

Égalité et pouvoir dans les *Morales* de Grégoire le Grand*

Dans l'historiographie des idées politiques, Grégoire le Grand passe généralement pour l'inventeur de la royauté chrétienne de droit divin ou, en tout cas, de la sacralisation du pouvoir civil. Par ailleurs, l'imprégnation augustinienne de sa pensée est tout aussi largement reconnue¹. Mais il est un thème qui importe au pape Grégoire, bien plus qu'à saint Augustin : l'égalité entre les hommes. Dans l'étude qui va suivre, nous nous demanderons si la sacralisation du pouvoir terrestre est compatible, chez Grégoire le Grand, avec une perspective augustinienne et avec l'insistance sur le thème de l'égalité, ou

* Le présent travail représente l'aboutissement du mémoire de fin d'études de la Licence spéciale en Histoire de Byzance et du Haut Moyen Age Occidental, dont l'enseignement est dispensé à l'Université Libre de Bruxelles. Puissent son promoteur, Monsieur le Professeur J.-M. Sansterre, ainsi que ses diligents lecteurs, Messieurs les Professeurs H. Savon et A. Dierkens, trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

1. Voir E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihren Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung, I, Die Zeitanschauungen*, Tübingen, 1918 (cité BERNHEIM), p. 52-53 ; A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West, I, The Second Century to the Ninth*, 3^e éd., Edinburgh-London, 1930, (cité CARLYLE), p. 126-127, 130, 152 ; C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977 (*Études Augustiniennes*), p. 18-19 (cité DAGENS) ; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 243), p. 464 (cité REYDELLET) ; R. A. MARKUS, «The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great», *The Journal of Theological Studies* 36 (1), 1985, p. 84-96 (cité MARKUS, *Sacred and Secular*), p. 85-86, et ID., «The Latin Fathers», *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, éd. J. H. BURNS, Cambridge, 1988, p. 92-122 (cité MARKUS, *Latin Fathers*), p. 120-121 ; G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1986 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, 4^e série), cité EVANS, p. 7.

s'il ne faut pas donner une autre interprétation des positions de Grégoire le Grand sur l'égalité et le pouvoir.

Pour ce faire, nous commencerons par passer en revue quelques unes des principales interprétations modernes de l'œuvre de Grégoire le Grand et de ses rapports avec celle de saint Augustin. Nous comparerons ensuite deux textes cruciaux de saint Augustin et de Grégoire le Grand pour en dégager similitudes et différences. Enfin, nous dresserons un tableau des positions de Grégoire le Grand sur le pouvoir et l'égalité dans les *Morales sur Job*. Nous nous limiterons à cette œuvre parce qu'elle présente les développements théoriques les plus étendus de notre auteur. Elle est donc la mieux à même de nous renseigner sur ses positions fondamentales, indépendamment des circonstances².

Dans son ouvrage fondateur sur les conceptions politiques médiévales, E. Bernheim voit en Grégoire le Grand un augustinien, si bien imprégné de la pensée de son maître à penser qu'il est capable d'en reformuler les positions fondamentales³. Comme il reconnaît la possibilité d'une action politique juste chez saint Augustin, la sacralisation du pouvoir temporel ne peut, selon lui, faire de difficulté pour Grégoire le Grand, même dans une tradition augustinienne⁴.

2. Présentations d'ensemble de la pensée de saint Grégoire le Grand : outre Evans et Dagens (voir n. 1), R. GILLET, introduction à GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, livres I-II, trad. A. DE GAUDEMARIS, Paris, 1952 (*Sources chrétiennes* 32), cité GILLET, *Introduction*; ID., «Grégoire I^{er} le Grand», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 21, 1986, col. 1387-1420 (cité GILLET, *Grégoire*) ; le Colloque du CNRS : *Grégoire le Grand*. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982, éd. J. FONTAINE, R. GILLET, S. PELLISTRANDI, Paris, 1986 (cité *Colloque de Chantilly*) ; C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988 (*Transformation of the Classical Heritage* 14), cité : STRAW, *Gregory the Great*, pour notre propos, il est indispensable de recourir aussi à Y. M.-J. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris, 1968 (cité CONGAR). Les textes des *Morales* et de la *Cité de Dieu* sont cités respectivement dans GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, éd. M. ADRIAEN, 3 vol., Turnhout, 1979-1985 (CCSL 143-143A-143B), cité *Mor.*, et dans SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. B. DOMBART-A. KALB, introd. et notes G. BARDY, trad. G. COMBÈS, 5 vol., 1959-1960 (*Bibliothèque augustinienne*, 5^e série, 33-37), cité *Civ.*; pour la *Cité de Dieu*, les deux derniers chiffres renvoient aux pages de l'édition Dombart-Kalb et le chiffre 2 en exposant indique le deuxième volume de l'édition. Nous utilisons l'abréviation CCSL pour *Corpus Christianorum. Series Latina*. Le relevé des passages intéressant notre sujet dans les *Morales* a été grandement facilité par les remarquables concordances établies par le CETEDOC (Centre de Traitement Électronique des Documents, Collège Érasme, à Louvain-la-Neuve), dont je remercie les membres pour leur aimable accueil.

3. BERNHEIM, p. 52-56, not. p. 54 : «... daß er ... die Augustinischen Gedanken in durchaus selbständiger Form wiedergibt ...» ; p. 55 : «Aber bei alledem kann es niemand, der Gregors Schriften mit wirklicher Kenntniss der Augustinischen Gedanken und Ausdrücke liest, entgehen, wie völlig er in diesen lebt und sich bewegt».

4. BERNHEIM, p. 34-36, 41, 48-49, distingue entre la justice absolue, divine, et la vraie justice, atteignable sur terre, y compris par un souverain.

Pour A. J. Carlyle, puisque dans la perspective augustinienne (et paulinienne) tout pouvoir vient de Dieu, le gouvernant est le représentant de Dieu sur terre. Selon le même auteur, Grégoire le Grand pose les bases de la souveraineté de droit divin : le gouvernant doit être obéi en toute circonstance; s'il est bon, il est la récompense de la bonté du peuple ; s'il est mauvais, il est la punition de la méchanceté du peuple. L'ordre civil est donc sacralisé et, du même coup, la fonction de gouvernant, bon ou mauvais⁵.

De son côté, H. X. Arquillière tente de démontrer la permanence d'une tradition augustinienne durant le haut Moyen âge, jusqu'à Grégoire VII inclus, qui tendrait "à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel", le droit de l'État dans celui de l'Église : c'est ce qu'il appelle l'«augustinisme politique». La finalité de l'action du souverain devient alors la justification de ses sujets⁶. Par ailleurs, comme il admet que, pour Augustin, il existait un droit naturel de l'État, du fait que la sociabilité humaine naturelle implique commandement et obéissance, l'autorité de l'homme sur l'homme est naturelle. Elle est accordée aux bons comme aux méchants par la Providence divine et motive l'obéissance absolue qui lui est due, hormis les contraintes qui seraient contraires aux préceptes divins⁷. Enfin, dans la tradition paulinienne et patristique, se développe une "conception ministérielle du pouvoir séculier", où celui-ci aurait pour fonction d'assurer la tranquillité de l'Église par le maintien de la paix et de l'ordre publics⁸. Les trois traditions se rejoindraient et progresseraient chez Grégoire le Grand : la conception ministérielle se muerait en protection active de l'Église ; le pouvoir civil tendrait à assurer le salut des âmes. De plus, dans cette perspective, saint Grégoire verrait dans les rois mérovingiens les représentants de Dieu sur terre dont la principale raison d'être serait religieuse⁹.

Plus récemment, M. Reydellet a davantage encore insisté sur la mission religieuse du pouvoir royal et sur sa sacralisation chez Grégoire le Grand¹⁰, alors qu'Arquillière avait privilégié l'intervention ecclésiastique dans les affaires civiles. Cependant, le pouvoir du roi, même sacralisé, n'est pas absolu, sa finalité correspond aux préceptes chrétiens, que les saints hommes, évêques ou moines, ont pour fonction de rappeler au souverain, car le pouvoir a ses

5. Voir le chapitre intitulé "The sacred authority of the ruler", CARLYLE, p. 147-160 ; sur Grégoire p. 153 : «...we have here the doctrine of the sanctity and Divine authority of the ruler» ; «In Gregory the Great, then, we find this theory of the sacred character of government so developed as to make the ruler in all his actions the representative of God, not merely the representative of God as embodying the sacred ends for which the government of society exists».

6. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, Paris, 2^e éd., 1955 (*L'Église et l'État au moyen-âge* 2), cité ARQUILLIÈRE, p. 22-23, 54 et 93-94.

7. ID., p. 57-58, 69, 117-118.

8. ID., p. 93-94.

9. ID., p. 121-141, not. p. 123-124, 130, 141.

10. REYDELLET, p. 467-468, 495-503.

dangers : la passion de dominer et l'orgueil¹¹. En outre, l'égalité entre les hommes serait permanente pour Grégoire, contrairement à Augustin, pour qui elle serait repoussée au temps antérieur à la chute. Le puissant doit donc "mériter son pouvoir par sa supériorité morale", car le pouvoir est attribué selon les mérites¹².

Enfin, R. A. Markus insiste sur le fait que, entre saint Augustin et Grégoire le Grand, l'espace "séculier", où se rencontraient la sphère profane (païenne) et la sphère chrétienne, a disparu¹³, ce qui tend à faciliter l'incorporation du civil dans l'ecclésiastique¹⁴. Il est d'accord avec Reydellet sur la distribution du pouvoir en fonction des mérites, sur l'appel aux souverains à justifier leur rang par la vertu¹⁵ et sur l'autorité conçue en termes de service¹⁶. Mais Markus reste plus prudent que Reydellet sur la sacralisation de la royauté.

Après ce rapide survol, les enjeux de la question posée en commençant se précisent. Grégoire le Grand est-il bien dans la ligne de saint Augustin ? La position augustinienne consiste-t-elle à accorder le pouvoir selon les mérites, du souverain ou du peuple, et à mettre le juste au pouvoir ? La sacralisation du pouvoir civil est-elle un trait original de la pensée de Grégoire le Grand et est-elle une conséquence de sa moralisation ? Dans ce cas, renforce-t-elle le pouvoir civil ou assure-t-elle la mainmise du pouvoir ecclésiastique sur lui ? Finalement, tout pouvoir est-il justifié par son existence naturelle, par la moralité de son détenteur ou par sa sacralité ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de rappeler les traits fondamentaux de la pensée de saint Augustin sur l'égalité et le pouvoir, telle qu'elle apparaît dans la *Cité de Dieu*¹⁷.

11. ID., p. 466, 490-495 (rôle de l'Église dans la moralisation des rois), p. 473 (fins précises du pouvoir civil) et p. 468-471 (passion de dominer et orgueil).

12. ID., p. 465-466.

13. MARKUS, *Sacred and Secular*, *passim*, not. p. 87 : « 'secular' authority and institutions had vanished from Gregory's world ».

14. ID., *Sacred and Secular*, *passim*, not. p. 91 et 93, *Latin Fathers*, p. 120 : « There was no radical distinction to be drawn between ruling in the two spheres ».

15. ID., *Sacred and Secular*, p. 86 et *Latin Fathers*, p. 121.

16. La notion de service rejoint la conception ministérielle du pouvoir civil définie par Arquillière : REYDELLET, p. 465, 473-479 ; MARKUS, *Sacred and Secular*, p. 87 et *Latin Fathers*, p. 119.

17. J'ai pris la *Cité de Dieu* comme référence parce qu'elle fournit le plus d'éléments sur cette question et qu'elle a été l'autorité en la matière pour Grégoire le Grand. Voir R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970 (cité MARKUS, *Saeculum*) et à H. A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York-London, 1963 (cité DEANE).

La notion d'égalité entre les hommes n'est généralement pas explicite chez saint Augustin¹⁸. Elle est plutôt impliquée par la définition de l'identité humaine naturelle, où l'homme est un être rationnel et intelligent, vivant et sensible¹⁹. Mais cela suffit à établir une communauté entre les hommes²⁰. Du fait de la faute originelle, le désordre intérieur s'est installé en l'homme²¹, causant le désordre social et politique. Parmi les passions, la *libido dominandi*, notamment, a poussé les hommes à exercer un pouvoir sur leurs semblables²². Par ailleurs, l'état de péché a creusé un autre fossé parmi les hommes, entre ceux qui, touchés par la grâce, seront sauvés et ceux qui seront abandonnés à la perdition²³. Même sur un plan eschatologique, il y aura des degrés de récompense parmi les élus dans la Cité de Dieu et des degrés de punition parmi les réprouvés²⁴.

