



HAL
open science

Autorité et pouvoir : coup d'oeil historique sur une distinction incertaine

David Gilbert

► **To cite this version:**

David Gilbert. Autorité et pouvoir : coup d'oeil historique sur une distinction incertaine. Charitas, 2020, 12, pp.21-31. <hal-04668143>

HAL Id: hal-04668143

<https://hal.science/hal-04668143v1>

Submitted on 6 Aug 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

AUTORITE ET POUVOIR : COUP D'ŒIL HISTORIQUE SUR UNE DISTINCTION INCERTAINE

(Article publié dans *Charitas. Cahier de l'école de théologie de la Communauté Saint-Martin*, n° 12, printemps 2020, p. 21-31)

ABUS DE POUVOIR ET RECHERCHE D'AUTORITES

Depuis déjà quelques années, l'on parle d'une « crise des abus » dans l'Église catholique. Comme l'on sait, ces abus, dont la révélation semble ne devoir jamais s'arrêter, sont de type sexuel. Depuis le scandale qui éclata en 2002 dans le diocèse de Boston, aux États-Unis, la crise donne l'impression de rebondir d'un pays à l'autre, avec parfois, pour un même pays, plusieurs vagues de scandales : Irlande, Allemagne, France, Belgique, Pays-Bas, Australie, Chili, Pologne... La liste n'est malheureusement pas exhaustive, et les différences souvent très importantes entre les situations pastorales de ces pays laissent toutefois paraître – avec une ampleur variable, il est vrai – de communes pratiques institutionnelles de dissimulation des faits et de protection des abuseurs.

Simultanément, de nouvelles et puissantes offensives idéologiques sur les sujets de sexualité ont rendu aujourd'hui largement caduques, dans le champ médiatique, les notions classiques d'anormalité, de déviance et de perversion, à tel point que les abus sexuels semblent être désormais perçus non pas d'abord comme un problème de type psychosexuel, mais comme le symptôme d'un autre genre d'abus : l'abus de pouvoir. Cette interprétation est facilitée par la forte prégnance actuelle des analyses de Michel Foucault, où l'étude des enjeux de pouvoir tient une place centrale.

De là à considérer que c'est le pouvoir en tant que tel qui pose problème, et qu'il est dès lors nécessaire et urgent de déconstruire tout ce qui peut s'apparenter à un pouvoir dans l'Église, il n'y a qu'un pas qu'il est aisé de franchir. Si l'on s'inscrit dans cette perspective, l'on dira par exemple que la notion de pouvoir est essentiellement politique, qu'elle devrait être de ce fait foncièrement étrangère à une Église qui se réclame de l'Évangile de Jésus-Christ, « venu pour servir et non pour être servi¹ », et qu'il faut donc expurger les structures de l'Église de cette contamination mondaine.

Il convient de remarquer que cette dévalorisation actuelle de la notion de pouvoir survient alors qu'une autre notion, certes différente mais voisine, bénéficie depuis quelques années d'un regain de faveur, modeste certes, mais réel : l'autorité. Ce n'est pas ici le lieu de nous attarder sur la « crise de l'autorité » ou « des autorités », maintes fois diagnostiquée, ni sur les nouveaux modèles d'exercice de l'autorité censés y remédier. Notons simplement qu'aujourd'hui, la notion d'autorité semble connaître une

¹ Mt 20,28 ; Mc 10,45. Voir aussi Lc 22,27.

discrète revalorisation. En somme, dans la société et sans doute plus encore dans l'Église, compte tenu de la crise des abus, l'on veut de l'autorité, mais pas du pouvoir. Si l'autorité peut susciter le respect et emporter une adhésion libre, fondée et adulte, le pouvoir apparaît de plus en plus comme potentiellement malfaisant et oppressif.

