

Benoît Schmitz

« LES DEUX TÊTES DE L'AIGLE » : SOUVERAINETÉ ECCLÉSIASTIQUE  
ET SOUVERAINETÉ ÉTATIQUE AU XVI<sup>E</sup> SIÈCLE

Si quelque chose pouvait rendre à l'excommunication un peu de son ancienne force, c'était la vertu de Pie VII [...]. Mais la bulle conservait encore un caractère de faiblesse : Napoléon, compris parmi les spoliateurs de l'Église, n'était pas expressément nommé. Le temps était aux frayeurs ; les timides se réfugièrent en sûreté de conscience dans cette absence d'excommunication nominale. Il fallait combattre à coups de tonnerre ; il fallait rendre foudre pour foudre, puisqu'on n'avait pas pris le parti de se défendre ; il fallait faire cesser le culte, fermer les portes des temples, mettre les églises en interdit, ordonner aux prêtres de ne plus administrer les sacrements. Que le siècle fût propre ou non à cette haute aventure, utile était de la tenter : Grégoire VII n'y eût pas manqué. [...] L'empereur, par l'excommunication complète, se fût trouvé dans des difficultés inextricables [...]. Jamais on n'a joué contre Napoléon toute la partie qu'on pouvait jouer<sup>1</sup>.

Ah ! si ce Pape, qui ne sait pas mieux que les vils accommodements de la politique, avait l'âme des Grégoire ou des Innocent ! que ce serait beau ! Voyez-vous Léon XIII jetant l'Interdit sur les quatre-vingts diocèses de France, un Interdit absolu, *omni appellatione remota*, jusqu'à l'heure où tout ce grand peuple sanglotant demanderait grâce<sup>2</sup>.

- 1 François-René de CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, 1998, t. II, Livre vingtième, chp. 9, p. 439.
- 2 Léon BLOY, *La Femme pauvre. Épisode contemporain*, Paris, 1897, Deuxième partie, chp. VII, p. 271.

L'un des caractères les plus distinctifs de la tradition occidentale sous l'empreinte chrétienne tient au dédoublement du pouvoir, à la coexistence d'un pouvoir temporel et d'un pouvoir spirituel, à la distinction d'un pouvoir étatique et d'un pouvoir ecclésiastique. Entre ces *twin powers*<sup>1</sup>, il put y avoir querelle ou concorde, séparation ou interpénétration; la démarcation put varier; mais l'essentiel tint à la permanence de ce dualisme<sup>2</sup>: même lorsque l'Église tendait à se faire État ou que l'État tendait à se faire Église, le pouvoir restait pensé selon cette *summa divisio*. L'Église et l'État ne se confondaient jamais entièrement. Leurs prétentions se limitaient réciproquement. L'interrogation sur la légitimité du pouvoir prenait appui sur la dualité des ordres, l'obéissance au commandement de l'un ou l'autre pouvoir n'étant due que tant qu'il demeurait dans sa sphère. Dans une telle configuration, était mise « en échec [la] prétention [du souverain] à accaparer la toute-puissance spirituelle. Cette voie lui [était] barrée tout autant que l'[était] pour le pape celle de la toute-puissance dans le temporel<sup>3</sup> ».

## I. ÉGLISE ET POUVOIR

Sans avoir complètement disparu, cette conception du pouvoir est aujourd'hui beaucoup moins prégnante car elle a été minée par une double critique. La première est celle de la philosophie politique moderne. De Machiavel à Rousseau, en passant par Spinoza et Hobbes, l'Église fut accusée d'avoir semé le désordre en brisant la nécessaire unité du pouvoir et d'avoir plongé les hommes dans les affres d'une double allégeance: à la fois sujets de l'État et fidèles de l'Église, ils sont en effet voués, en cas de conflit entre les deux institutions, à désobéir à l'un en obéissant à l'autre ou à obéir à l'un en désobéissant à l'autre. Comme l'écrit Rousseau, « de tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de