Dans ce monde de désordre, le pouvoir, même issu du péché, n'échappe pas à la toute-puissance divine²⁵. La providence met au pouvoir tantôt le bon, tantôt le méchant, selon ses desseins cachés²⁶. Par conséquent, le pouvoir humain ne peut exercer la vraie justice, qui est le propre de Dieu²⁷. Il a cependant une réelle utilité : assurer la paix et l'ordre dans la Cité terrestre²⁸. Dans ce cadre, des hommes ont pu accéder au pouvoir grâce aux mérites utiles à cette fin, comme ce fut le cas des anciens Romains²⁹. Le cas est plus favorable encore quand le souverain est chrétien. C'est ainsi que saint Augustin

18. Seule mention du terme *aequalitas* au sens d'égalité des hommes face à Dieu : *Civ.* XIX, 12, 375².

19. *Civ.* V, 11, 210 ; VIII, 6, 330 ; XI, 16, 483 ; XII, 24, 550.

20. Ceci est plusieurs fois exprimé simplement par la formule *esse homines* ou *hominem*, voir *Civ.* V, 17, 222 : *omnes homines quid sunt nisi homines ?* ; *Civ.* V, 24, 237 ; XV, 22, 107² ; XVIII, 2, 256² : *eiusdemque naturae quadam communione* ; XIX, 12, 372² : *naturamque communem* XIX, 12, 375² : *cum sociis aequalitatem sub illo (Deo)* ; XIX, 15, 381² ; DEANE, p. 150-151.

21. *Civ.* XIII, 13, 572 ; XIV, 15, 35-36² ; XXI, 14, 516-517².

22. *Civ. praef.* 4 ; II, 17, 73 (*amore uincendi*) ; III, 14, 114, (cf. SALLUSTE, *Catilina* II, 2) et livre III *passim*.

23. *Civ.* XIII, 23, 588-589 ; XIV, 1, 3-4² ; 4, 9-11² ; 28, 56-57² : *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*.

24. *Civ.* XXI, 24, 533², XXII, 30, 632² et *Enchiridion* 29, 110.

25. *Civ.* IV, 2, 148 ; V, 11, 211 ; 19, 229-230 ; 21, 232.

26. *Civ.* II, 23, 85-86 ; IV, 28, 181 ; 33, 188 ; V, 9, 206-207 ; 10, 209 ; 24, 236-25, 239.

27. *Civ.* II, 21, 83 : *vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est* ; XIX, 23, 399² : *Quapropter ubi non est ista iustitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et summus [...] profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus*. C'est ce qui le pousse à rejeter la définition cicéronienne de l'État, fondée sur la justice : *Civ.* II, 21, 79-83 ; XIX, 21-24, 389-401².

28. *Civ.* XIX, 17, 384².

29. *Civ.* I, 24, 39 ; 30, 46-32, 49 ; II, 5, 58-59 ; V, 12, 211-19, 229.

a pu brosser le tableau de l'empereur chrétien idéal et faire l'éloge de l'empereur Théodose³⁰.

I. – SAINT AUGUSTIN (*CITÉ DE DIEU* XIX, 14-15) ET GRÉGOIRE LE GRAND
(*MORALES* XXI, 15)

Deux textes sont à juste titre considérés comme fondamentaux dans le traitement de notre question : *Cité de Dieu* XIX, 14-15 et *Morales* XXI, 15³¹. Il est nécessaire de les reprendre si l'on veut réexaminer les positions respectives des deux auteurs.

Dans le dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu*, saint Augustin analyse les conditions de la paix terrestre, c'est-à-dire les possibilités de coexistence pacifique entre la cité terrestre et la cité céleste. Il établit une gradation dans les types de paix, depuis le corps jusqu'à la cité céleste. Nous en retiendrons ce qui concerne la famille et la cité terrestre : «la paix de la maison (est) la concorde ordonnée de ceux qui habitent ensemble dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité, la concorde ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance ; ... la paix de toutes choses, la tranquillité de l'ordre. L'ordre est la disposition attribuant sa place à chacune des choses égales et inégales³²». On le voit, la paix implique un ordre inégalitaire. Elle est une tendance naturelle de l'être humain³³, mais cela ne signifie pas que le commandement et l'obéissance, conditions de la paix terrestre dans le monde issu de la faute originelle, soient eux-mêmes naturels.

Saint Augustin examine plus loin le cas de la paix domestique :

«Le souci des siens lui incombe en premier (à l'homme); car c'est sur eux qu'il a l'occasion la plus commode et la plus aisée de veiller, du fait de l'ordre de la nature ou de la société humaine même. Aussi, l'apôtre dit: "Quiconque ne pourvoit pas aux intérêts des siens, et surtout des membres de sa maison, renie la foi et est pire que

30. *Civ.* V, 24, 237 ; 26, 238-240.

31. BERNHEIM, p. 55 ; CARLYLE, p. 114 et 126-127 ; ARQUILLIÈRE, p. 123, n. 1 ; REYDELLET, p. 463-468 ; MARKUS, *Sacred and Secular*, p. 86-87 ; ID., *Latin fathers*, p. 120-121.

32. *Civ.* XIX, 13, 376-377² (le texte latin n'a pu être reproduit ici ; le lecteur le trouvera facilement dans le volume 37 de la *Bibliothèque augustiniennne*) ; pour une analyse générale du livre 19 de la *Cité de Dieu*, H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin, 1926 (*Neue philologische Untersuchungen* 3), cité FUCHS, not. p. 72-86. Je m'inspire librement de la traduction de Gustave COMBÈS (voir n. 2), en tâchant de suivre au plus près la littéralité du texte et la terminologie augustiniennne.

33. *Civ.* XIX, 12, 372² : *Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit.*

l'infidèle" (I Tim. 5, 8). Car de là aussi vient la paix de la maison, c'est-à-dire la concorde ordonnée de ceux qui habitent ensemble dans le commandement et l'obéissance. En effet, ceux qui veillent (sur les autres) commandent, comme l'homme à son épouse, les parents à leurs enfants, les maîtres à leurs esclaves. Et ceux sur qui on veille obéissent, comme les femmes à leurs maris, les enfants à leurs parents, les esclaves à leurs maîtres. Mais dans la maison du juste vivant de la foi et pérégrinant encore loin de la cité céleste, même ceux qui commandent servent ceux à qui ils paraissent commander. Car ils ne commandent pas par convoitise de la domination, mais par devoir de veiller (sur les autres), ni par orgueil de la souveraineté, mais par la miséricorde qui fait pourvoir aux intérêts (d'autrui).

15. Voilà ce que l'ordre naturel prescrit, c'est ainsi que Dieu a créé l'homme. Car il a dit: "Qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre" (Gen. I, 26). Il n'a voulu voir dominer celui qui a été fait rationnel à son image que sur ceux qui sont irrationnels : non l'homme sur l'homme, mais l'homme sur le bétail. Aussi, les premiers justes furent établis pasteurs de troupeaux plutôt que rois des hommes, de sorte que Dieu fait ainsi savoir en outre ce que réclame l'ordre des créatures, ce qu'exige la sanction du péché. L'on pense en effet à bon droit que la condition d'esclavage a été imposée au pécheur. C'est pourquoi nous ne lisons "esclave" en aucun endroit des Écritures, avant que Noé le juste ne venge par ce mot le péché de son fils. Ainsi, c'est la faute qui mérita ce titre, non la nature³⁴.

Suit l'étymologie augustinienne de *servus* : prisonnier de guerre préservé (*servando*) de la mort. En effet, les vaincus d'une guerre juste ont forcément péché et la guerre injuste sert à amender les pécheurs (exemple de Daniel). Ainsi, les captifs deviennent des esclaves à cause de leurs péchés. Augustin poursuit :

«Donc, la première cause de l'esclavage est le péché, de sorte que l'homme a été soumis à l'homme par le lien de la condition, ce qui ne se fait pas sans le jugement de Dieu, auprès duquel il n'est pas d'iniquité et qui sait distribuer les diverses peines à ce que méritent les fautifs³⁵».

Mais l'esclavage dans la société humaine est de peu de conséquence par rapport à l'esclavage du péché :

«De toute façon, il est plus heureux d'être esclave d'un homme, que de la passion, puisqu'elle dévaste les cœurs des mortels par une domination des plus féroce ; c'est notamment le cas de la passion même de dominer. Et dans cet ordre de paix par lequel les uns sont soumis aux autres, l'humilité profite à ceux qui servent, de la même façon que l'orgueil nuit à ceux qui dominent. Mais personne, par la nature dans laquelle Dieu a d'abord créé l'homme, n'est esclave de l'homme ou du péché. Il est vrai, même l'esclavage punitif est ordonné par cette loi qui impose de préserver l'ordre naturel, et interdit de le perturber, parce que, si l'on n'avait pas agi

34. Civ. XIX, 14-15, 380-382². En plusieurs cas, il est difficile de rendre exactement la terminologie de l'auteur : comme *providendi* serait trop affaibli si on le traduisait par "prévoyance", j'ai dû recourir à la périphrase; j'ai traduit, après Combès, *meritum* par "sanction", mais *meritum* est ce qui est mérité en général, en bien comme en mal ; BULHART, s. v. *meritum*, dans *Thesaurus Linguae Latinae* 8, 6, Leipzig, 1952, col. 814-823, définit ainsi ce mot (col. 814) : «ce qui est digne, soit de reconnaissance, soit de vengeance».

35. Civ. XIX, 15, 382².

contre cette loi, aucune contrainte ne devrait être exercée par l'esclavage punitif. C'est pourquoi l'apôtre recommande que les esclaves aussi soient soumis à leurs maîtres³⁶.»

Même esclaves, ils peuvent être libres par la soumission acceptée... «jusqu'à ce que passe l'iniquité, que soient éliminés toute souveraineté et tout pouvoir humains et que Dieu soit tout en tous³⁷»..

Ce texte capital doit être lu en distinguant, avec saint Augustin, les plans de l'ordre naturel et de la société humaine (*vel naturae ordine vel ipsius societatis humanae*). Les deux plans coexistent dans la *domus* : l'ordre naturel est représenté par les rapports entre le mari et l'épouse et entre les parents et les enfants, l'ordre de la société humaine est représenté par les rapports entre maîtres et esclaves. Ces deux plans sont caractérisés par le commandement et l'obéissance, par l'inégalité de pouvoir. Le juste exerce le pouvoir qu'il détient comme un service en vue des intérêts de ceux sur qui il veille. Par là-même, il se rapproche de la façon naturelle, c'est-à-dire originelle, d'user du pouvoir, car le pouvoir n'est pas en lui-même naturel, contrairement au service. Remarquons cependant que saint Augustin évite de parler de pouvoir juste. Comment pouvait-il en être autrement puisqu'il a détaillé, quelques pages plus haut, les méfaits de l'insécurité, dans la société humaine et dans la famille³⁸ ?

Mais l'ordre naturel comprend aussi l'ordre des créatures³⁹, qui soumet les bêtes irrationnelles aux hommes pourvus de raison et qui délimite la communauté naturelle des hommes. Implicitement, c'est l'égalité naturelle entre les hommes qui est ici suggérée. Si la domination de l'homme sur l'homme est naturellement illicite, c'est qu'il existe une certaine égalité naturelle entre eux, qui aide le juste à considérer le pouvoir comme un service en lui rappelant que les êtres qui lui sont soumis sont aussi humains⁴⁰.

Enfin, saint Augustin considère comme pleinement naturelle la supériorité de l'homme sur la femme, en particulier du mari sur l'épouse, et du père sur ses enfants. Cette supériorité est naturelle parce que fondée sur le degré de

36. *Ibid.*

37. *Ibid.* MARKUS a fourni une analyse détaillée de ce texte (*Saeculum*, p. 197-210).

38. *Civ. XIX*, 5, 362²-9, 370² ; sur la famille, notamment 5, 362-364².

