'attention au plus petit, à la solidarité et à la justice. Aujourd'hui, il est reconnu de plus en plus que cette expérience chrétienne est à la source du développement des droits de l'homme et de la démocratie comme le reconnaissent, entre autres, des auteurs aussi différents que Charles Taylor et Alain Touraine. Ce dernier dans un livre qui traite de la démocratie affirme: «L'appel au Dieu transcendant se transforma en conscience de l'âme, telle que la définit Descartes, en ascétisme dans le monde, puis en droit naturel, avant d'intervenir dans notre société sous la forme de la justice sociale et de l'éthique qui doit commander nos conduites à l'égard des êtres vivants. La religion ne peut pas être considérée comme l'adversaire de la liberté, pas plus d'ailleurs que de la raison... La foi religieuse...a combattu l'arbitraire du pouvoir politique et défendu les plus défavorisés et les persécutés. L'esprit démocratique doit beaucoup à l'expérience religieuse, en même temps qu'il a souvent eu à lutter contre l'appui que les Églises apportaient aux pouvoirs établis¹².»

Au terme de ce parcours, on pourrait conclure avec Jean Delumeau : « Dans la mesure où elle a été pouvoir, l'Église a constamment démenti l'Évangile¹³. » On peut encore rêver d'une Église égalitaire où il n'y aurait aucune relation de pouvoir. Ma conclusion est tout autre. Une Église sans pouvoir risque d'être une Église dépendante d'autres pou-

12. Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, p. 58-59.

13. Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette, 1977, p. 10.

voirs ou une Église éclatée en multiples groupuscules plus ou moins fermés sur eux mêmes. D'ailleurs, considérons que dans tout groupe organisé, dans toute œuvre de coopération, il y a des relations de pouvoir. Pour être ferment dans le monde, pour exercer sa mission universelle, pour favoriser la solidarité et le respect de chaque personne humaine, l'Église, à l'interne, connaîtra toujours l'exercice du pouvoir en son sein et devra toujours, à l'externe, situer son rapport, sa relation aux autres pouvoirs. Mais, cet exercice du pouvoir interne et ses relations aux pouvoirs externes devront s'inspirer de l'Évangile et de l'expérience chrétienne. Ils devront servir les objectifs et les conditions de la mission. Il faudrait que par son mode d'exercice du pouvoir, l'Église catholique romaine puisse plus difficilement être mise en contradiction avec l'Évangile et que l'on ne puisse plus opposer l'expérience chrétienne, source de civilisation et l'expérience ecclésiale, source de contrainte et de blocage. Au cœur même de la réalité du pouvoir, l'Église devrait plutôt être « sacrement du salut ». C'est cette expression que favorise Mager dans son essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt¹⁴. L'Église est invitée, non à nier le pouvoir, mais à faire œuvre de discernement constant quant à son exercice.

Pour ce faire, je suggère que ceux et celles qui s'intéressent à ces questions, aillent chercher, chez les spécialistes en sociologie et en philosophie politiques, certains outils d'analyse qui les aident à discerner les conditions d'exercice du pouvoir en Église. Ce dernier doit pouvoir se situer de façon correcte à l'intérieur de l'interprétation que l'on fait du message évangélique aujourd'hui et doit chercher à influencer, par son exemple, l'exercice des pouvoirs dans les diverses sociétés en faveur de la dignité de toute personne humaine.

Distinctions et relations

Dans la dernière partie de cet article, je désirerais évoquer certains énoncés des sciences humaines quant au pouvoir et suggérer aux théologiens d'en analyser la pertinence dans les études ecclésiologiques. Cette entreprise sera fort limitée et n'est qu'ouverture à une recherche plus systématique. Je m'intéresserai particulièrement à différentes distinctions que les politicologues et philosophes utilisent

14. Robert, MAGER, *Le politique dans l'Église*, Paris-Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 309.

quand ils étudient le pouvoir dans une société, aux relations qu'ils établissent entre les pouvoirs et aux conditions qu'ils posent à un juste exercice du pouvoir.