Les trajectoires inversées de ces deux notions, dans l'Église d'aujourd'hui, ne peuvent manquer de rappeler à un historien, même si les contextes sont évidemment très différents, la distinction fort ancienne et controversée entre *auctoritas* et *potestas*, que nous traduisons ici par commodité par « autorité » et « pouvoir ». Le texte de référence est la lettre que le pape Gélase I^{er} envoya en 494 à l'empereur d'Orient Anastase I^{er} – lettre souvent désignée par les premiers mots latins du paragraphe où sont mentionnées les deux notions qui nous retiennent ici : *Duo sunt quippe*².

La distinction gélasienne est l'un des grands thèmes de l'histoire du droit et des institutions, et aussi de l'ecclésiologie, voire de la théologie politique³. En mentionnant d'une part l'*auctoritas sacrata pontificum* (l'autorité consacrée des pontifes), d'autre part la *regalis potestas* (le pouvoir impérial ou royal), Gélase, à première vue, semble s'inscrire tout simplement dans la lignée de la distinction évangélique entre ce qui est à Dieu et ce qui est à César⁴, et même poser les bases de la séparation, revendiquée par la modernité, entre le religieux et le politique. Mais en réalité, la distinction gélasienne, qui est elle-même un sujet récurrent de débat entre historiens quant à sa portée exacte, doit être interprétée dans son contexte si l'on veut éviter les contresens. L'on doit aussi tenir compte de sa postérité médiévale, cette dernière étant le fruit d'une réinterprétation partielle du texte gélasien, au gré des circonstances de la vie de l'Église et des besoins de ceux qui sont revêtus de l'autorité ou du pouvoir. Il apparaîtra ainsi que la portée de la distinction gélasienne entre autorité et pouvoir ne doit pas être exagérée.

LA DISTINCTION DU PAPE GÉLASE (494) DANS SON CONTEXTE : LA RÉCEPTION DU CONCILE DE CHALCÉDOINE (451)

Gélase I^{er} est pape de 492 à 496⁵. Ce pontificat bref mais marquant s'inscrit dans l'histoire tumultueuse de la réception du concile de Chalcédoine, tenu en 451⁶. Après que le concile d'Éphèse, en 431, a défini qu'en Jésus-Christ, Verbe incarné, il n'y a

² On trouvera le texte de cette lettre dans A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, t. 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim / New York, 1974 (première édition : Eduard Peter, Braunsberg, 1867), p. 349-358.

³ Pour un aperçu des débats historiographiques, mais aussi pour une interprétation renouvelée de la lettre de Gélase à Anastase, l'on se reportera à P. TOUBERT, *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'an mil*, Fayard, Paris, 2004, « La doctrine gélasienne des deux pouvoirs », p. 385-417 ; Y. SASSIER, « *Auctoritas pontificum* et *potestas regia* : faut-il tenir pour négligeable l'influence de la doctrine gélasienne aux temps carolingiens ? », in C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI (dir.), *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005, p. 213-236.

⁴ Mt 22,21 ; Mc 12,17 ; Lc 20,25.

⁵ Sur Gélase, voir W. ULLMANN, *Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.

⁶ Pour un exposé historique plus détaillé sur le concile de Chalcédoine, son contexte, ses enjeux et sa réception, l'on peut se reporter à J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, s.l., 1998, chapitres II, III et IV, p. 79-196.

qu'une seule personne, à savoir la personne divine du Fils éternel, le concile de Chalcédoine enseigne l'union, dans cette personne divine, de deux natures, une divine et une humaine. Jésus-Christ est pleinement Dieu et pleinement homme. L'intervention décisive est celle du pape Léon I^{er} – saint Léon le Grand –, représenté au concile par des légats et auteur d'un « tome » adressé au patriarche Flavien de Constantinople, texte dans lequel l'assemblée conciliaire très majoritairement orientale reconnaît la formulation valable et autorisée de la foi de l'Église.