39. Augustin introduit la citation de *Gen.* 1, 26 par la conjonction *nam* qui a pour fonction d'expliciter la phrase précédente; la particule *nam* est généralement explicative ; elle peut, notamment à époque tardive, prendre un sens adversatif, surtout dans les anciennes versions de la Bible et chez les juristes, mais pas chez un rhéteur comme Augustin : J. B. HOFMANN-A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stylistik*, München, 1965, an. 1972, (*Handbuch der Altertumswissenschaft* II, 2, 2), p. 504-506.

40. Par naturel, il faut entendre ici ce qui appartient à la nature humaine intègre, celle qui est antérieure à la chute ou qui en fait abstraction ; F. J. THONNARD, «La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», *Revue des Études augustiniennes* 11, 1965, p. 239-265, not. p. 240-247.

rationalité des membres de la famille, le *paterfamilias* étant plus fort par la raison que sa femme et ses enfants⁴¹.

Ainsi, l'ordre naturel joue ici à deux niveaux. Le premier est que le *paterfamilias* jouit d'une autorité naturelle sur sa famille. Le second, plus fondamental ici, est que, les hommes étant naturellement égaux, le *paterfamilias* ne peut exercer sur personne une *dominatio*, à savoir un pouvoir tyrannique inspiré par la passion (*libido dominandi*)⁴². C'est ainsi que les patriarches, dit saint Augustin, traitaient différemment leurs enfants et leurs esclaves pour ce qui est des biens temporels, mais les entouraient tous d'une "égale" affection pour le culte à rendre à Dieu : ils se conformaient par là à l'*ordo naturalis*⁴³. Notons que cette égalité est mise en rapport avec le culte divin⁴⁴.

Dans la sphère de la société humaine, par contre, règne l'inégalité. Augustin l'envisage ici sous la forme sociale de l'esclavage, dont il attribue la cause au péché (parmi d'autres affirmations : *condicio quippe servitutis iure intellegitur inposita peccatori; prima ergo servitutis causa peccatum est*). En effet, tout homme, faisant partie de la masse de péché issue d'Adam, doit lutter contre ses passions, dont la principale en matière socio-politique est la passion de dominer. Ainsi, tout homme, étant dans l'état de péché, est forcément amené à commettre des péchés comme actes⁴⁵. L'esclavage punit le péché, mais puisque tout homme est pécheur, les hommes libres ne sont pas exempts de péchés. En d'autres termes, l'esclavage ne punit pas seulement l'esclave personnellement, il punit l'humanité par des rapports maître-esclave préjudiciables au dominant

41. *Quaest. in Heptat.* 1, 153 (éd. FRAIPONT, CCL 33, p. 59) : *Est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviunt feminae uiris et filii parentibus, quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviatur fortiori*; MARKUS, *Saeculum*, p. 201-202.

42. Le pouvoir illicite d'un homme sur les autres est notamment celui inspiré par la *libido dominandi* : c. g. I, *praef.* 4 ; 6, 10 ; 14, 25 ; 27, 43 ; 30, 47, etc.

43. *Civ. XIX*, 16, 383² : *Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona filiorum sortem a servorum condicione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent. Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari*; CARLYLE, p. 123.

44. Je ne suis pas l'opinion de FUCHS (p. 81) selon laquelle l'*ordo naturalis* concerne la nature viciée de l'homme issue du péché, dont la soumission est une des données. En effet, le châtement de l'esclavage étant entraîné par la transgression de la loi qui prescrit de préserver l'ordre naturel, cet ordre naturel ne peut comprendre lui-même l'esclavage.

45. Les trois exemples mentionnés par saint Augustin font référence à des actes qui valent à leur auteur, individuel ou collectif, la condition servile : le motif de l'asservissement de Chanaan est que Cham a vu la nudité de son père (*Gen.* 9, 20-27) ; les péchés d'un peuple suscitent contre lui une guerre juste (étymologie de *servus*) ; les péchés d'Israël ont été punis par la captivité à Babylone (*Dan.* 9, 16 et 20). Mais comme l'histoire sacrée manifeste ici globalement les réalités humaines et sociales, le message divin est que l'esclavage est la conséquence du péché. L'exégèse peut en effet révéler le sens de l'expérience individuelle (B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, III, *saint Augustin*, Paris, 1983, p. 102-103) ; il en est de même ici pour la place de l'individu dans la société.

comme au dominé. Car l'humiliation de l'esclave l'aide au salut, tandis que la position du maître le met en danger de céder à l'orgueil (*sicut prodest humilitas servientibus, ita nocet superbia dominantibus*).

L'esclavage est cependant relié secondairement à l'ordre naturel, car il est le résultat de la transgression de la loi qui impose de l'observer, à savoir, en l'occurrence, l'obéissance de l'homme à Dieu (*poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat*)⁴⁶. Loin de remettre en cause l'idée que l'esclavage trouve son origine dans le péché, cette liaison négative confirme au contraire que l'esclavage est contre nature⁴⁷.

Mais, même si l'esclavage n'est pas inscrit dans la nature humaine, Dieu juge de la soumission de l'homme à l'homme dans l'esclavage et y préside par la toute-puissance de sa providence⁴⁸. Celle-ci opère en effet par deux canaux : l'ordre naturel des choses et les actes volontaires des hommes⁴⁹. L'inégalité sociale est à la fois le châtement et le remède du péché⁵⁰.

On l'aura remarqué, l'essentiel du développement que nous avons analysé se maintient dans le domaine familial et social. Il est cependant une allusion à la réalité politique de la royauté : les patriarches étaient « pasteurs de troupeaux, plutôt que rois des hommes ». Augustin oppose donc un état proche de l'origine, où le pouvoir des hommes s'exerçait selon l'ordre naturel sur les animaux, et la société humaine actuelle, où l'inégalité politique donne à l'homme du pouvoir sur l'homme⁵¹.

Ainsi donc, chez saint Augustin, les rapports de pouvoir entre hommes ne sont naturels que dans la famille, entre le mari et l'épouse, entre les parents et les enfants. Les rapports sociaux de pouvoir, notamment l'esclavage, font partie de la condition humaine dans l'état de péché. Il paraît en être de même pour le pouvoir politique. Aucun de ces pouvoirs n'est sacré ni mérité par la vertu. Le pouvoir, naturel comme social, peut cependant être utile pour maintenir la paix terrestre. Dans la mesure où celui qui exerce ces pouvoirs est un juste, qui respecte l'ordre naturel, c'est-à-dire l'égalité entre les hommes fondée sur la rationalité et la relation à Dieu, le puissant évite les dangers du commandement, comme l'orgueil engendré par la passion de dominer, et agit en vue de l'humilité de ceux qui lui sont soumis.

46. MARKUS, *Saeculum*, p. 90-91.

47. Comme dans le seul passage de la *Cité de Dieu* où saint Augustin proclame explicitement l'égalité entre les hommes : *Civ.* XIX, 12, 375².

48. *Civ.* V, 11, 211 ; MARKUS, *Saeculum*, p. 91-94.

49. *De Gen. ad litt.* VIII, 9 ; MARKUS, *Saeculum*, p. 87, 92 et 204-205.

50. DEANE, p. 117 : «punishment for sin and remedy for man sinful condition».

51. Sur ce point, je ne peux partager l'opinion de ARQUILLIÈRE (p. 52-59) qui fonde, chez saint Augustin, l'existence de l'État sur le droit naturel ; en effet, pour préserver la possibilité d'un État terrestre, saint Augustin ne peut le fonder sur la justice, réservée à la cité céleste, *Civ.* XIX, 24, 400² ; MARKUS (*loc. cit.* n. 49) a franchi un pas décisif en cette matière en distinguant chez Augustin entre providence naturelle et providence portant sur la volonté humaine.

C'est manifestement en ayant à l'esprit le passage de la *Cité de Dieu* examiné ci-dessus que Grégoire le Grand a rédigé *Morales* XXI, 15. Il y commente le verset de Job (31, 15) : «Ne m'a-t-Il pas fait dans le ventre maternel, l'Unique qui l'a produit lui aussi, et formé dans son sein ?», où Job parle de son esclave ou serviteur, avec lequel il accepte de régler les différends en justice. En voici l'exégèse de saint Grégoire :

«Pour les puissants, grande est la vertu d'humilité, la considération de l'égalité dans la création. Car nous tous les hommes, nous sommes égaux par nature ; mais il est arrivé par une distribution ordonnée que nous apparaissions placés devant certains. Si donc nous écartons de notre pensée ce qui est arrivé temporellement, nous trouvons bien vite ce que nous sommes naturellement. Bien souvent, en effet, le pouvoir reçu s'impose à l'âme et la trompe par des pensées enflées. Par la main, donc, de la considération la plus humble, il faut écarter l'enflure de l'emportement orgueilleux. Car si, en elle-même, la pensée descend de la pointe du sommet, elle trouve bien vite la plaine de l'égalité naturelle. En effet, comme nous l'avons dit, la nature a fait naître tous les hommes égaux, mais, selon l'ordre variable de ce qu'ils méritent, une distribution cachée a placé les uns derrière les autres. Cette diversité même, qui est arrivée du fait du vice, a été correctement ordonnée par les jugements divins ; aussi, puisque tout homme ne parcourt pas le trajet de la vie de façon égale, l'un est dirigé par l'autre. Et lorsque les saints sont haut placés, ils prêtent attention, non au pouvoir de leur rang en eux mais à l'égalité dans la création, et ils ne se réjouissent pas d'être placés au-dessus d'autres hommes, mais de leur être utiles. Ils savent, en effet, que nos anciens pères, comme on le rappelle, n'étaient pas tant rois des hommes que pasteurs de troupeaux. Et lorsque le Seigneur eut dit à Noé et à ses fils : "Croissez et multipliez, et emplissez la terre", il ajouta : "Et que votre terreur et votre effroi soient sur tous les animaux de la terre". Il ne dit pas : "qu'ils soient sur les hommes qui sont à venir", mais : "qu'ils soient sur tous les animaux de la terre" (*Gen.* 9, 1).

23. Car l'homme a par nature été placé devant les animaux irrationnels, non devant les autres hommes ; et c'est pourquoi il lui est dit d'être craint des animaux et non de l'homme, parce que c'est s'enorgueillir contre nature, que de vouloir être craint par son égal, quoique très souvent même les saints désirent être craints de ceux qui leur sont soumis, mais (seulement) quand ils découvrent que Dieu n'est pas craint par ces mêmes (hommes) qui leur sont soumis, pour que ceux qui n'ont pas peur des jugements divins redoutent au moins de pécher par peur humaine. Les préposés ne s'enorgueillissent donc nullement de rechercher la crainte, dans laquelle ils ne recherchent pas leur propre gloire, mais la justice de ceux qui leur sont soumis. Car, dans le fait d'exiger pour eux-mêmes la crainte de ceux qui ont une vie perverse, ils dominant non des hommes, pour ainsi dire, mais des animaux stupides, parce que ce sont des bêtes qui leur sont soumises, dans la mesure où ils doivent aussi être terrassés sous la peur.

24. Mais lorsque manque le vice à corriger, ils se réjouissent, non de l'excellence de leur pouvoir, mais de l'égalité dans la création ; et ils évitent non seulement d'être redoutés par eux, mais aussi d'être honorés plus qu'il n'est nécessaire. C'est qu'ils croient que leur humilité ne subit pas un léger dommage, s'ils sont plus estimés par eux que ne le mérite leur rang⁵².

52. *Mor.* XXI, 15, 22-24 (texte dans CCSL 143A). Ici aussi, j'ai suivi la terminologie de l'auteur. J'ai donc été amené à traduire *praelati*, *praesunt*, *praepositi* ... dans le sens étymologique, car, comme on le verra ci-dessous, ils apparaissent dans un contexte tout à fait

Dans le traitement du même thème, Grégoire le Grand a fait de l'égalité entre les hommes la notion centrale. Il nous faut maintenant nous demander ce que recouvre cette différence de perspective.

Examinons d'abord les points sur lesquels Augustin et Grégoire me paraissent en concordance. De part et d'autre, l'égalité est fondée sur la rationalité des hommes, qui fait défaut aux animaux irrationnels (*homo quippe animalibus irrationabilibus, non autem ceteris hominibus natura praelatus est*) ; le même argument scripturaire justifie cette position (*antiqui patres nostri, non tam reges hominum quam pastores pecorum fuisse memorantur*)⁵³.