- 1 Selon la formule de Thomas MOLNAR: *Twin Powers: Politics and the Sacred*, Grand Rapids (Michigan), 1988.
- 2 Sur ce dualisme chrétien, voir l'œuvre de l'historien italien Paolo Prodi. En français, on peut se reporter à: Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne: cinquante ans de recherches*, Paris, 2006. La plupart de ses monographies et de ses recueils d'articles ont été publiés à Bologne, chez Il Mulino.
- 3 Claude LEFORT, *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, 1999, p. 191.

l'aigle et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué »<sup>1</sup>. L'autre critique vise non pas la concurrence et le conflit entre les deux pouvoirs, mais leur collusion. Elle voit dans « l'union du trône et de l'autel » une occasion de dévoilement tant pour l'État, qui se sert de l'Église, que pour l'Église, qui se sert de l'État. Au nom de la fidélité à l'Évangile et d'un christianisme purifié des scories de l'histoire, elle accueille donc favorablement « la fin de l'ère constantinienne » et appelle à un *aggiornamento* : l'Église ne doit plus se penser comme pouvoir, mais se situer aux antipodes de la *Machtkirche*, qui appartient à un âge révolu<sup>2</sup>.

Abordée par l'un ou l'autre de ses deux versants, la critique aboutit au même point : l'Église ne doit plus être un pouvoir. Alors, selon Pierre Manent, « elle cesse de se présenter comme le gouvernement le plus nécessaire et le plus salutaire [...] ; elle se fait simplement le critique de tous les gouvernements, y compris de ce que fut au long des siècles le gouvernement de l'Église ; elle se fait “belle âme” collective, se présentant aux hommes comme “porteuse d'idéaux et de valeurs” »<sup>3</sup>. La mue est alors considérable : « Alors qu'on arrache violemment la religion de son inscription politique, on s'apprête à l'embrasser dans son nouvel état, qui n'est ni de la terre ni du ciel, état gazeux, état de l'“idéal” »<sup>4</sup>. Le pouvoir spirituel de l'Église devient ainsi un oxymore : l'idéal, le spirituel pur, c'est avant tout un christianisme évidé de toute prétention au pouvoir. Philippe Muray a noté que « la vaporisation du pape, sa transformation en pur esprit par implosion du Vatican en chaleur et lumière est un vieux rêve qui passe [...] par la Réforme et les récriminations luthériennes contre les abus du Saint-Siège, mais qui s'épanouit enfin sans complexes au xix<sup>e</sup> siècle », en particulier chez Hugo et chez Zola<sup>5</sup>.

- 1 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social ; ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762, livre IV, chp. VIII, p. 340.
- 2 Marie-Dominique CHENU (O. P.), « La fin de l'ère constantinienne », dans *Un concile pour notre temps. Journées d'études des Informations catholiques internationales*, Paris, 1961, p. 59-87. Sur l'histoire du concept de « fin de l'ère constantinienne », voir Gianmaria ZAMAGNI, *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologne, 2012.
- 3 Pierre MANENT, « Christianisme et démocratie. Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne » [1993], dans Id., *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, Paris, 2007, p. 435-464, à la p. 462.
- 4 Id., « Sur la notion de sécularisation » [1987-1989], dans *ibid.*, p. 423-434, à la p. 429.
- 5 Philippe MURAY, « Les Trois Villes (Zola) » [1997], dans Id., *Essais*, Paris, 2010, p. 574-607.

Par-delà le goût de la provocation et la possible injustice des jugements portés sur Pie VII<sup>1</sup> et Léon XIII, les textes de Chateaubriand et Bloy cités en exergue ont le mérite de faire entendre un autre son de cloche. Leur plaidoyer en faveur du recours aux armes spirituelles (l'excommunication et l'interdit) rappelle que l'Église est investie d'un pouvoir propre, qui, pour être de nature spirituelle, n'en comporte pas moins des effets politiques. Cette prérogative se fonde sur la Parole de Dieu, mais elle se développe dans l'histoire, selon un mouvement non linéaire de flux et de reflux. En une époque qu'ils pensaient de basses eaux, Chateaubriand et Bloy se tournaient vers un temps de hautes eaux, le Moyen Âge central, de Grégoire VII à Boniface VIII. La lutte menée alors par les papes a contribué à forger le dualisme entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel<sup>2</sup>. Mais le xvi<sup>e</sup> siècle fut un autre moment crucial pour faire éclore, à côté et au-dessus des souverainetés politiques des États modernes, la souveraineté spirituelle de la papauté moderne. Tentant de cerner les traits de cette « monarchie spirituelle romaine », Alphonse Dupront a fort lucidement remarqué :