Réuni pour répondre à une interprétation excessive du concile d'Éphèse, celle que proposaient les monophysites – c'est-à-dire les partisans d'une unique nature divine du Christ, dans laquelle la nature humaine aurait été absorbée telle une goutte d'eau dans l'océan –, le concile de Chalcédoine est refusé par un nombre non négligeable d'évêques et de théologiens, qui estiment que son enseignement porte atteinte à l'unité du Christ en affirmant l'existence de deux natures distinctes en lui. La division atteint essentiellement l'Orient.

Au problème doctrinal se superpose l'évolution politique pour le moins contrastée de l'Orient et de l'Occident. Depuis la mort de l'empereur Théodose I^{er} en 395, l'Empire romain est divisé en une partie orientale et une partie occidentale. Si la partie orientale se maintient durant un bon millénaire, jusqu'à la prise de la capitale Constantinople par les Turcs en 1453, la partie occidentale se désagrège progressivement au long du V^e siècle : l'empereur d'Occident perd le contrôle de régions toujours plus vastes, où se constituent des « royaumes barbares », jusqu'à la déposition et à l'exil, en 476, dans l'indifférence générale, du dernier empereur, Romulus Augustus, souvent surnommé par dérision Romulus Augustule, un adolescent dont la légitimité était de toute manière largement contestée. À la fin du V^e siècle, donc, il n'y a plus qu'un seul empereur, *princeps Romanus* selon l'expression de Gélase lui-même⁷ : celui qui réside à Constantinople.

Or le *basileus* – titre grec que l'on peut traduire aussi bien par empereur que par roi – n'est pas un simple laïc comme les autres. L'empereur romain d'Orient, de manière assurément variable selon la période envisagée, le contexte général et la personnalité du souverain, se présente volontiers comme dépositaire d'un double héritage politico-religieux : celui de la royauté davidique, dans l'Ancien Testament, et celui de l'Empire romain établi par Octave Auguste (27 av. J.-C. – 14 ap. J.-C.) et devenu chrétien à la suite des mesures de Constantin (306-337) et de Théodose (379-395)⁸. L'on peut même dire que la référence vétérotestamentaire est plus prégnante que la référence augustéenne et constantinienne, dans la mesure où la jonction entre la royauté davidique et la royauté byzantine s'opère par la médiation du Christ, en qui s'accomplissent les trois fonctions vétérotestamentaires de prêtre, de prophète et de roi. Le roi d'Israël – ou

⁷ A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum*, op. cit., p. 350.

⁸ G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, p. 19-21.

de Juda – sous l’ancienne alliance, l’empereur romain d’Orient sous la nouvelle alliance sont chacun à sa manière des figures du Christ roi. Qui plus est, le *basileus*, venant après le Christ – même si celui-ci est en toute rigueur le seul en qui sont unies les fonctions sacerdotale et royale – est présenté de manière récurrente, en tant que figure du Christ, comme détenteur d’un sacerdoce qui n’ose pas toujours dire son nom, mais qui apparaît notamment dans le cérémonial du couronnement et dans la proximité géographique du palais impérial et de la basilique Sainte-Sophie⁹.

C’est en vertu de cette dimension sacerdotale de leur rôle que les empereurs romains d’Orient s’autorisent à intervenir dans les questions disciplinaires, voire doctrinales qui agitent périodiquement la vie de l’Église. L’on a justement de bons exemples de ces interventions dans le siècle qui suit le concile de Chalcédoine : la rupture dans la communion de foi apparaît aux empereurs comme un vrai danger pour l’unité des populations de l’Empire – celui-ci n’étant jamais compris comme une structure purement politique, au sens « laïc » d’un État moderne, mais comme un élément constitutif de l’économie du salut entre l’Incarnation du Verbe et la Parousie, ou venue glorieuse du Christ à la fin des temps.