Dans les deux conceptions, l'inégalité de pouvoir trouve sa racine dans le péché d'origine (*quod temporaliter accessit, diuersitas quae accessit ex uitio*) et dans la sanction de la providence divine qui en a résulté (*accessit dispensatorio ordine, ut quibusdam praelati uideamur; uariante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit*)⁵⁴. Comme pour saint Augustin, la distinction entre péché originel et péchés comme actes ne joue pas de rôle de ce point de vue⁵⁵. Dieu ne donne pas le pouvoir à l'homme pour ses vertus ou pour ses mérites : *meritum* est ce qui est mérité, en bien comme en mal, c'est-à-dire une sanction, et l'ordre de ce qui est mérité peut faire que le méchant soit au pouvoir ou que le juste croupisse dans la tribulation, ce qui est précisément le cas de Job⁵⁶. C'est la raison pour laquelle la distribution est cachée (*dispensatio*

général. D'autre part, j'ai pris le parti de traduire *conditio* par "création", et non par "condition" (*condicio*), à cause de son étroite liaison avec l'égalité de nature ; *conditio* est un terme de la latinité tardive, surtout chrétienne, mais *condicio* peut aussi avoir un sens proche de "nature" et il est fréquemment écrit avec un t : voir HOPPE, s. v. *condicio*, dans *Thesaurus Linguae Latinae* 4, Leipzig, 1906-1909, col. 127-137, not. 131-132 ; ID, s. v. *conditio*, *ibid.*, col. 145 et J. BATANY, «Le vocabulaire des fonctions sociales et ecclésiastiques chez Grégoire le Grand», *Colloque de Chantilly*, p. 171-180 (cité BATANY), not. p. 171-172.

53. Civ. XIX, 15, 381² : *Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari ; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt [...]* ; Grégoire le Grand démembre le texte augustinien, procédé bien mis en lumière par V. RECCHIA, «La memoria di Agostino nella esegesi biblica di Gregorio Magno», *Augustinianum* 25, 1985 (*Miscellanea A. Trapè*), p. 405-434.

54. Civ. XIX, 15, 381-382² : *quid exigit meritum peccatorum ; culpa meruit, non natura [...]* ; (*Deus*) *novit diversas poenas meritis distribuere delinquentium ; Mor. XXVI, 26, 46 : Cunctos quippe natura aequales genuit ; ut autem alii ad regendum aliis committantur, non eos natura sed culpa postponit ; W. STÜRNER, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterliche Staatsdenken, Sigmaringen, 1987 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11) ; sur Grégoire le Grand, p. 86-94 (cité STÜRNER).*

55. REYDELLET, p. 466, n. 74, fait cette distinction entre péchés comme actes et péché originel, qui ne me paraît pas correcte dans le contexte. Cela l'amène à penser que les actes méritent la récompense du pouvoir. Il est suivi par MARKUS, *Sacred and Secular*, p. 86 et *Latin Fathers*, p. 121.

56. BULHART, s. v. *meritum*, dans *Thesaurus Linguae Latinae* 8, 6, Leipzig, 1952, col. 814-823, citation des *Morales* (IV, 19, 35) : *culpa meruit*. Dans un autre passage des *Morales*, Grégoire stigmatise l'attitude du puissant qui croit devoir son pouvoir à ses mérites (XXVI, 26,

occulta), souvent incompréhensible à l'homme. Si l'homme vertueux arrivait systématiquement au pouvoir, l'ordre providentiel serait limpide. De plus, la puissance temporelle, faisant partie de ce que Grégoire appelle la prospérité terrestre, est tout aussi ambivalente que l'adversité. Elle est bien plus une charge qu'une récompense. Comme chez Augustin, c'est donc l'ensemble des rapports de pouvoir qui rend pénible la marche vers le salut⁵⁷.

Mais la réflexion de Grégoire le Grand est orientée différemment de celle de son prédécesseur. Chez saint Augustin, le commandement qu'exerce le juste sur les membres de sa famille est conçu en vue du service qui leur est rendu. Cela est conforme à l'ordre naturel, où l'homme ne doit pas dominer l'homme, et implique donc une certaine égalité entre eux. Sur ce point, Grégoire le Grand reste d'accord avec saint Augustin, mais en changeant de perspective. Il se place sur le plan de l'intériorité de celui qui est en position de commander et pense que, pour lui, la seule façon d'être juste est d'avoir conscience de l'égalité entre les hommes. Par là même, il souligne la difficulté d'avoir à commander, parce qu'on est exposé au danger de l'orgueil, et l'utilité de la situation subalterne, qui apprend l'humilité. La représentation de l'égalité naturelle sert d'image intérieure qui, en écartant les pensées orgueilleuses provoquées par l'exercice du pouvoir extérieur, ramène l'homme à sa juste place dans la création (*manu ergo humillimae considerationis deprimendus est tumor elationis. [...] planitiem inuenit naturalis aequalitati; aequalitatem conditionis*). On reconnaît là deux des antithèses fondamentales dans la pensée du pontife : l'une entre intériorité et extériorité, qui trouve son prolongement dans la balance entre vie contemplative et vie active; l'autre entre humilité, mère de toutes les vertus, et orgueil, commencement de tout péché. Cette deuxième opposition était déjà présente, mais secondaire, dans la *Cité de Dieu*⁵⁸.

La nouvelle orientation des positions augustinienes cadre avec le projet éthique des *Morales* : le moraliste tire ses leçons du métaphysicien. Augustin poursuivait une démarche théologique portant sur l'histoire de la chute et de la grâce. Pour Grégoire, cette histoire est acquise, assimilée, et elle sert de toile

44 : *et quos sorte potestatis excesserit, transcendisse se etiam uitae meritis credit*) ; voir STRAW, *Gregory the Great*, p. 83.

57. C. STRAW, «Adversitas et prosperitas : une illustration du motif structurel de la complémentarité», *Colloque de Chantilly*, p. 277-288, not. p. 280 : «La prospérité comprend toute la bonne fortune mondaine dont Job a joui, et plus encore : maisonnée, richesse, santé, puissance temporelle, honneur», et p. 281 : «la prospérité est en fait un plus grand fardeau que l'adversité ; les saints la redoutent, la piétignent et la dédaignent» ; Id., *Gregory the Great*, p. 83-84.

58. Dans la *Cité de Dieu* (Civ. XII, 6, 518-519 ; XIV, 13, 322), on trouve deux citations du verset de l'*Ecclésiastique* (10, 15) : *Initium omnis peccati superbia*, qui est cher à saint Grégoire (not. *Mor.* XXXIV, 23, 47-48 et 51 ; BERNHEIM, p. 54). Sur l'antithèse intériorité-extériorité, voir notamment DAGENS, p. 133-244 ; EVANS, p. 105-111 ; STRAW, *Gregory the Great*, not. p. 225-234.

de fond. Ce qui importe à présent, ce sont les préoccupations pastorales : comment faire vivre ses contemporains⁵⁹ ?

Outre le passage du point de vue théologique au point de vue éthique, saint Grégoire modifie certaines notions augustinienne. Il substitue notamment la crainte (*terror, timeatur, timeri, metui*) au commandement (*imperant, dominandi, oboediunt*) dans les situations d'inégalité. Les schémas de pensée antithétiques restent cependant similaires. La crainte entre égaux est illicite pour elle-même (*contra naturam superbire est ab aequali uelle timeri*), mais elle peut être utile pour amener l'homme que l'on dirige à la justice (*ex hoc quaesito timore [...] subditorum iustitiam quaerunt*) : il s'agit par l'extériorité de l'amener à modifier son intériorité.

Il nous reste à examiner la question capitale du champ d'application de ce texte : quel est le pouvoir qui y est visé ? le pouvoir civil ? le pouvoir ecclésiastique ? n'importe quel pouvoir ? La réponse à ces questions conditionne l'évaluation des innovations apportées par Grégoire le Grand aux idées socio-politiques de saint Augustin. Grégoire le Grand, même s'il s'inspire clairement de *Cité de Dieu* XIX, 15, ne limite plus sa perspective à la famille ou à l'esclavage⁶⁰.

La première partie du développement de saint Grégoire — de *potentibus* jusqu'à *regatur* (§ 22) — et le début du § 23, exprimés en termes très généraux, apparaissent valables pour toute forme de pouvoir ; on y trouve les éléments théologiques et éthiques de l'origine providentielle du pouvoir qui doit entraîner l'humilité du puissant, et l'utilité pour lui de reconnaître l'égalité naturelle pour réprimer l'enflure de l'orgueil.

Suit une spécialisation du propos, introduite par les mots *sancti uiri* (fin du § 22), qui ne désignent pas les patriarches, appelés *antiqui patres nostri*, mais les élus, ceux dont la participation à l'Église ne fait aucun doute⁶¹. Dans cette partie du texte, le pouvoir est justifié par l'utilité (*prodesse*), comme dans la conception augustinienne du commandement. La formule *nec praeesse ... sed prodesse* figure en *Cité de Dieu* XIX, 19, 388², dans un contexte on ne peut plus ecclésiastique, puisqu'Augustin y définit le rôle de l'évêque à partir de

59. Sur la différence d'orientation entre la pensée augustinienne et la pensée de Grégoire le Grand, voir DAGENS, p. 16-24 ; STÜRNER, p. 89 ; MARKUS, *Sacred and Secular*, p. 86-87 ; REYDELLET, p. 466 ; GILLET, *Grégoire*, col. 1407 et *Introduction*, p. 15-16 ; EVANS, p. 55.

60. Grégoire traite du thème de l'esclavage, dans les mêmes termes, en *Reg. past.* 3, 5.

61. En effet, *ecclesia* a dans l'ensemble, au moins depuis Augustin, deux sens complémentaires : au sens large, le mot désigne la structure terrestre nécessaire à la marche des hommes vers le salut ; au sens restreint, il désigne l'ensemble des hommes qui réaliseront pleinement l'attente eschatologique ; c'est principalement dans cette mesure que l'Église est sainte (*ecclesia sancta*) : G. HOFER, «La "sancta ecclesia" di Gregorio Magno», *Studi medievali* 30, 1989, p. 593-636 (cité HOFER), not. p. 615, et CONGAR, p. 61-69.

l'étymologie d'*episcopus*⁶². Après le tout début du § 23, l'auteur revient rapidement au monde de l'institution ecclésiastique (*sancti uiri*) pour valider l'usage de la crainte dans le but de justifier les fidèles, en ravalant les pécheurs au rang de bêtes brutes (*quasi non hominibus, sed brutis animalibus dominantur quia uidelicet ex qua parte bestiales sunt subditi, ex ea debent etiam formidini iacere substrati*), puisque sans cela la crainte qu'on leur impose serait illégitime. Le § 24 ressortit aussi au domaine de l'Église, mais dans le sens de communauté des élus, car la crainte n'y est plus nécessaire. Il y reste cependant des degrés d'honneur, comme c'est le cas dans la conception augustinienne de la cité de Dieu eschatologique.

Ainsi notre texte se déroule sur deux plans : la théorie générale du pouvoir et la hiérarchie ecclésiastique. Mais, dans l'Église aussi, les supérieurs disposent d'une *potestas* sur ceux qui leur sont soumis, même s'ils ont à user de ce pouvoir en vue de leur être utiles (§22 : *potestatem ordinis* ; §24 : *de excellentia potestatis*). Nous retrouvons ici le schéma de l'autorité du *paterfamilias* juste chez Augustin : son commandement (*imperare*) est motivé par l'intérêt qu'il porte aux siens (*consulere*). Grégoire a donc sur ce point déplacé le champ d'application de la théorie augustinienne de la famille à l'Église.

Résumons-nous. Sur le plan de la conception générale du pouvoir, il y a une grande continuité entre saint Augustin et Grégoire le Grand, tant sur la question de l'égalité entre les hommes, que dans l'origine du pouvoir. Aucun des deux ne considère le pouvoir terrestre comme sacralisé, ni comme récompensant le mérite, ni comme naturel. Mais la perspective de Grégoire le Grand est morale, elle consiste à se placer du point de vue de l'intériorité. Aussi valorise-t-il la conscience de l'égalité entre les hommes, comme remède à l'orgueil et ferment d'humilité. D'autre part, Grégoire déplace le champ d'application des considérations augustinienes de la famille à l'Église, puis à toute forme de pouvoir : dans l'Église divisée contre elle-même par le péché⁶³, le pouvoir est motivé par le salut des hommes qui lui sont soumis et les saints peuvent user de la crainte envers ceux que le péché a ravalés au rang de bêtes. Dans l'Église des élus, par contre, la crainte devient inutile et les différences d'honneur modérées. Étant donnée l'orientation morale des considérations sur le pouvoir et l'orgueil, elles peuvent concerner tout homme en position d'autorité.