On a été habitué à distinguer trois pouvoirs et à prôner leur séparation : le législatif, le judiciaire et l'exécutif. Gérard Bergeron, politologue québécois, a contesté cette thèse¹⁵. Il insiste sur l'importance de distinguer dans l'exécutif, le gouvernement et l'administration. Il en arrive à une présentation fonctionnelle et quaternaire de l'État : le gouvernement, le législatif, l'administration et le judiciaire. Le premier, tout comme le législatif, décrète quoi faire ou ne pas faire, il impère selon le terme de l'auteur. Le gouvernement va immédiatement à son but, il a une grande adaptabilité, il exerce sa fonction de façon continue, il doit souvent agir et réagir dans l'immédiat. Le processus législatif est discontinu, il fonctionne par session, il est lent sauf en fin de session. « Le disparate entre les deux fonctions peut se résumer ainsi : d'une part, prévalence du système de collégialité et de la règle d'unanimité (le gouvernement et la solidarité ministérielle) de l'autre, du système d'assemblée et du principe d'opposition. Tandis que le travail législatif fonctionne à ciel ouvert, avec un maximum de publicité, on ne connaît guère le fonctionnement gouvernemental que par ses décisions annoncées après coup¹⁶. » Dans l'ordre de l'exécution, le processus administratif opère selon le principe déductif à partir du gouvernement alors que le processus de juridiction découle du législatif. Ces deux processus sont hiérarchiques. Au cours des dernières années, devant l'extension du processus administratif et son importance en tant que conseil du Gouvernement, s'est posée la question de l'imputabilité directe de ses principaux acteurs.

Dans cette présentation, Bergeron insiste beaucoup par la suite sur le réseau interfonctionnel de la Gouverne, c'est-à-dire sur les rapports de liaison et de distinction qu'entretiennent les quatre fonctions de l'État. Pierre Noël a référé à cette approche de Bergeron dans sa thèse de doctorat sur *Le statut des procédures dans l'Église*¹⁷. Je crois

15. Gérard BERGERON, *L'État en fonctionnement*, Paris-Québec, L'Harmattan-P.U.L., (Logiques politiques), 1993.

16. Gérard BERGERON, *op. cit.*, p. 40.

17. Pierre NOËL, *Le statut des procédures dans l'Église*, Thèse de doctorat, Université Laval, 1999.

qu'il y a encore beaucoup à tirer du modèle dynamique de Bergeron pour une juste compréhension du Gouvernement en Église et pour sa régulation par une approche fonctionnelle et réaliste de ce qu'il appelle la Gouverne.

Mais, il y a aussi à tirer des trois niveaux de l'État que Bergeron discerne et qu'il analyse dans leur interdépendance. Ces trois niveaux sont la « Gouverne de l'État contrôlant » que nous venons d'évoquer avec ses quatre fonctions, la « Politie de l'État contrôlé » ou la société, en tant que politique, avec ses acteurs, ses mouvements, ses représentations, ses conduites et ses moyens d'action et le « Régime de l'État contrôleur » qui surplombe les activités de la Gouverne et qui exerce deux fonctions indispensables : la légitimité face à l'interne et la sécurité face à l'externe. La légitimité renvoie à la constitution et aux chartes. « Les niveaux se renvoient ainsi les uns les autres. Ils ne suggèrent pas de blocs ou de boîtes; ils ne sont pas isolables jusqu'à la séparation. Ils ont toutefois suffisamment d'autonomie relative pour qu'on puisse les distinguer dans ce monde de complexité organisée que sont l'État et l'activité étatiques. S'il n'y a pas d'équilibre strict de niveau, il restera à découvrir en cours de route la façon intra-niveau de poser l'équilibration des phénomènes propres à chacun d'eux, toujours selon la perception *figure-fond*¹⁸. Cette perspective des niveaux est aussi prometteuse de même que la recherche des équilibres entre eux. Elle renvoie à des acteurs différents ou jouant au moins des rôles distincts qui comportent des pouvoirs propres. Bergeron accepte que cela se joue sous fond de tensions, sinon de conflits, puisque c'est bien là la condition humaine. Chaque niveau exerce un certain pouvoir et a des moyens d'action qui lui sont propres et qui peuvent permettre les rééquilibrages. Voilà, me semble-t-il, un outil conceptuel qui serait utile au théologien et qui, tout théorique qu'il soit, s'appuie sur des analyses empiriques très précises des réalités actuelles, réalités qui influencent l'Église malgré son discours officiel. Ainsi, pourrait-on s'interroger sur la qualité de la Gouverne et des relations qui existent en Église entre ces quatre fonctions, sur la vitalité de la Politie ou des communautés et mouvements ecclésiaux et sur l'influence qu'ils exercent sur la Gouverne, sur l'adhésion par la Gouverne et la Politie ou par la hiérarchie ecclésiastique et par les communautés et mouvements, au Régime, c'est à dire à la Constitution, au

18. Gérard BERGERON, *op. cit.*, p. 29.

fondement de l'Église. Y a-t-il équilibre entre les niveaux ? Quel modèle de relations prévaut ? Les distinctions des pouvoirs des uns et des autres sont-elles établies ?