La papauté, secouée par la crise de la Réforme, a, se ressaisissant à partir de la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, défini avec une sûreté peut-être charismatique le système d'autorité le plus singulier pour l'époque, étrangement composite, mais qui seul a pu, à travers divisions et variations, garder manifeste la figure physique de l'unité. Continuité de Pierre sans doute, sur qui la promesse d'éternité, mais aussi extraordinaire génie historique d'une mutation, toute tradition sauve [...]. Avec juste ce qu'il faut de domination territoriale pour qu'État de l'Église il y ait, dans une péninsule italienne tenaillée d'« hispanisation », ce qui lui donne l'indispensable assiette de puissance temporelle, la papauté moderne s'est faite inlassablement puissance spirituelle indépendante, enfin libérée de toute mémoire dyarchique de l'ancienne Chrétienté. Monarchie élective selon le siècle, et à pontificats souvent souhaités très

- 1 En 1874, dans sa *Lettre au duc de Norfolk*, Newman souligna de son côté l'efficacité de l'excommunication fulminée par Pie VII en rappelant qu'elle fut suivie par la retraite de Russie : « Le Moyen Âge a considéré comme un miracle éclatant que Grégoire VII ait pu amener l'empereur d'Allemagne Henri IV à venir, tremblant de froid dans la neige, implorer pénitence à Canossa. Mais Napoléon aussi a fait sa pénitence de neige et, bien mieux, c'est la Providence qui est intervenue directement pour la lui imposer ». John-Henry NEWMAN, *Lettre au duc de Norfolk (1874) et Correspondance relative à l'infailibilité (1865-1875)*, Paris, 1970, p. 187.
- 2 Voir notamment : Harold J. BERMAN, *Droit et révolution*, Aix-en-Provence, 2002 (1<sup>re</sup> éd. américaine, 1983) ; Stefan WEINFURTER, *Canossa. Die Entzauberung der Welt*, Munich, 2007.

courts, elle a, par une double politique de concentration et d'élargissement au monde, constitué le règne étonnant d'une autorité sans territorialité<sup>1</sup>.

## II. JANUS BIFRONS : L'OSMOSE ENTRE LE POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE ET LE POUVOIR ÉTATIQUE PENDANT LA RENAISSANCE

Au tournant des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, rien n'annonçait pourtant l'établissement sur deux plans distincts du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir politique. Si le cadre unitaire de l'ancienne Chrétienté, avec son dédoublement interne des fonctions spirituelle et temporelle, était déjà caduc, la dynamique de fond consistait alors en la fusion des pouvoirs. D'un côté, les États modernes en construction tendaient à inclure certaines prérogatives ecclésiastiques, avec le plus souvent l'accord de Rome (le cas espagnol est éclairant : à partir de 1478, l'Inquisition s'y développa comme un organe de la monarchie ; en 1508, le patronat sur les territoires américains fut octroyé à la Couronne de Castille). De l'autre, la papauté privilégia la construction d'une principauté territoriale en Italie centrale et devint, comme l'a montré Paolo Prodi, un des prototypes de l'État moderne, dans la mesure où la suprématie spirituelle et la souveraineté temporelle s'y confondaient<sup>2</sup>. L'usage des armes spirituelles par les pontifes romains reflétait cette osmose entre pouvoir étatique et pouvoir ecclésiastique. Les célèbres bulles de 1493 par lesquelles Alexandre VI concéda à la Castille un monopole du droit de conquête sur l'Amérique assortissaient ce monopole d'excommunications *latae sententiae* visant ceux qui s'aviseraient de le violer. Par ailleurs, lorsque la papauté s'alliait à d'autres États dans le cadre d'une ligue, elle ne s'engageait pas seulement à apporter une contribution militaire et financière comme les autres puissances, mais aussi à frapper des censures et des peines ecclésiastiques les ennemis de la ligue. Au début des années 1510, le conflit entre Louis XII et Jules II conduisit le pape à recourir aux armes spirituelles contre les alliés du roi de France : un interdit fut jeté sur la République de Florence, une excommunication et une déposition furent fulminées contre le roi et la reine de Navarre.