Cependant, ces conclusions issues de la comparaison de deux textes, si importants soient-ils, ne peuvent suffire à faire le tour de la question. Nous allons donc à présent élargir notre enquête aux autres développements relatifs

62. XIX, 19, 388² : *ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit non prodesse* ; BERNHEIM, p. 55 ; *Reg. Ben.* 64 : *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse*.

63. C'est le thème de l'*ecclesia patiens*, récurrent chez saint Grégoire, HOFER, p. 618-633.

à la théorie du pouvoir dans les *Morales*, ainsi qu'à un dépouillement exhaustif des occurrences d'*aequalis* (-itas) et de *potestas* dans cette même œuvre⁶⁴. Nous commencerons par le pouvoir pour terminer avec l'égalité parce qu'il nous est apparu que dans l'orientation morale de la pensée grégorienne la reconnaissance de l'égalité entre les hommes venait au secours du puissant pour lui rappeler l'humilité intérieure. Elle est donc secondaire à la notion de pouvoir.

II. – POUVOIR ET ÉGALITÉ DANS LES *MORALES* DE GRÉGOIRE LE GRAND

A : *Le pouvoir*

Sur la question du champ d'application des passages concernant le pouvoir, il convient de rappeler l'intention et le caractère des *Morales*. L'œuvre s'adresse à des moines et non directement à des puissants⁶⁵. De plus, l'ouvrage ne doit pas, de l'avis de l'auteur lui-même, être lu à n'importe qui, car il exige du lecteur un certain stade d'avancement dans l'étude spirituelle⁶⁶. Enfin, l'exégèse grégorienne fait du personnage de Job lui-même la figure du Christ ou de l'Église, ce qui fait pencher en bien des cas pour le sens ecclésiastique⁶⁷. Ces remarques ne préjugent cependant pas de l'utilisation ultérieure, éventuellement politique, que l'on a pu faire des textes de saint Grégoire⁶⁸.

La portée des textes des *Morales* sur le pouvoir est d'une grande importance, car si les passages interprétés politiquement sont destinés au pouvoir ecclésiastique, la tendance à la sacralisation ou même à une mission religieuse du pouvoir temporel, trait caractéristique des conceptions de saint Grégoire selon la critique contemporaine, se trouve sans fondement.

64. Les remarques de J. D. ADAMS, *The "Populus" of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, New Haven-London, 1971, p. 2-3, sur l'intérêt de relever systématiquement les emplois d'un terme dans une œuvre pour en dégager le sens inconscient, me paraissent judicieuses pour renouveler certaines interprétations, bien souvent fondées sur un petit nombre de "grands" textes. Avec les instruments informatisés, cette tâche aujourd'hui possible dans des œuvres de grandes dimensions.

65. *Ep. ad Leandrum* 1 (éd. ADRIAEN, *CCSL* 143, p. 2) ; GILLET, *Introduction*, p. 10.

66. *Ep.* 12, 6 (éd. NORBERG, *CCSL* 140A, p. 975-976) ; DAGENS, p. 68-69.

67. *Mor.* I, 11, 15.

68. Sur la postérité des *Morales* du point de vue de la morale politique, voir R. WASSELYNCK, «Les "Moralia in Job" dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31, 1964, p. 5-31 (p. 17-18 : Smaragde de Saint-Mihiel ; p. 18-19 : Alcuin ; p. 25-27 : Hincmar de Reims) et H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968 (*Bonner historische Forschungen* 32) ; L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne : Studies in Carolingian History and Literature*, Ithaca (N. Y.), 1959 (an. 1968), p. 7-8.

Outre le passage longuement étudié ci-dessus, les *Morales* contiennent cinq grands textes consacrés au pouvoir⁶⁹. Le premier (*Mor.* XXV, 16, 34-40) relève d'un contexte nettement, quoique discrètement, ecclésiastique. Saint Grégoire y oppose les royautés du Christ et de l'Antéchrist. Les hypocrites font partie du royaume de l'Antéchrist, car ils «cachent leurs iniquités sous le couvert de l'honneur sacré⁷⁰». C'est le mauvais pasteur qui est ici considéré⁷¹. Ni la citation d'*Osée* (13, 11: *dabo tibi reges in furore meo*)⁷², ni l'exemple de David⁷³ ne doivent nous induire en erreur, car les rois de l'Écriture sont régulièrement interprétés en prédicateurs dans les *Morales*⁷⁴. Enfin, l'exégèse du tabernacle renvoie explicitement aux supérieurs de l'Église confrontés aux soucis du siècle⁷⁵.

La visée du deuxième texte (*Mor.* XXIV, 25, 52-55) est plus difficile à déterminer. Le § 53 est certainement consacré au pouvoir ecclésiastique sous le terme *dux*, du fait que Paul sert directement d'exemple et surtout que le pouvoir est appelé "pastoral"⁷⁶. Au début du § 52, Grégoire fustige ceux qui «veulent être vénérés non tant à cause de Dieu qu'à la place de Dieu⁷⁷». Reydellet y voit la marque du pouvoir temporel⁷⁸. Il me semble au contraire que le premier à pouvoir se faire honorer à cause de Dieu est l'homme d'Église. Les §§ 54-55 paraissent pouvoir s'appliquer à tout pouvoir étant données les périphrases désignant les supérieurs : *is qui praeest, qui regendis hominibus praefertur*.

Même ambiguïté dans le troisième de ces "grands textes" (*Mor.* XXXIV, 23, 47-56), où le péché d'orgueil dû au pouvoir est traité en général et trouve sa concrétisation aussi bien dans l'ordre ecclésiastique, que dans l'ordre

69. *Mor.* XXV, 16, 34-40 ; XXIV, 25, 52-55 ; XXXIV, 23, 47-56 ; XXVI, 26, 44-48 ; XXXI, 1, 1-7, 10.

70. *Mor.* XXV, 16, 34 : *iniquitates suas sub tegmine sacri honoris abscondunt*.

71. *Ibid.* 35 : *uita pastoris*.

72. *Ibid.* 34.

73. *Ibid.* 35.

74. Par exemple, *Mor.* IV, 29, 56 : *Reges quippe sunt sancti praedicatores Ecclesiae*.

75. *Mor.* XXV, 16, 39 (cf. *Exode* 26, 1-37) : *Quod quam recte in Ecclesia et diuinitus agitur, ipsa tabernaculi constructione signatur*.

76. *Mor.* XXIV, 25, 53 : *potestatem pastoralis potentiae*.

77. *Ibid.* 52 : *non tam propter Dominum quam pro Domino uenerari uolunt*.

78. REYDELLET, p. 471 : «il est difficile d'imaginer un évêque assoiffé de puissance au point de se prendre pour Dieu le Père».

séculier⁷⁹. Au § 51, l'usage de *pastor* paraît orienter vers le monde ecclésiastique⁸⁰, mais la suite revient au plan général⁸¹.

Dans les deux derniers passages (*Mor.* XXVI, 26, 44-48 et XXXI, 1-7), par contre, le pouvoir civil est très explicitement concerné⁸². Le premier texte, cependant, passe du plan temporel au plan ecclésiastique⁸³, puis au plan général par l'usage de la périphrase *is qui praeest*⁸⁴.

On le voit, il n'est pas toujours facile de distinguer entre pouvoir ecclésiastique et théorie générale du pouvoir. Cela est dû au caractère fortement éthique de cette théorie. Au contraire, les passages concernant le pouvoir civil sont parfaitement identifiables. Plusieurs passages utilisés par certains critiques pour fonder la sacralisation du pouvoir temporel s'avèrent en fait destinés à l'autorité ecclésiastique⁸⁵.

Le rôle fondamental de tout pouvoir entre hommes est de réprimer les fautes, pour le profit de tous⁸⁶. Grégoire rejoint sur ce point la conception augustinienne de la paix terrestre. C'est le rôle social, extérieur, du pouvoir. Mais sur le plan de la moralité humaine, le pouvoir de réprimer amène l'homme à surestimer ce qui dépend de lui et à attribuer à ses seuls mérites le pouvoir qu'il détient⁸⁷. Il oublie l'origine divine du pouvoir, issu de la faute, et l'égalité fondamentale entre tous les hommes⁸⁸. Le puissant est alors porté à

79. *Mor.* XXXIV, 23, 49 : *elatio alios ex rebus saecularibus, alios uero ex spiritalibus possidet.*

80. *Mor.* XXXIV, 23, 51 : *dum pastoris sui uitam diiudicant.*

81. *Mor.* XXXIV, 23, 52-56. L'emploi de *rector* pour désigner un dirigeant est ambivalent : R. A. MARKUS, «Gregory the Great's Rector and his Genesis», *Colloque de Chantilly*, p. 137-146, not. p. 142-143.

82. *Mor.* XXVI, 26, 44 : *temporalis potentia* ; XXXI, 1, 1 : *potentes huius saeculi.*

83. *Mor.* XXVI, 26, 45 : *potestatis ecclesiasticae exempla.*

84. *Ibid.* 46-48.

85. Voir e. g. *Mor.* XXV, 16 et REYDELLET, p. 486-488 ; Carlyle ne produit aucun texte des *Morales* en faveur de la sacralisation de la royauté.

86. *Mor.* XXIV, 25, 54 : *qui ad hoc (ducatum) eligitur ut aliorum culpas corrigat* ; XXVI, 26, 46 : *Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest uilius potius quam fratribus dominatur. [...] Teneamus ergo exterius quod pro aliorum utilitate suscipimus ; 48 : praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse.*

87. *Mor.* XXXIV, 23, 48 : *in cunctis transcendere caeteros aestimat* ; 50 : *Praebato namque in cogitationibus suggerit quia solo uitae merito super caeteros excreuit ; [...] ipsam ad testimonium potestatis traditae retributionem uocat, dicens quia nisi omnipotens Deus te his hominibus meliorem cerneret, omnes hos sub tuo regimine non dedisset.*

88. *Mor.* XXVI, 26, 46 : *Cunctos quippe natura aequales genuit, ut autem alii ad regendum aliis committantur, non eos natura, sed culpa postponit* ; 48 : *Potentiam Deus tribuit, elationem uero potentiae malitia nostrae mentis inuenit* ; XXXIV, 23, 55 : *cuncta aequalia mentis tumore transcendere, societatem omnium hominum alta elatione transire.*

s'enfler d'orgueil et à perdre toute mesure dans le jugement⁸⁹. C'est pourquoi le pouvoir ne doit être considéré que comme une charge dangereuse, non comme un honneur. Il faut le tolérer avec humilité, comme une épreuve à subir⁹⁰. Mais sans pour cela oublier l'autorité nécessaire à la répression des vices⁹¹.