Dans un autre cadre théorique, quand on discute du rôle de l'État et de ses rapports avec les citoyens dans une recherche pour concilier l'aspect contrôlant de l'État et l'exercice responsable de la citoyenneté, on distingue l'État, la société civile et l'espace public. L'État est cette entité juridique constituée par un territoire, une population et un gouvernement. L'usage courant fait de l'État le terme par lequel on désigne le pouvoir ou le gouvernement. L'État est responsable du bien commun et de la paix sociale. Il exerce avec les tribunaux les arbitrages définitifs dans une société donnée. La société civile est constituée de toute forme d'associations, de mouvements, de syndicats, de corps intermédiaires qui permettent aux citoyens et citoyennes de gérer avec d'autres un certain bien commun et de vitaliser la société. On utilise le principe de subsidiarité pour reconnaître des fonctions propres à divers constituants de la société civile. On a coutume de dire que le droit d'association et la multiplication des organisations sont un gage de la vie démocratique. Enfin, l'espace public désigne avant tout la place qu'occupent la délibération et l'argumentation dans l'organisation de la vie en société, dans le règlement des impasses, dans la préparation des lois. Il renvoie à la liberté d'expression et d'opinion, aux divers modes de communication et à la circulation ouverte des idées.

Ces distinctions étant monnaie courante dans l'univers philosophique et jouant un rôle important dans la réflexion actuelle sur la démocratie, elles ont été plus souvent présentes au débat théologique et ont fondé la demande d'espaces publics dans l'Église¹⁹. De même, la référence à la société civile a provoqué des débats sur l'application du principe de subsidiarité à l'Église au sein même du Synode de 1985. Les conclusions du Synode ont fait un bien triste sort à cette question qui était pourtant très présente dans les documents des conférences épiscopales. Les réflexions méritent sans doute d'être reprises, d'autant plus que le principe de subsidiarité a été souvent utilisé fort erronément pour affirmer le contraire de ce qu'il exprime. Ainsi, dans une thèse de doctorat récente non encore soutenue, l'auteur affirme en s'appuyant sur un théologien romain que « le principe de

19. Robert MAGER, *op.cit.*, p.305-317.

subsidiarité risque de présenter les autres évêques comme de purs instruments du pape ».

Dans son livre sur *La structuration du pouvoir dans les systèmes politiques* paru en 1989, Vincent Lemieux distingue et analyse quatre pouvoirs à partir des finalités du pouvoir: un pouvoir indicatif ou d'influence, un pouvoir allocatif ou responsable des ressources, un pouvoir prescriptif et un pouvoir constitutif. Il s'intéresse à la façon dont chacun est structuré et, à partir de là, il étudie comment peut se réaliser le changement structurel dans les systèmes politiques. Là aussi, me semble-t-il, le théologien préoccupé par le changement structurel qui aurait dû être consécutif aux orientations « constitutionnelles » de *Lumen gentium*, trouverait sans doute quelque source d'inspiration.

D'autres auteurs et d'autres modèles d'analyse pourraient être évoqués. J'ai fait référence délibérément aux œuvres de deux Québécois reconnus sur la scène nationale et internationale à la fois comme théoriciens et hommes de terrain. Pour eux, comme pour bon nombre d'auteurs intéressés au pouvoir, celui-ci est d'abord considéré sous l'aspect de relations interactives entre acteurs ou groupes d'acteurs, relations asymétriques mais non à sens unique, relations où un acteur ou un groupe d'acteurs exerce un contrôle ou cherche à influencer un comportement chez des personnes, mais avec possibilité pour ces dernières de réagir et de se soustraire à ce rapport. Toute relation de pouvoir s'exerce avec un minimum d'adhésion de la part de ceux et celles sur lesquels il est exercé. En sciences humaines, on est passé d'une notion substantielle, autocratique, ontologique et sacrée du pouvoir à une notion relationnelle ou fonctionnelle où la communication et l'influence ont beaucoup d'importance.