Dans la seconde moitié du V^e siècle, les empereurs successifs n’ont pas tous la même position face au concile de Chalcédoine, fort mal accueilli en particulier en Égypte, en Palestine et en Syrie. Après Marcien (450-457) et Léon I^{er} (457-474), l’éphémère usurpateur Basiliskos (475-476) cherche à consolider son pouvoir mal assuré en se conciliant les monophysites. Pour ce faire, il promulgue un édit rejetant l’enseignement de Chalcédoine. Après avoir chassé l’usurpateur, Zénon (476-491) tente d’imposer de nouveau la réception du concile dans toutes les Églises de l’Empire ; mais face à la persistance de l’opposition, l’empereur, conseillé par le patriarche Acace de Constantinople, promulgue en 482 un texte de conciliation doctrinale, rédigé par Acace : l’*Henotikon*, terme que l’on peut traduire par texte ou acte d’union.

Équilibré dans ses formulations doctrinales, l’*Henotikon* est plutôt bien accueilli dans l’ensemble de l’Empire : il permet en particulier de restaurer la pleine communion entre les quatre sièges patriarcaux d’Orient – Constantinople, Antioche, Alexandrie et Jérusalem –, communion que les déchirements entre chalcédoniens et monophysites avaient sérieusement mise à mal. Quelques résistances demeurent toutefois, tant chez les chalcédoniens que chez les monophysites. L’opposition la plus lourde de conséquences est celle des chalcédoniens : une délégation de moines de Constantinople se rend à Rome, auprès du pape Félix III (483-492), pour dénoncer Acace et ses manœuvres jugées dangereuses pour la vérité de la foi. Le pape envoie alors deux légats à Constantinople : ceux-ci, constatant l’orthodoxie du patriarche Acace et l’efficacité de sa politique de remise en ordre dans les autres patriarcats orientaux tentés par le

⁹ *Ibid.*, p. 74-138.

monophysisme, se reconnaissent en pleine communion avec lui et les autres patriarches. De retour à Rome, les légats sont toutefois désavoués par le pape : Félix III excommunie Acace en 484. Le patriarche de Constantinople meurt en 489 : ses successeurs, l'éphémère Fravita et surtout Euphémios, sont très clairement favorables au concile de Chalcédoine, mais le schisme dit « acacien » n'est pas résorbé pour autant car l'empereur Zénon et son successeur Anastase (491-518) maintiennent l'*Henotikon*. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la lettre du pape Gélase, successeur de Félix III¹⁰. L'empereur Anastase maintient tout au long de son règne un texte doctrinal promulgué par son prédécesseur et non par une autorité pontificale, patriarcale ou conciliaire. Telle est la situation qui pose problème à Gélase : est-ce vraiment à l'empereur de régler un problème doctrinal qui se pose dans l'Église et qui met à mal son unité ?

CE QUE DIT GÉLASE : ESQUISSE D'UNE INTERPRÉTATION

L'état de schisme entre le siège de Rome et celui de Constantinople n'empêche aucunement Gélase de s'adresser à l'empereur avec une politesse appuyée, qui tranche avec le ton très direct que son prédécesseur Félix III avait employé dans une lettre adressée à l'empereur Zénon¹¹. L'entrée en matière fort diplomatique de Gélase débouche toutefois sur un petit exposé clair et dense :

Car il y a deux principes de souveraineté par lesquels ce monde est régi, auguste empereur : l'autorité consacrée des pontifes et le pouvoir royal – en quoi la charge confiée aux évêques est d'autant plus lourde qu'ils devront rendre compte au jugement de Dieu pour les rois des hommes eux-mêmes. Tu le sais, fils très clément : bien que par ta dignité, tu présides au genre humain, tu inclines pieusement la tête devant ceux qui président aux choses divines ; c'est d'eux que tu attends ce qui te donne le salut ; en communiant aux sacrements célestes et en veillant à ce qu'ils soient administrés comme il convient, tu sais que tu dois te soumettre à l'ordre du culte plutôt que de le gouverner : aussi, dans ce domaine, tu es suspendu à leur jugement ; ce n'est pas leur volonté qui doit être ramenée à la tienne. Certes, pour tout ce qui est du domaine de l'ordre public, les chefs du culte eux-mêmes, sachant bien que l'empire t'a été conféré par une disposition d'En-Haut, obéissent à tes lois, de sorte que dans les affaires de ce monde, on ne les voie pas s'opposer à tes décisions ni les rejeter. Mais je te le demande : avec quelle disposition d'esprit ne convient-il pas que tu écoutes ceux qui ont été voués à des mystères que l'on doit approcher avec vénération¹² ?