- 1 Alphonse DUPRONT, « Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne » [1970], dans Id., *Genèse des Temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, éd. Dominique Julia et Philippe Boutry, Paris, 2001, p. 147-172, à la p. 171.
- 2 PAOLO PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, 2006 (1<sup>re</sup> éd. 1982).

Un tel usage du pouvoir ecclésiastique ouvrait la voie à son instrumentalisation par les États. Les bulles alexandrines étaient un moyen pour l'Espagne d'écarter les autres princes chrétiens de l'expansion outre-Atlantique. Les mesures prises contre le roi et la reine de Navarre servirent à légitimer *a posteriori* la conquête de la Navarre par Ferdinand d'Aragon. Il serait toutefois réducteur d'interpréter cette situation comme le résultat d'un oubli par les papes de leur mission spirituelle. Lorsque Alexandre VI s'efforçait de mettre l'expansion castillane en Amérique à l'abri de la concurrence des autres États européens, c'était en échange de la prise en charge par les Rois catholiques de l'évangélisation du Nouveau Monde. Quand Jules II recourait aux armes spirituelles, c'était face à des puissances qui avaient elles-mêmes porté la lutte sur le terrain ecclésiastique en soutenant le concile schismatique de Pise. Les souverains pontifes ne perdaient pas de vue les fins propres au pouvoir de l'Église ; mais ils considéraient que, dans un monde où les États étaient en plein essor, la papauté ne pouvait restaurer son autorité universelle qu'en unissant étroitement le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir étatique au sein de l'État pontifical. La construction d'une principauté territoriale était vue comme une priorité dans la mesure où elle devait garantir l'indépendance du Saint-Siège. Une telle formule avait toutefois l'inconvénient d'enchaîner le pouvoir spirituel dans le pouvoir temporel. Plongés dans les luttes politiques, les papes y perdaient leur réputation d'impartialité et leur rôle de « père commun ». Leur pouvoir surnaturel était rabattu sur un plan tout séculier. Les armes spirituelles et les armes temporelles étaient si imbriquées que l'originalité même de la puissance ecclésiastique s'en trouvait obscurcie. Deux camaldules réformateurs, Giustiniani et Quirini, le dirent sans ambages à Léon X dans le mémoire de réforme qu'ils lui adressèrent en 1513, au début de son pontificat : « le Seigneur a dit : non pas sauvegarde les droits ecclésiastiques, non pas revendique les cités, non pas accumule les richesses, mais pais les brebis, pais mes agneaux [Jn 21, 15-17] ; d'ailleurs sauvegarder les droits de la véritable Église, c'est veiller au salut des âmes par tous les moyens. En effet, qu'est-ce que l'Église si ce n'est l'assemblée des âmes ? Quels sont les droits et les biens de cette Église, si ce n'est une foi droite, de bonnes mœurs et le salut éternel lui-même promis à tous<sup>1</sup> ? ».

1 Sur le *Libellus ad Leonem X* de Giustiniani et Quirini, je me permets de renvoyer à : Benoît SCHMITZ, « Un office spirituel. Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de réforme autour du concile de Latran V », *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 121/1 (2009), p. 219-259, citation p. 242.