Les questions d'équilibre entre acteurs et entre pouvoirs, les notions de contre-pouvoirs et de limites sont omniprésentes dans la réflexion contemporaine. De même, le rôle important des constitutions, des chartes de droits, du droit et des tribunaux vient relativiser le pouvoir et porter jugement sur lui. Si nier que le pouvoir existe en Église fait rire aujourd'hui et est démenti par toute son histoire, ne pas reconnaître que ce pouvoir en Église doit tenir compte de la nouvelle compréhension que l'on a du pouvoir aujourd'hui est suicidaire.

Le pouvoir en Église est le lieu de relations interactives et asymétriques. On doit faire appel aux notions d'équilibre et de limites. On doit tenir compte de la condition humaine de tous ceux qui l'exercent.

À titre d'exemple, la transparence sur les modes de nomination et sur les processus de décisions, la nécessité de mandats à durée fixe, l'indépendance des tribunaux ecclésiastiques, la distinction entre « la gouverne » et l'administration, l'analyse des phénomènes de centralisation et de décentralisation, toutes questions étudiées largement par les politicologues, devraient faire l'objet de débats en Église et chez les théologiens plus particulièrement.

Au terme de ces réflexions, je suis fort conscient d'avoir procédé par illustration plus que par argumentation, d'avoir ouvert un chantier trop vaste pour le temps et l'espace dont je pouvais disposer. Mais, plus que jamais, il faut reconnaître que le pouvoir existe en Église et que la façon dont il est exercé a beaucoup à voir avec l'avenir de l'Église dans la modernité ou la post-modernité. Si pour reconnaître la démocratie et la République, Léon XIII a établi, à la fin du dix-neuvième siècle, la distinction entre l'origine divine du pouvoir et les modes de désignation des gouvernants, il est grand temps qu'en Église, on distingue entre l'origine divine du pouvoir, les modes de désignation des responsables et l'exercice réel du pouvoir. L'expérience morbide des totalitarismes au vingtième siècle, la montée de mouvements sectaires caractérisés par la dictature du chef ou du gourou, la recherche de la dignité pour chaque être humain doivent susciter une large réflexion sur toutes les relations de pouvoir en Église. Cette dernière est appelée à être « sacrement du salut » au cœur même de l'exercice du pouvoir : pour ce faire, il lui faut se laisser questionner par l'Évangile et par les études des sciences humaines. Le théologien, pour sa part, est appelé à jouer sa fonction de médiateur et à utiliser ses relations de pouvoir en ce sens.

RÉSUMÉ

À partir de l'hypothèse qu'il est difficile pour les théologiens de traiter adéquatement de la question du pouvoir, l'auteur met en lumière les principaux obstacles rencontrés par ceux-ci dans leur démarche. Il insiste sur les conséquences liées au fait de considérer le pouvoir d'une façon substantielle ou ontologique et de s'attarder à l'explication de son origine divine. Cette tendance évacue l'analyse des pratiques réelles du pouvoir. Après avoir rappelé, dans une brève rétrospective, les emprunts et les influences réciproques des sociétés et des Églises quant à l'organisation et à la compréhension du pouvoir, l'auteur invite les théologiens à s'inspirer des études des spécialistes en sciences humaines qui considèrent le concept de pouvoir comme une notion fonctionnelle. Une telle façon de faire favorise l'étude des relations interactives et asymétriques entre acteurs ou groupes d'acteurs, permet d'identifier les conséquences des divers modes d'exercice du pouvoir et d'en corriger les aspects négatifs. L'auteur indique enfin comment une telle approche pourrait renouveler la recherche ecclésiologique et améliorer les pratiques des pouvoirs en Église.

ABSTRACT

Theologians have difficulty with the concept of power. Based on this hypothesis, the author examines the main obstacles they must overcome in order to adequately explore the topic. He highlights the consequences of examining power in a substantial or ontological fashion, while lingering over its divine origins. This habit removes analysis from real, concrete ways in which it is exercised. In a brief survey, the author reviews the reciprocal borrowing and influences between societies and Churches in their effort to organize and understand power. The author invites theologians to look for inspiration in the work of social scientists who examine power as a functional notion. This approach favors asymmetric, interactive relationships between actors or groups of actors. It identifies the consequences of different modes of exercising power, and opens the possibility for correcting its negative aspects. Finally, the author comments on how this approach can renew research in ecclesiology and improve the exercise of power within the Church.