Le pouvoir ecclésiastique, en tant que pouvoir, n'échappe pas à ces écueils. L'orgueil peut même y amener un dirigeant à exiger pour lui-même la crainte qui est due à Dieu. Il se met à dominer les âmes qui lui sont confiées, plutôt qu'à veiller sur elles⁹². Dans le même mouvement d'orgueil, il refuse l'égalité entre les hommes et l'origine divine du pouvoir⁹³. C'est pourquoi l'apôtre Paul refuse les différences d'honneur et de gloire entre les fidèles et craint de désirer le pouvoir pour lui-même, parce que cela les entraînerait dans la perte⁹⁴. Le supérieur prudent n'accepte son rang que par nécessité et par obéissance, s'il se sent suffisamment fort pour en affronter les dangers, car il aura à rendre compte des âmes qui lui sont confiées⁹⁵. Le mauvais pasteur fait partie des hypocrites, dont le chef est l'Antéchrist⁹⁶. Mais les fidèles n'ont pas à juger leur mauvais pasteur, car c'est à cause de leurs péchés que Dieu lui a

89. Mor. XXIV, 25, 54 : *plerumque per potestatem regiminis ad culpam prorumpitur elationis* ; XXXIV, 23, 48 : *clauso cordis oculo, iudicii aequitatem perdit. [...] Semper aliena opera despicit, semper miratur quod facit.*

90. Mor. XXIV, 25, 55 : *potestas quae accepta est, non honor, sed onus aestimatur. [...] Potestas ... non ex libidine amanda est, sed ex longanimitate toleranda.*

91. Mor. XXIV, 25, 54 : *... ut subditorum culpas animaduertentes corrigant ; nec tamen per uim eiusdem animaduersionis intumescant, ut quaedam leniter correpta tolerent ; nec tamen disciplinae uincula eadem lenitate dissoluant, ut quaedam tolerando dissimulent* ; Mor. XXVI, 26, 46 : *Seruanda itaque est in corde humilitas, et in opere disciplina ; Seruata autem auctoritate regiminis,*

92. Mor. XXIV, 25, 52 : *plerique qui praesunt inordinatum sibi metum a subditis exigunt, et non tam propter Dominum quam pro Domino uenerari uolunt. Intus enim se timore cordis extollunt, cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt, nec condescendendo consulunt, sed dominando premunt.*

93. Ibid. : *alta cogitatione se erigunt, et aequales se illis quibus eos praeesse contingit non agnoscunt. [...] cum aequales sibi subditos despicit, eius super se dominium sub quo omnes aequales sunt non agnoscit.*

94. Mor. XXIV, 25, 53 : (Paulus) *timebat ne inter discipulos si honorem suae celsitudinis uindicaret, exempla elationis ostenderet. Timebat nimirum ne dum ipse sibi potestatem pastoralis potentiae quaereret, grex subditus per abrupta sequeretur et ad impietatem sequentes duceret, qui pietatis officium suscepisset.*

95. Mor. XXV, 16, 41 : *Locus ergo regiminis cum regendus offertur, in se prius necesse est ut quisque discutiatur, si loco uita congruit, si ab honore actio non dissentit* ; Mor. XXIV, 25, 55 : *oportet primum ut hanc (potestatem) non cupiditas, sed necessitas imponat ; ibid. (supra) : quot regendis subditis praeest, reddendae apud eum rationis tempore, ut ita dicam, tot solus animas habet.*

96. Mor. XXV, 16, 34 : *potest ipsum omnium hypocritarum caput antichristus designari. Seducitor quippe ille tunc sanctitatem simulat, ut ad iniquitatem trahat.*

permis de sévir, même si des élus se trouvent parmi ses fidèles⁹⁷. Par ailleurs, les ecclésiastiques qui s'occupent des affaires du siècle exercent une fonction utile à l'ensemble de l'Église, en particulier pour exempter les plus contemplatifs de s'y compromettre⁹⁸. Ainsi Grégoire le Grand applique à l'Église l'idée de l'origine providentielle du pouvoir. Les supérieurs ecclésiastiques peuvent exercer un pouvoir d'autant plus pernicieux qu'il passe pour saint. Même dans l'Église, donc, le pouvoir n'est pas attribué en fonction des mérites du dirigeant.

Le pouvoir temporel hors de l'Église n'est pas mauvais en soi⁹⁹. Grégoire le Grand reconnaît son utilité pour réprimer les vices. Le puissant rend ainsi service à ses semblables et peut recevoir la récompense qu'il mérite¹⁰⁰. Pour cela, le puissant doit reconnaître l'égalité entre les hommes¹⁰¹. Mais le pouvoir est généralement nuisible par les vices qui l'accompagnent : orgueil, oubli de soi, perte du jugement, confiance démesurée en ses propres mérites, refus de l'égalité entre les hommes¹⁰². Le vice d'orgueil est si inhérent aux puissants de ce monde que Grégoire le Grand leur identifie le rhinocéros, interprété en "sot emportement" d'après l'étymologie grecque¹⁰³. Ils sont les membres du diable

97. *Ibid.* : *Si igitur irascente Deo secundum nostra merita rectores accipimus, in illorum actione colligimus, quid ex nostra aestimatione pensemus. Quamvis plerumque et electi subiaceant reprobis.*

98. *Ibid.* 39 : *Qui igitur magnis uirtutibus in sanctae Ecclesiae sinu proficiunt, praepositorum suorum uitam despicere non debent, cum uacare eos rebus exterioribus uident ; quia hoc quod ipsi securi intima penetrant, ex illorum adiumento est qui contra procillas huius saeculi exterius laborant.*

99. *Mor.* XXVI, 26, 44 : *Ex semetipsis quaedam sunt noxia, sicut peccata atque flagitia. Quaedam uero nonnumquam nobis ex his quae circa ipsa sunt nocent, sicut temporalis potentia, uel copula coniugalis.*

100. *Ibid.* 45 : *Et tamen corrigendis aliorum uitis apta exsecutione praeparatur (potestas). Vnde et per Paulum dicitur : Minister enim Dei est, uindex in iram (Rom. 13, 4). Cum ergo potentiae temporalis ministerium suscipitur, summa cura uigilandum est, ut sciat quisque et sumere ex illa quod adiuvat, et expugnare quod temptat ; et aequalem se cum illa caeteris cernere, et tamen se peccantibus zelo ultionis praeferre.* Dans la Vulgate, le verset paulinien complet est : *Minister enim Dei est, uindex in iram ei qui malum agit* ; ARQUILLIÈRE, p. 123-124 ; *Mor.* XXVI, 26, 44 : *Magna est etiam potentia temporalis, quia habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis* ; REYDELLET, p. 472-473.

101. *Ibid.* 45 : *Bene hanc (potentiam) exercet, qui scit per illam super culpas erigi, scit cum illa caeteris aequalitate componi.*

102. *Ibid.* 44 : *eo ipso quo praeeminet caeteris, elatione cogitationis intumescit ; [...] oblitus sui, in uoces se spargit alienas ; talemque se credit, qualem foris audit, non qualem intus discernere debuit ; subiectos despicit, eosque aequales sibi naturae ordine non agnoscit ; et quos sorte potestatis excesserit, transcendisse se etiam uitae meritis credit.*

103. *Mor.* XXXI, 2, 2 : *Eius (rhinocerotis) uero nomen latina lingua interpretatum sonat, in nare cornu. Et quid aliud in nare nisi fatuitas, quid in cornu nisi elatio designatur ? [...] Quid ergo in rhinocerote hoc nisi potentes huius saeculi designantur, uel ipsae in eo summae principatuum potestates, qui typho fatuae iactationis elati, dum falsis exterius inflantur honoribus, ueris miseriis intus inanescunt ?*

orgueilleux¹⁰⁴. Le rhinocéros représente les puissants, qui ont persécuté l'Église naissante, qui refusaient la parole de Dieu¹⁰⁵. Mais Dieu les a abaissés par ses miracles, car la prédication de l'Église n'y a pas suffi¹⁰⁶. Beaucoup se sont convertis et participent même à la prédication par leurs lois. Ils aident à briser les ennemis de la foi et servent à présent le culte divin : c'est la paix de la foi¹⁰⁷. Mais ils resteraient redoutables s'ils n'étaient enchaînés par Dieu¹⁰⁸.

À première vue, Grégoire le Grand ne fait pas de différence de contenu entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir temporel. Mais, quand il parle de pouvoir dans l'Église, il envisage avant tout son pouvoir temporel. Il met en garde les ecclésiastiques qu'ils sont aussi exposés aux méfaits liés au pouvoir. Dans le cas du pouvoir temporel, la perspective est inversée. Grégoire montre que les princes de la terre constituent une force généralement mauvaise, neutralisée par les miracles divins. Il insiste sur le fait que ce n'est pas l'Église, mais une intervention divine directe qui a opéré leur conversion. Le rôle que saint Grégoire assigne au prince converti consiste dans la répression des fautes et la protection de l'Église. Le pouvoir temporel est un instrument de la providence divine, rien de plus.

Après avoir examiné les développements les plus longs de Grégoire le Grand sur le pouvoir, il nous faut maintenant voir si un relevé exhaustif des passages des *Morales* comportant le terme *potestas* apporte une confirmation à nos conclusions provisoires.

Il est des cas où le pouvoir est vu dans un sens résolument positif par saint Grégoire. En effet, la moralité exige que l'homme maintienne une maîtrise sans faille sur ses pensées. Les saints prédicateurs pratiquent cela, car le pouvoir intérieur permet la bonne direction d'autrui : c'est le pouvoir de la sagesse¹⁰⁹. De façon générale, les *Morales* soulignent dans l'Église deux sortes

104. *Ibid.* 1, 1 : *potentes huius saeculi, id est membra diaboli superbientis*.

105. *Ibid.* 2, 2 : *In ipsis uero initiis nascentis Ecclesiae, dum contra illam diuitum se potestas extolleret* ; *ibid.* 3, 3 : *Rhinoceros ... cum patriarcharum dicta, cum prophetarum mysteria, cum Euangelii arcana audiret, irridebat*.

106. *Ibid.* 2, 2 : *quodque impossibile hominibus fuit, Deo difficile non fuit, qui potestates huius mundi rigidas non uerbis, sed miraculis fregit*.

107. *Ibid.* 4, 4 : *nunc prolati legibus praedicare non cessant* ; 5, 6 : *ad conterendos fidei hostes exerceo (dixit Deus), ut potentes huius saeculi meae formidinis loris ligati, non solum in me credentes permaneant, sed pro me et alieni cordis duritiam zelantes frangant* ; 6, 8 : *uires terrenorum principum meo cultui seruituras aspicio. [...] in eius (terreni principis) manu quanta sollicitudine pax fidei sit tuenda commisit*.

108. *Ibid.* 4, 5 : *Timeri iste rhinoceros ualde poterat, nisi ligatus esset. Cornu quippe habet, sed ligatus est*.

109. *Mor.* IV, 29, 56-30, 57, not. 56 : *Reges quippe sunt sancti praedicatores Ecclesiae, qui et commissos sibi recte disponere, et sua bene regere corpora sciunt ; qui dum desideriorum in se motus temperant super subiectis cogitationibus lege uirtutis regnant, qui bene etiam terrae*

de pouvoir, hormis le pouvoir temporel : la prédication, qui est autant un devoir qu'un pouvoir¹¹⁰, et le pouvoir de juger. Car le jugement est indispensable à la maîtrise des pensées et des mouvements du cœur. D'autre part, le juste subit tout au long de sa vie le jugement de Dieu, qui lui envoie des épreuves pour sa purification, et sera, comme tout autre, jugé à la fin des temps. Mais ce jugement subi se transformera en pouvoir de juger pour celui qui aura su exercer son jugement dans la vie terrestre¹¹¹. Quant au pouvoir de faire des miracles, c'est un pouvoir divin, dont les saints sont les instruments¹¹². On le voit, ces pouvoirs positifs, sont limités au strict domaine religieux.

Les modèles scripturaux de vie religieuse refusent le pouvoir temporel, assimilé aux mœurs humaines, à commencer par le Christ lui-même qui refuse d'être roi des Juifs. De même, Moïse refusa d'abord le pouvoir offert, puis l'accepta par soumission à la volonté divine¹¹³. Pour sa part, David refuse d'en

consules uocantur ; XI, 17, 26 : *Principes etenim non immerito uocantur qui magno consilii iudicio suis cogitationibus semper principantur omnesque stultos motus potestate sapientiae comprimunt* ; REYDELLET, p. 479-481, y voit une "vocation de la royauté à la sainteté" ; il faudrait parler plutôt d'une participation des saints à la royauté céleste.

110. Mor. XXII, 22, 53 : *Cum igitur is qui subest seruit ad obsequium, restat procul dubio ut is qui praest seruiat ad uerbum*. On peut y ajouter le pouvoir de la prédication par l'exemple, Mor. XXIII, 13, 24 : *Cum imperio quippe docetur quod prius agitur quam dicatur. Nam doctrinae subtrahit fiduciam, quando conscientia praepedit linguam. Non ergo ei potestatem elatae locutionis, sed bonae fiduciam insinuauit actionis*.