¹⁰ Walter Ullmann affirme vigoureusement le caractère contextuel de la distinction gélasienne : « Il faut particulièrement insister là-dessus : elle ne peut se comprendre qu'à partir du contexte et de l'arrière-plan historiques. » Il voit cependant à l'œuvre, dans ces « coulisses », une « claire évolution intellectuelle antérieure, qui parvient à son terme avec la formulation gélasienne, et qui montre ainsi la voie à la papauté médiévale » (*Gelasius I., op. cit.*, p. 199). La révision proposée par Pierre Toubert, certes corrigée et complétée par Yves Sassier, permet d'envisager avec plus de circonspection la postérité médiévale de la distinction gélasienne.

¹¹ A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum, op. cit.*, p. 222-232.

¹² *Ibid.*, p. 350-351. Traduit par nos soins.

En dépit des difficultés de traduction que pose ce texte, le sens en est clair : le pape Gélase veut justifier son intervention auprès de l'empereur en vertu de l'autorité propre au successeur de Pierre, comme il l'explique déjà quelques lignes plus haut (*qualiscunque sedis apostolicae vicarius*, en tant que vicaire du Siège apostolique). Il se situe ainsi dans la droite ligne du pape Léon I^{er}, le champion du concile de Chalcédoine. Le choix des mots *auctoritas* et *potestas* a fait l'objet de nombreux débats entre historiens. Faut-il y voir deux notions rigoureusement différentes, ou bien au contraire deux synonymes parfaitement interchangeables, employés ici par Gélase pour éviter une pesante répétition ? La solution, quoique hypothétique, se trouve probablement entre ces deux termes de l'alternative.

Comme le rappelle Yves Sassier, la distinction est bien réelle, dans le droit romain, entre *auctoritas* et *potestas*¹³. La personne ou l'institution qui détient l'*auctoritas* a pour ainsi dire, dans la vie institutionnelle de la cité, un caractère fontal : elle est à la source de l'ordre public, elle le garantit, le protège, l'augmente – ce dernier verbe étant étymologiquement lié à *auctoritas*. Il s'agit en somme d'une primauté d'influence, d'un rayonnement de prestige qui suscite un respect quasi sacré. Dans les institutions de la République romaine, c'est essentiellement au Sénat que revient l'*auctoritas*.

La *potestas*, en revanche, est « attachée aux magistratures¹⁴ ». Elle est puissance exécutoire et coercitive. D'après les principes juridiques de la République romaine, un magistrat ne peut guère exercer sa *potestas* sans un avis favorable du Sénat, détenteur de l'*auctoritas*. Il est vrai qu'à l'époque impériale, le *princeps Senatus* (« premier du Sénat », titre officiel de celui que nous appelons habituellement l'empereur) cumule l'*auctoritas* et la *potestas*. L'évolution du régime politique romain ne semble pas toutefois vider de sa substance l'ancienne distinction, comme on peut le voir chez Tacite expliquant les institutions politiques des tribus germaniques¹⁵. La notion d'*auctoritas* continue donc d'incliner, semble-t-il, vers le prestige et l'influence, alors que le concept de *potestas* suggère bien plutôt l'efficacité, au besoin par la contrainte.

Il serait toutefois hâtif d'en déduire que quatre siècles après Tacite, plus de cinq siècles après la fin de la République romaine, le pape Gélase reprend purement et simplement cette distinction. L'apparition et la diffusion du christianisme, la structuration de l'Église comme institution hiérarchique, l'adhésion des empereurs à la foi chrétienne ont évidemment modifié les données du problème.