### III. POUVOIR SPIRITUEL ET POUVOIR POLITIQUE DURANT LA CONTRE-RÉFORME

À partir des années 1520 et 1530, un nouveau modèle émergea et tendit à s'imposer dans les décennies suivantes. Un tournant fut pris quant à l'usage des armes spirituelles : leur instrumentalisation au profit d'intérêts temporels tendit à s'effacer à mesure qu'elles s'affirmèrent comme la prérogative exclusive d'une souveraineté spirituelle transcendant tout pouvoir terrestre. La Réforme protestante fut un puissant aiguillon. Luther attaqua en effet la conception romaine du pouvoir des clefs. À ses yeux, les clefs du royaume des cieux promises par le Christ à Pierre et les actes de lier et délier (*Mt 16, 19*) ne désignaient pas un pouvoir spirituel, mais la prédication de l'Évangile. Dès lors, pour ce qu'elle avait de pouvoir, la papauté était une institution temporelle ; mais, pour ce qu'elle avait de spirituel, elle n'était pas un pouvoir. Les théologiens fidèles à Rome répliquèrent, en se fondant sur la Parole de Dieu, que le Christ avait concédé à Pierre la *plenitudo potestatis*, c'est-à-dire le pouvoir plénier : en vertu de ce pouvoir suprême, le pape pouvait faire tout ce qui devait être fait pour conduire les hommes au salut<sup>1</sup>. L'office pastoral incluait le pouvoir de commander et de régir. Si le pouvoir ecclésiastique était d'une autre nature que le pouvoir politique, le premier n'en était pas moins, dans son ordre, un pouvoir de gouvernement analogue au second. Au nom de sa suprématie spirituelle, la papauté pouvait exercer un pouvoir coactif sur les États en vue du bien des âmes et prononcer l'excommunication et la déposition des princes. La Réforme protestante obligea ainsi le Saint-Siège à mieux distinguer le pouvoir de l'Église de la souveraineté territoriale. Elle fournit aussi l'occasion de mettre en pratique cette doctrine du pouvoir. La propagation de l'hérésie dans le Saint-Empire s'était faite sous la protection de certains princes, à commencer par l'Électeur de Saxe, Frédéric le Sage. Au cours de l'hiver 1523-1524, le grand humaniste et ancien nonce en Allemagne Jérôme Aléandre adressa à Clément VII un mémoire où il invitait le pape à user des armes spirituelles contre Frédéric le Sage puisque la mansuétude que Rome avait jusque-là manifestée à

1 Voir notamment : CAJETAN (Thomas de Vio), *De divina institutione pontificatus Romani pontificis*, éd. Friedrich Lauchert, Münster-en-Westphalie, 1925, trad. fr. par l'abbé Jean-Michel Gleize, *Le successeur de Pierre. L'institution divine du souverain pontificat de l'évêque de Rome*, Versailles, 2004.

son endroit n'avait fait que l'enhardir à persévérer comme fauteur d'hérétiques<sup>1</sup>. Pourtant, Clément VII ne prononça pas d'excommunication contre le prince saxon et ne transféra pas la dignité électoral à un autre prince. Surestimant le pouvoir dont disposait l'empereur dans le Saint-Empire, il espérait obtenir de Charles Quint la déposition de l'Électeur de Saxe.

Ce fut au cours des années 1530, à l'occasion du divorce d'Henri VIII et du schisme anglican, que le recours aux armes spirituelles contre les rois hérétiques et schismatiques fit du pape le juge de la légitimité politique. Jusqu'aux années 1590, une série d'excommunications et de dépositions frappèrent les souverains anglais et français, Henri VIII en 1535-1538, Élisabeth I<sup>ère</sup> en 1570, Henri de Bourbon (le futur Henri IV, alors roi de Navarre et héritier présomptif du trône de France) en 1585 et Henri III en 1589. Paul III, saint Pie V et Sixte Quint affirmèrent ainsi la nature spirituelle de la suprématie pontificale tout en cherchant à lui donner des effets politiques. Face à des rois qui étaient passés à l'hérésie ou avaient pactisé avec les hérétiques, les papes usaient du pouvoir des clefs, en déliant les sujets de leur devoir d'obéissance. Ils dénouaient donc le lien d'allégeance constitutif de souverainetés réclamant un pouvoir de commandement exclusif sur le territoire où elles s'exerçaient. S'ils posaient, en toute indépendance par rapport aux pressions et aux intérêts des puissances tierces (par exemple, l'Espagne pendant les guerres de Religion françaises), un acte essentiellement spirituel, ils tentaient de le doter d'une efficacité politique. Le moment de publication de la sentence était choisi avec prudence, de manière à favoriser son exécution par une révolte des sujets ou par l'intervention d'un prince catholique. Le pouvoir ecclésiastique opérait ainsi à l'intersection de deux plans restant distincts. Le spirituel et le temporel n'étaient ni confondus ni dissociés : si la sentence pontificale avait toujours son efficacité spirituelle, elle ne comportait pas nécessairement l'effet politique souhaité (la déposition effective du souverain ou sa venue à résipiscence). Cet usage de la *plenitudo potestatis* définissait un modèle bien différent de celui qui avait prévalu sous Alexandre VI et Jules II. Seul Paul IV tenta, lors de sa guerre contre le royaume de Naples en 1556-1557, de renouer avec la conception qui faisait de l'État ecclésiastique et du souverain pontificat les deux faces d'un même pouvoir. À ses yeux, les deux