111. Mor. XIX, 22, 35 : *Quae nimirum iudicia secum cotidie introrsus agunt, quid Deo, quid proximo debeant sollerter aspiciunt ; atque ad agenda bona se uehementer accendunt et de perpetratis malis districte redarguunt. [...] Bene ergo dicitur : Cogitationes iustorum iudicia (Prov. 12, 5), quia ipse eorum intimus motus cordis, quasi quaedam libra est iudiciariae potestatis* ; XXVI, 39, 71 : *Sed causam iudiciumque recipiunt, quia ex ea iustitia qua modo uiuunt tunc in culmine iudiciariae potestatis enitescunt ; ut tanto tunc potentius cuncta iudicent, quanto nunc in eis subtilius cuncta iudicantur* ; X, 31, 52 : *quisquis, stimulo diuini amoris excitatus, hic possessa reliquerit, illic procul dubio culmen iudiciariae potestatis obtinebit, ut simul tunc iudex cum iudice ueniat qui nunc consideratione iudicii sese spontanea paupertate castigat* ; XXVII, 17, 34 : *Ecce conuersorum terror uertitur in potestatem, quia dum mala sua pœnitendo puniunt, usque ad exercendum iudicium ascendunt ; ut hoc in Deo posse accipiant, quod prius de Deo ipsi metuebant*.

112. Mor. XXX, 2, 7 : *Vadunt fulgura, cum praedicatores sancti mira opera ostendunt ; sed reuertendo dicunt, adsumus, cum in eo quod faciunt ad potentiam auctoris recurrunt*.

113. Mor. XXX, 24, 69 : *Nam cum Iudaei illum regem sibi constituere uoluissent, fieri rex refugit (Dominus incarnatus) (cf. Jean 6, 15) ; XXXV, 14, 31 : Moyses ... Domino per angelum in igne loquente uocatus est, ut eripiendae omni Israelitarum multitudini praeesset. Sed quia apud se mente humilis exstitit, oblatam protinus tanti regiminis gloriam expauit. [...] Praeunte ergo utrorumque ducum (il est aussi question de Paul dans ce chapitre) infracta uirtute instruimur, ut si oboedientiae palmam apprehendere ueraciter nitimur, prosperis huius saeculi ex sola iussione, aduersis autem etiam ex deuotione militemus*.

user avec trop de rigueur vis-à-vis de son ennemi¹¹⁴. Leur attitude consiste généralement à résister aux menaces des autorités civiles. C'est un point sur lequel saint Grégoire insiste particulièrement, en citant des passages bibliques présentés comme exemples pour la vie présente. Saint Pierre, surtout, fournit le type du prédicateur résistant aux autorités publiques par la parole, principal pouvoir de l'Église¹¹⁵. La résistance du saint face au puissant est, en outre, illustrée dans les *Dialogues* par l'épisode de saint Benoît déjouant les tentations de Totila et celui des saints africains qui continuèrent à prêcher après qu'Hunéric leur eut fait couper la langue¹¹⁶. Malheureusement, il arrive aussi, bien souvent, que les hommes craignent de rendre témoignage à la vérité, par peur des pouvoirs humains. Dans ce cas, garder le silence équivaut à servir l'Antéchrist par amour de la gloire temporelle et temporaire¹¹⁷. Et pourtant les prédicateurs ont plus de pouvoir que les puissants de ce monde, grâce aux miracles divins et à leur prédication même¹¹⁸.

S'ils ont les ressources morales suffisantes, les élus peuvent occuper de hautes fonctions dans la société humaine. C'est ainsi que Joseph assurait les besoins extérieurs, matériels, de l'Égypte et que Daniel dirigeait les magistrats de Babylone. Tout en étant citoyen de Jérusalem, il paie son tribut à Babylone. Aussi ne faut-il pas juger d'un homme sur sa position sociale, ni positivement, ni négativement. Le pouvoir temporel des justes, qu'il s'agisse du pouvoir politique ou des pouvoirs terrestres que l'Église a acquis, requiert une maîtrise de soi suffisante pour diriger les affaires sans y prendre goût, pour exercer l'autorité avec humilité¹¹⁹. Car le pouvoir temporel de l'Église expose aux mêmes dangers d'orgueil que le pouvoir temporel civil¹²⁰.

114. Mor. X, 6, 9 : (*Dauid*) qui persecutorem suum et timendo fugit ut dominum, et tamen cum potestatem feriendi repperit, non agnouit inimicum ; cf. XXVII, 10, 17.

115. Mor. XXVIII, 11, 27 : in auctoritate uerbi iam Petri lineam sequitur ; iam nil aduersitatis metuit ; iam resistentes Deo potestates saeculi etiam cum corporis laceratione contemnit.

116. *Dialogues* II, 14-15 et III, 32, 1.

117. Mor. VII, 26, 32 : Iste namque ueritatem iam libere defendere appetit, sed tamen in ipso suo appetitu trepidus indignationem potestatis humanae pertimescit ; cumque in terra hominem contra ueritatem pauet, eiusdem ueritatis iram caelitus sustinet ; XXIX, 7, 17 : tacuit, quia despecta aeterna gratia, temporalem gloriam plus amauit. Ecce ante potentis faciem intra sui se latebras silentii abscondit, et sicut persecutioni publicae, sic occulto locum dedit timori.

118. Mor. IX, 10, 11 : Tot ergo in his fluctibus Dominus gressus posuit quot superbis persecutoribus miracula ostendit. [...] ministros etenim suos plus ostendit posse per miracula quam potestates terrenae tumuerunt per iram. Grégoire le Grand cite également Prov. 30, 29, où la figure du béliér représente l'ordre des prêtres qui résiste au roi : Mor. XXX, 3, 9.

119. Mor. XVIII, 43, 69 : Cum igitur constet plerumque etiam bonos non terreno studio terrenis curis implicari, patenter agnoscimus quia sic nonnumquam ciues Ierusalem angarias soluunt Babyloniae ; ce passage est inspiré de saint Augustin, *Enarr. in Psalmos* 51, 4 ; Mor. XXVI, 40, 73 : et despicientes nouerint perfecte temporalia regere, et amantes aeterna plenis

Les rois de la terre supportent le fardeau des soucis de ce monde : aussi le roi est-il la base du peuple, selon l'étymologie proposée pour *basileus*¹²¹. Cette tâche s'avère difficile, car le puissant est particulièrement exposé aux embûches du mal¹²². En effet, le pouvoir humain ne mène pas au salut. Cela déjà suffirait à en faire une chose de peu de valeur auprès des récompenses éternelles¹²³. De plus, il fait partie des réalités extérieures, de celles qui entraînent à la perdition si elles ne sont pas compensées par un recours constant à l'intériorité, selon le schéma bien connu de saint Grégoire¹²⁴. Si bien que, comme les hommes n'accèdent pas au pouvoir en fonction de leurs vertus, il échoit souvent à des méchants ou à des sots, qui cependant sont providentiellement utiles en tant qu'épreuve pour purifier les justes. Grégoire prend plaisamment l'exemple du maître d'école esclave pour montrer qu'un esclave du péché peut diriger un homme libéré par la grâce¹²⁵. Les méchants se servent du pouvoir pour accroître leur capacité de nuire¹²⁶ et le désir du

desideriis expectare ; et dispensationem potestatis acceptae peragere, et humilitatis insitae ministerium custodire.

120. *Mor.* XXVI, 41, 76 : *Vident profecto quod nonnulli rectores illius (Ecclesiae), temporali potestate subnixi, eiusdem potestatis elatione pascuntur ;* voir aussi XXXI, 41, 81 et l'exégèse du tabernacle, *Mor.* XXV, 16, 39, *supra*, p. 19-20, n. 95-98.

121. *Mor.* IX, 16, 25 : *Ipsi etenim orbem portant qui curas praesentis saeculi tolerant. Tantorum quippe pondera unusquisque sustinere compellitur, quantis in hoc mundo principatur. Vnde et terrae princeps non incongrue graeco eloquio βασιλευς dicitur. Δαος enim populus interpretatur ; βασιλευς igitur βασις λαον uocatur, quod latina uidelicet lingua basis populi dicitur, quia uidelicet ipse super se populum sustinet, qui motus illius potestatis pondere fixus regit ;* emporté par la sacralisation du pouvoir temporel, REYDELLET (p. 497) affirme d'après ce texte que les rois sont les colonnes de l'univers. Mais il faut interpréter allégoriquement ce verset : *(Deus) sub quo curuantur qui portant orbem (Job 9, 13)*

122. C'est pourquoi la grâce divine est nécessaire au bon accomplissement de la fonction de dirigeant, cf. *Mor.* XXIV, 25, 54 : *Laboriosa sunt ista, et nisi diuina gratia fulciat, ad custodiendum difficilia.*

123. *Mor.* XX, 38, 74 : *Fideles (electi) quippe illius temporali quidem pace perfruuntur, sed perpetuae spirant ; honorantur et afflicti sunt ; quia plerumque ibi uidentur in culmine, ubi ciues non sunt.*

124. *Mor.* XIV, 7, 9 : *quod anxie in hoc mundo adipisci desiderat plerumque ad cumulum perditionis suae obtinet, et siue in potestate culminis, siue in diuitiis multiplicationis, quasi per exteriorem gloriam lucet.* Remarquons que le pouvoir est plusieurs fois associé à la richesse dans les *Morales* : XXXI, 2, 2, cf. *supra*, p. 20-21 n. 105.

125. *Mor.* XX, 24, 52 : *saepe conspicimus sapientes subesse, stultos uero arcem domini tenere ; sapientes seruiliter obsequi, stultos tyrannica elatione dominari. [...] Sed sciendum est quia contra sapientis uitam, dum stultus praeeminens terrorem potestatis exercet, dum hunc laboribus fatigat, contumeliis lacerat, profecto hunc ab omni uitiorum rubigine urendo purgat. [...] Sic nonnumquam pupillis dominis ad disciplinae magisterium serui praesunt, terrent, premunt et feriunt et tamen esse serui nullo modo desistunt.*

126. *Mor.* XVI, 59, 72 : *Prauius etenim quisque, in hoc mundo dignitatem transitoriae potestatis arripiens, tanto se acrius ad peragenda mala dilatat, quanto per caritatis uiscera nullum amat ;* VI, 22, 39 : *Duobus autem modis ad culpam unusquisque pertrahitur. Aut delectatione*

pouvoir est le premier élément de la définition du pécheur selon Grégoire le Grand¹²⁷.

Mais c'est surtout comme voie vers l'orgueil et la gloire terrestre que le pouvoir temporel est le plus pernicieux pour l'homme. Car ce fléau d'orgueil est le commencement de tout péché, puisqu'il fut commis par l'ange déchu avant même le premier péché de l'homme¹²⁸. L'orgueil est aussi le commencement de tout péché parce qu'il peut annihiler toutes les vertus, au contraire des autres vices qui s'attaquent à une vertu en particulier¹²⁹. C'est donc aussi parce qu'il mène au vice suprême que le pouvoir terrestre est suprêmement dangereux. Mais les puissants enflés d'orgueil seront finalement rabaissés par la toute-puissance divine, à laquelle ils auraient dû rapporter leur pouvoir¹³⁰.

B : L'égalité

Saint Augustin avait suggéré à plusieurs reprises la notion d'égalité, mais il préférerait parler d'une certaine communauté humaine, d'une identité de condition. Chez saint Grégoire, la communion de nature est explicitement interprétée en égalité entre les hommes¹³¹. Déjà en *Morales* XXI, 15, le saint pape affirmait clairement qu'un homme est par nature égal à un autre homme. La même affirmation est réitérée dans des termes presque identiques : «la

enim ducitur aut terrore superatur. Gladius namque oris est iniquitas persuasionis, manus autem uiolenti est aduersitas potestatis.

127. *Mor.* X, 24, 42 : *Quid hic peccator totis cogitationibus sperat nisi ut potestate ceteros transeat, cunctos rerum multiplicitate transcendat, aduersantes dominando subiciat, obsequentibus mirandus innotescat, irae ad uotum satisfaciat, benignum se cum laudatur, ostendat.*

128. *Mor.* XXXIV, 23, 47 : *Initium omnis peccati superbia (Sir 10, 15). Per hanc enim ipse (Leuiathan) succubuit, per hanc se sequentem hominem strauit.* Sur l'orgueil lié au pouvoir, voir aussi par exemple *Mor.* V, 11, 17 : *Nam cum praeire se potestate ceteros conspiciat, alta de se elate cogitans sentit. Et cum auctoritati uocis a nullo resistitur, lingua licentius per abrupta diffrenitur.* Voir aussi les grands textes sur le pouvoir analysés plus haut, notamment : XXIV, 25, 52, XXVI, 44 et 47 ; XXXI, 1, 1.