De l'analyse lexicale d'Yves Sassier, retenons essentiellement la conclusion : à l'époque de Gélase, le terme *auctoritas* s'est « enrichi de tout le contenu de l'activité pastorale des évêques et du pape¹⁶ », activité qui leur est propre dans la mesure où ils

¹³ Y. SASSIER, « *Auctoritas pontificum et potestas regia...* », art. cit., p. 214-216.

¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵ TACITE, *La Germanie*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, XI, 1. L'auteur distingue en effet *auctoritas suadendi* et *potestas jubendi*, que l'on peut traduire par « autorité de persuasion » et « pouvoir d'ordonner ».

¹⁶ Y. SASSIER, « *Auctoritas pontificum et potestas regia...* », art. cit., p. 218.

succèdent aux Apôtres choisis par le Christ lui-même. Ce que nous avons appelé plus haut, dans le contexte de la République romaine, le caractère fontal de l'*auctoritas* permet d'autant plus facilement la reprise ecclésiologique et pastorale de ce concept. En effet, à la tête de l'Église locale, l'évêque est un personnage source : l'eucharistie qu'il préside fonde sacramentellement l'unité de la portion du peuple chrétien qui lui est confiée ; c'est lui qui incorpore à l'Église, par le baptême, les adultes qui se convertissent au Christ ; il ordonne les prêtres et leur confie leur mission ; il règle la discipline de l'Église ; il est le garant (ce qui se dirait en latin *auctor*) de la communion de son Église locale avec les autres Églises.

Toutefois, même si l'application du terme *auctoritas* à l'épiscopat et en particulier au pontificat romain se révèle ainsi pertinente et fondée, la distinction entre *auctoritas* et *potestas* ne saurait être considérée comme absolument claire. Yves Sassier lui-même, plutôt partisan, à la différence de Pierre Toubert¹⁷, d'une vraie distinction entre les deux notions, reconnaît que le mot *potestas* est aussi employé, quoique un peu plus rarement semble-t-il, à propos du Christ, des Apôtres et des pasteurs de l'Église. Comment pourrait-il en être autrement, d'ailleurs ? Dans la Vulgate, Jésus ressuscité ne dit-il pas à ses Apôtres, au moment où il les envoie annoncer l'Évangile aux nations et baptiser : « *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*¹⁸ » ? Dans le vocabulaire chrétien, la *potestas* peut aussi être une notion christologique, ecclésiologique et pastorale.

L'argumentation d'Yves Sassier se révèle toutefois particulièrement convaincante quand il met en rapport la lettre de Gélase à Anastase avec le traité *De anathematis vinculo* du même Gélase¹⁹. Comme la lettre à l'empereur, ce traité s'inscrit dans le contexte du schisme d'Acace : quelle est l'autorité compétente pour délier une personne anathématisée (si l'on reprend en les traduisant les termes du titre latin), autrement dit pour absoudre une personne excommuniée ? En l'occurrence, des mesures de conciliation doctrinale et de pacification ecclésiale prises par l'empereur peuvent-elles remédier à un schisme découlant d'une excommunication prononcée par le pape à l'encontre du patriarche de Constantinople ? Pour Gélase, la réponse est évidemment négative : il ne revient pas à l'empereur de s'ingérer dans le règlement d'un tel problème. S'il est vrai que le vocabulaire du pape se révèle parfois flottant dans cet écrit, l'idée exprimée est tout à fait claire :

Gélase affirme donc très clairement une séparation radicale des deux fonctions et des deux sphères de compétence, en même temps que l'union étroite et la réciprocité de dépendance entre les deux fonctions qui ont besoin l'une de l'autre ; avec certes des inégalités dans la dépendance que marquent bien le choix du verbe indigere (avoir besoin de) appliqué à l'empereur, et celui du verbe

¹⁷ P. TOUBERT, *L'Europe dans sa première croissance*, « La doctrine gélasienne des deux pouvoirs », *art. cit.*, p. 387-391 pour la relativisation de la distinction.