1 Jérôme ALÉANDRE, *Consilium super re lutherana*, dans *Beiträge zur politischen, kirchlichen und cultur-geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, III, éd. Ignaz von Döllinger, Vienne, 1882, p. 243-284.



entités étaient parfaitement substituables l'une à l'autre et il existait une convertibilité immédiate entre les armes spirituelles (Paul IV prépara l'excommunication de Philippe II, avant de devoir y renoncer) et les armes temporelles (la guerre des troupes du Saint-Siège contre celles du duc d'Albe). Mais le résultat fut un échec cinglant et cela ne fit que conforter le modèle qui articulait, sans les confondre, la souveraineté spirituelle et les souverainetés temporelles.

Ce modèle fut consacré par la doctrine du pouvoir indirect énoncée par Bellarmin dans ses cours au Collège romain de la seconde moitié des années 1570 et dans sa controverse *De summo pontifice*, publiée pour la première fois en 1586<sup>1</sup>. Le pape était à la fois « prince politique » (chef de l'État pontifical) et « prince ecclésiastique » (souverain pontife de l'Église universelle), mais ces deux charges étaient distinctes et pouvaient être dissociées. La principauté temporelle était semblable à tous les autres États territoriaux; elle ne donnait au pape aucune prééminence sur les autres princes; elle était un moyen, au service de l'indépendance de la papauté. Le souverain pontificat ne conférait quant à lui aucune juridiction temporelle directe; le pape n'était pas *dominus mundi*, comme certains canonistes et théologiens l'avaient pensé; mais il détenait un pouvoir plénier sur le temporel *in ordine ad bonum spirituale*. À raison du salut des âmes – c'est-à-dire de la fin à laquelle était ordonné le pouvoir des clefs –, il avait donc un pouvoir indirect sur les puissances politiques. En 1651, dans le *Léviathan*, ce fut à ce dualisme que s'attaqua Hobbes en s'efforçant de réfuter Bellarmin<sup>2</sup>. Pour le philosophe anglais, l'office pastoral n'était qu'une charge d'enseignement et de prédication; il ne comportait aucun pouvoir souverain, doté de la faculté de commander et de contraindre. Prétendre, comme le faisaient la papauté et son champion Bellarmin, qu'il existait deux souverainetés, l'une dans l'ordre temporel, l'autre dans l'ordre spirituel, revenait à diviser dangereusement le pouvoir et à vouer les hommes aux conflits d'une double allégeance.

- 1 Saint Robert BELLARMIN, *Disputationes [...] de controversiis christiana fidei, adversus hujus temporis hereticos...*, Ingolstadt, 1588, t. I, Prima pars, *Tertia controversia generalis, De summo pontifice...*, livre V, col. 1058-1087.
- 2 Thomas HOBBS, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. et éd. François Tricaud, Paris, 1999 (1971), Troisième partie, « De la République chrétienne », chp. XLII, « Du Pouvoir ecclésiastique », p. 517-604.