¹⁸ « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Mt 28,17).

¹⁹ Y. SASSIER, « *Auctoritas pontificum et potestas regia...* », *art. cit.*, p. 219-220.

uti (faire usage de, utiliser) appliqué au pontife dont la dépendance n'est qu'une simple dépendance d'usage²⁰.

Certes, Yves Sassier, qui veut ici se démarquer de Pierre Toubert, est sans doute excessif quand il pointe une « séparation radicale des deux fonctions » : une telle affirmation n'est-elle pas contredite par la suite de la phrase, qui souligne « l'union étroite et la réciprocité de dépendance entre les deux fonctions qui ont besoin l'une de l'autre » ? Il n'en demeure pas moins que le recours, avec Yves Sassier, au traité *De anathematis vinculo*, permet d'éclairer l'interprétation de la lettre *Duo quippe*, de lever l'incertitude sur la réalité de la distinction entre les fonctions que la lettre désigne par *auctoritas* et *potestas*, mais aussi de ne pas forcer cette même distinction : leur usage demeure visiblement un peu flou, même si les réalités qu'ils désignent, à savoir la fonction impériale ou royale et la fonction pontificale ou épiscopale, sont bien distinguées elles-mêmes, sans ambiguïté possible.

QUELLE AUTORITE SANS POUVOIR ?

De cette analyse, à peine esquissée, d'une question historique délicate et controversée, que pouvons-nous retenir ?

Le corpus gélasien occupe, en dépit de certaines tentatives de révision historiographique, une place décisive dans l'explicitation doctrinale de la distinction entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir politique. La réalité de cette distinction est indéniable chez Gélase, mais l'on doit aussi constater la relative imprécision du vocabulaire. S'il est vrai qu'au XI^e siècle, comme le montre Pierre Toubert, le pape Grégoire VII reprit cette distinction en citant d'ailleurs de manière sélective le texte de Gélase pour mieux affirmer, dans un contexte de lutte entre le pape et l'empereur du Saint Empire, la supériorité de l'*auctoritas* pontificale sur la *potestas* impériale²¹, Innocent III franchit au début du XIII^e siècle une nouvelle étape en revendiquant hautement la *plenitudo potestatis*²², fondement de la juridiction que le successeur de Pierre, qui se dit désormais vicaire du Christ, entend exercer jusque sur les princes chrétiens.

Bien des siècles ont passé, assurément. Mais la manière même dont les termes *auctoritas* et *potestas* sont employés, sans rigueur absolue, dans l'ecclésiologie et le droit canonique à travers l'histoire, ne nous invite-t-elle pas à ne pas durcir, aujourd'hui non plus, la distinction entre autorité et pouvoir ?

En effet, si nous revenons au contexte évoqué au début de cet article, il ne serait pas juste d'interpréter la « crise des abus » actuelle par le seul biais de l'abus de pouvoir.

²⁰ *Ibid.*, p. 219.

²¹ P. TOUBERT, *L'Europe dans sa première croissance*, « La doctrine gélasienne des deux pouvoirs », *art. cit.*, p. 401-403.

²² Voir J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, vol. 5, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, p. 575-586.

Sans nier cette dimension, l'on doit reconnaître que cette crise procède aussi, et peut-être davantage, d'une grave défaillance dans l'exercice du pouvoir – tout spécialement du pouvoir judiciaire – de la part des autorités ecclésiastiques. Que vaut une autorité sans pouvoir, une autorité qui n'utilise pas, quand la situation le requiert objectivement, le pouvoir que le droit lui reconnaît en matière pénale ? Cette autorité perd sa crédibilité : elle n'a plus d'autorité que le nom.

David GILBERT