#### IV. POUVOIR PONTIFICAL ET SOUVERAINETÉ TEMPORELLE : ACCORDS ET DÉSACCORDS

Le problème du pouvoir place ainsi face à une alternative, parfaitement énoncée par le cardinal Ratzinger dans un article de 1978 : « ou bien [...] on attribue à l'État le pouvoir séculier unique et tout-puissant, ou bien, selon la solution romaine, on érige la papauté en vis-à-vis, à la fois impuissant et puissant, du pouvoir séculier »<sup>1</sup>. Le pouvoir pontifical est alors un signe de contradiction, « une opposition explicite au pouvoir du monde comme pouvoir unique »<sup>2</sup>. Cela revient-il à placer un germe de division et de guerre au sein de la cité et à miner la souveraineté, comme l'a soutenu la philosophie politique moderne ? Un défenseur de la souveraineté aussi intransigeant que Joseph de Maistre a vu dans l'exercice par les papes de leur suprématie spirituelle le meilleur des freins à la souveraineté<sup>3</sup>. Celle-ci est à la fois illimitée et limitée : illimitée tant qu'elle s'exerce dans son cercle de légitimité ; limitée en ce qu'elle doit être maintenue dans ses bornes. Or, contrairement aux révoltes et aux révolutions, les dépositions prononcées par les souverains pontifes ont l'avantage de maintenir intacte la souveraineté : « Les papes ont lutté quelquefois avec des souverains, jamais avec la souveraineté. L'acte même par lequel ils déliaient les sujets du serment de fidélité, déclarait la souveraineté inviolable »<sup>4</sup>. Vu de Rome, le conflit des deux pouvoirs n'avait rien d'inexpiable. Le but de la lutte était de parvenir à une nouvelle concorde entre l'Église et l'État, et non à la substitution de l'une à l'autre. L'excommunication était une peine médicinale. Lorsqu'elle était suivie d'une réconciliation et d'une absolution, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel en bénéficiaient également. Nul ne l'a mieux dit qu'Agostino Valier, cardinal humaniste, évêque de Vérone et disciple de saint Philippe Neri, à propos de l'absolution d'Henri IV à Rome le 17 septembre 1595 par le pape Clément VIII :

Les hommes pieux et prudents jugent que rien de tel n'a jamais été vu à Rome, que nul jour plus mémorable n'a resplendi à Rome, que celui où l'autorité du

1 Joseph RATZINGER, « La primauté du pape et l'unité du peuple de Dieu » [1978], *Église, Ecuménisme et Politique*, Paris, 1987, p. 59.

2 *Ibid.*, p. 64.

3 Joseph de MAISTRE, *Du Pape* [1819], éd. Jacques Lovie et Joannès Chetail, Genève, 1966, Livre second, « Du pape dans son rapport avec les souverainetés temporelles », p. 129-219.

4 *Ibid.*, p. 140.

pontife romain a brillé avec éclat et semble avoir été, en ces temps-ci, grandement affermie puisqu'elle a donné un roi à un immense royaume et qu'elle a supprimé les occasions de très nombreuses divisions et des guerres civiles. [...] Lorsque le Christ a retiré sa présence corporelle de cette vallée de larmes, il a laissé sur terre son vicaire, qui régit cette Église militante avec son aide, qui, bien qu'il soit inférieur aux anges puisqu'il est mortel, leur est cependant supérieur par l'autorité, puisqu'il peut, ce que l'ange ne peut pas : il a les clefs du ciel, la plénitude du pouvoir ecclésiastique, il est le suprême et universel pasteur des brebis et des agneaux, il a la clef de David, ce qu'il ferme, nul ne l'ouvre [Is. 22, 22 ; Ap. 3, 7], lui seul concède des indulgences plénières, il est constitué par Dieu sur toute la famille. [...] Il est couronné par la gloire et l'honneur de l'autorité suprême : il n'en est pas ni n'en peut être imaginé de plus excellente sur terre. Qu'y a-t-il en effet de plus excellent que de donner des évêques aux Églises, que de gouverner toute la République chrétienne avec une charité paternelle, que de concéder la faculté d'élire les empereurs, que de changer, enlever et restituer les royaumes, et, lorsqu'il le juge utile pour le monde chrétien, que de fermer et d'ouvrir les portes du ciel ? [...] Toujours, nous nommerons jour mémorable le 17 septembre de cette année, où la gloire dont Clément, vicaire du Christ, est couronné, et son pouvoir suprême sont apparus avec le plus grand éclat<sup>1</sup>.

*Benoît Schmitz : ancien élève de l'École Normale Supérieure (Ulm), agrégé et docteur en histoire, ancien membre de l'École française de Rome, professeur de classes préparatoires au lycée Fustel de Coulanges à Strasbourg.*

<sup>1</sup> Agostino VALIER, *De Memorabili die XVII septembris 1595. Ad Federicum Cardinalem Borromaeum archiepiscopum mediolanensem*, dans Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese, Ser. II, n° 453, fol. 15r-18r.