129. *Mor.* XXXIV, 23, 48 : *Superbia autem, quam uitiorum radicem diximus, nequaquam unius uirtutis extinctione contenta, contra cuncta animae membra se erigit ; et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit, ut quicquid illa inuadente agitur, etiam si esse uirtus ostendiur, non per hoc Deo, sed soli uanae gloriae seruiatur.*

130. *Mor.* XXXII, 23, 49 : *Qua ira feriam superbos terrae perpendite, si ipsos etiam quos in caelo iuxta me condidi pro elationis uitio percutere non peperci ? ; XXXIII, 1, 2 : Qui montes ascendunt per tumorem potentiae, sed campi descendunt, plani uidelicet facti per cognitionem culpae.*

131. *Mor.* X, 27, 46 : *elationem arrogantium ad aequalitatis communionem reuocans, perfecta correptione redarguit.*

nature les a tous fait naître égaux; ce n'est pas la nature, mais la faute qui place les uns derrière les autres, pour qu'ils soient confiés à leur direction¹³²».

Dans la ligne de saint Augustin, Grégoire considère que tous les hommes sont soumis aux conditions de vie issues du péché originel. Il en tire la conclusion de l'égalité de l'impie et de l'innocent face à la mort de la chair et comme masse de péché¹³³. Inversement, la présence et la vérité divines sont égales pour tous les hommes, même si les vies de tous ne se déroulent pas également. En d'autres termes, ces données de la vie humaine sont égales pour tous les hommes, quoiqu'ils soient partagés en élus et réprouvés selon que la grâce les illumine intérieurement ou non¹³⁴. Comme la vérité se transmet par l'Écriture, tous peuvent y trouver les réponses à leurs questions : l'Écriture est une réponse commune à toute l'humanité¹³⁵. De même, comme tous les hommes font partie de la masse de péché, ils sont amenés à commettre des péchés comme actes, pour lesquels ils doivent être jugés par le Tout-Puissant. C'est une autre donnée de l'égalité entre les hommes, que cette obligation d'être jugé, même si la façon dont sera subi ce jugement sera évidemment bien différente pour le juste et pour l'impie¹³⁶. Après le Jugement, les élus connaîtront une certaine égalité avec les anges. C'est une idée que nous avons déjà trouvée chez saint Augustin¹³⁷.

Mais l'apport de saint Grégoire en la matière est d'avoir développé les implications morales de la notion d'égalité. Dans son tableau de l'empereur chrétien idéal, saint Augustin avait esquissé le thème moral des rapports entre pouvoir, orgueil et égalité. Puisque le danger d'orgueil guette en particulier le souverain, c'est le souvenir de l'appartenance à la communauté humaine et de la toute-puissance divine, qui l'empêche de sombrer dans ce vice : «Nous les disons heureux, s'ils commandent justement, si parmi les paroles de ceux qui

132. Mor. XXVI, 26, 46 : *Cunctos quippe natura aequales genuit, ut autem alii ad regendum aliis committantur, non eos natura, sed culpa postponit*. Cf. *supra*, p. 11-12 et 18, n. 88, voir aussi *ibid.* 44.

133. Mor. IX, 26, 40 : *Vel certe et innocentem et impium ipse consumere dicitur, quia quamvis in mentis uita diuisi sunt, primae tamen culpae merito aequae ad carnis interitum pertrahuntur* ; Mor. XXIV, 2, 4 : *Omnes uidelicet nos inimica illa persuasio in culpae contagium ab ipsa radice polluerat, nullusque erat qui apud Deum pro peccatoribus loquens, a peccato liber appareret, quia ex eadem massa editos aequae cunctos par reatus inuoluerat*.

134. Mor. XXX, 27, 81 : *Ipsa quippe (ueritas) in medium nostri, etiam non aequae uiuentibus omnibus aequa est* ; XXVII, 18, 35 : *Qui enim ubique praesens et ubique aequalis est, etiam in dissimilibus sibi dissimilis non est. Aequae ergo omnia respicit, aequae cuncta disponit*.

135. Mor. XXIII, 19, 34 : *In scripturae [...] nobis omnibus in eo quod specialiter patimur communiter respondetur* ; DAGENS, p. 55-81.

136. Mor. XXXII, 7, 9 : *Teste enim conscientia intra semetipsos deferunt, unde eorum mentes aequae unum respiciant, sed non aequaliter modificentur, quia et istis eum benignum ostendit anteacta iustitia, et illis terribilem culpa*.

137. Mor. XXVII, 15, 29 : *Is ergo qui propter nos minor angelis exstitit aequales nos angelis uirtute suae minorationis fecit*. Chez saint Augustin, voir *supra*, p. 5, n. 24.

les honorent jusqu'aux nues et la complaisance de ceux qui les saluent trop humblement l'orgueil ne les élève pas, mais s'ils se souviennent qu'ils sont des hommes; s'ils font de leur pouvoir un serviteur de la majesté de Dieu pour étendre au plus son culte; s'ils craignent, aiment, respectent Dieu; s'ils aiment plus ce royaume-là, où ils ne craignent pas d'avoir des compagnons de sort¹³⁸». Grégoire, une fois de plus, développe l'affirmation de l'égalité à partir de la simple suggestion implicite de l'égalité humaine naturelle (*esse homines*). Le tableau est transposé en négatif, car ce n'est plus de description idéale mais de mise en garde qu'il s'agit : «Quelquefois cependant, par le fait même qu'il est élevé au-dessus des autres, (le puissant) se gonfle d'un emportement orgueilleux de sa pensée et, tandis que toutes choses se plient à son usage, que ses ordres sont promptement accomplis au moindre souhait, que tous ceux qui lui sont soumis enflent de leurs louanges ce qui a été bien fait, mais n'ont aucune autorité pour contredire ce qui a été mal fait, que le plus souvent ils font même l'éloge de ce qu'ils devraient blâmer, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, séduite par ce qui lui est soumis ; [...] (le puissant) méprise ses sujets et ne reconnaît pas qu'ils lui sont égaux dans l'ordre de la nature; [...] et celui qui est enchaîné avec les autres dans une égale création de la nature, dédaigne de regarder les autres à égalité¹³⁹». Dans son style bien à lui, saint Grégoire détaille la formule concise de l'idéal augustinien, car son but est de déjouer les multiples pièges du vice. Soulignons que c'est dans le domaine du pouvoir temporel que ces embûches sont détaillées.

Comme Grégoire y avait insisté en *Morales* XXI, 15, l'emportement d'orgueil se donne libre cours si la reconnaissance de l'égalité naturelle entre hommes ne vient pas le refréner¹⁴⁰. Car l'orgueil fait perdre cette reconnaissance. Or, il s'insinue notamment dans la pratique du pouvoir temporel¹⁴¹. Saul en est un bon exemple, puisqu'il se pervertit après avoir accédé à la royauté¹⁴². En un long développement, Grégoire répète avec insistance que la domination, c'est-à-dire l'autorité mauvaise, et le mépris pour autrui sont liés à cette non-reconnaissance de l'égalité de nature¹⁴³. Car, quand

138. Aug., *Civ.* V, 24, 237.

139. *Mor.* XXVI, 26, 44.

140. *Supra*, p. 13.

141. *Mor.* XXI, 14, 21 : *Saepe namque transitoria potestas animum per abrupta elationis rapit.*

142. *Mor.* XXXIV, 22, 42 : *Nam quasi grandem se conspicit, quisquis se super aliena merita elatione cogitationis extendit. Saul autem reprobis in bono quod coeperat non permansit, quia fastu susceptae potestatis intumuit.*

143. *Mor.* XXIV, 25, 52 : *Intus enim se tumore cordis extollunt, cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt, nec condescendo consulunt, sed dominando premunt, quia uidelicet alta cogitatione se erigunt, et aequales se illis quibus eos praeesse contingit non agnoscunt. [...] Ipsa enim bona quae subditis dicunt dominando potius quam consulendo proferunt, quia uidelicet quicquam eis quasi ex aequo dicere semetipsos existimant deiecisisse. Singularitate enim gaudent culminis, et non aequalitate conditionis. [...] Sub quo enim sit non considerat, et quod aequalibus quasi non aequalis exultat. [...] Quia ergo unusquisque rector quotiens extollitur in eo quod ceteros regit, totiens per lapsum superbiae a summi rectoris seruitio separatur ; et cum*

les vices possèdent une âme, ils l'entraînent toujours à désirer être supérieure aux autres. Ce principe est apparenté à la *libido dominandi* décrite à plusieurs reprises par saint Augustin, mais Grégoire préfère user de la nomenclature des vices en usage dans la littérature monastique. La *libido dominandi* devient donc pour lui vaine gloire et envie¹⁴⁴.

Il arrive aussi que ce soit le savoir qui emporte l'homme dans le vice d'orgueil et la non-reconnaissance de l'égalité entre les hommes. Le cas d'Elihu est à cet égard exemplaire : même si ses paroles sont sages, il en fait un étalage arrogant. Par exemple, il reconnaît l'égalité de nature à la naissance mais oublie qu'elle persiste tout au long de la vie; du fait même, il refuse de s'y soumettre et se trouve emporté d'orgueil¹⁴⁵.

Mais le modèle-type de l'orgueil, de la singularité du pouvoir et du refus de l'égalité est bien entendu le diable, à la fois initiateur et inspirateur de l'orgueil¹⁴⁶. Quelquefois, saint Grégoire décrit le refus de l'égalité comme la cause de l'orgueil, car le mouvement entre vice venu de l'extérieur et lutte intérieure contre la tentation est un va-et-vient permanent¹⁴⁷. L'élévation par l'orgueil est donc une fausse élévation, une élévation perverse, qui est comparable à la bassesse de la luxure. Elle est exemplairement châtiée par Dieu, surtout quand elle s'exprime en paroles, comme Nabuchodonosor en a fait l'expérience¹⁴⁸.

aequales sibi subditos despicit, eius super se dominium sub quo omnes aequales sunt non agnoscit, recte dicitur : Qui dicit regi: apostata (Job 34, 18).

144. *Mor. XXXI, 45, 90 (cf. 45, 87 : nomenclature des vices) : Inanis namque gloria deuictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : Debes maiora appetere, ut quo potestate ualueris multos excedere, eo etiam ualeas et pluribus prodesse. Inuidia quoque deuictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : In quo illo uel illo minor es? Cur ergo eis uel aequalis, uel superior non es? Quanta uales quae illi non ualent? Non ergo tibi aut superiores esse, aut etiam aequales debent.* Voir aussi XV, 60, 71 ; XXVI, 17, 28. sur la *libido dominandi* chez saint Augustin, voir *supra*, p. 5 ; GILLET, *Introduction*, p. 89-102 : c'est principalement Cassien qui fournit à Grégoire les éléments de sa liste des vices. Sur le désir de supériorité, voir aussi *Mor. XXIX, 11, 22 et XXXIV, 23, 48 : cum se in cunctis transcendere caeteros aestimat, per lata cogitationum spatia secum deambulans, laudes suas tacitus clamat.*

145. *Mor. XXIII, 16, 29 : Quid est hoc, quod Eliu ordinem uerae conditionis agnoscit, et modum rectae locutionis ignorat? Quid est, quod se beato Iob et conditus exaequat, et locuturus exaltat, nisi hoc, quod arrogantes omnes cunctis quidem hominibus se aequaliter conditos meminerunt, sed per fastum scientiae auditores suos aequales sibi uel esse uel credere dedignantur ; eisque se per naturae conditionem conferunt, sed per tumorem scientiae superponunt? Aequales quidem se iudicant exstitisse nascendo, sed non aequales remansisse uiuendo. Atque in eo quod aequales quasi uiuendo iam non sunt, illud ad maius miraculum reuocant, quod aequales nascendo fuerunt.*

146. *Mor. XXXIV, 23, 55 : Ille (mortis auctor) nihil aliud mentes sibi subditas docet quam celsitudinis culmen appetere, cuncta aequalia mentis tumore transcendere, societatem omnium hominum alta elatione transire, ac sese et contra potentiam conditoris erigere.*

147. *Mor. XIV, 53, 65.*

148. *Mor. XXXIV, 23, 48 : Nonnumquam uero ad tantam elationem mens ducitur, ut in eo quod tumet, etiam per ostentationem locutionis effrenetur. Sed tanto facilius ruina sequitur, quanto apud se quisque impudentius exaltatur. Hinc enim scriptum est : Ante ruinam exaltatur*

Pour échapper à ce vice comme à son châtement, l'homme dispose donc du retour intérieur à la considération de l'égalité naturelle¹⁴⁹. C'est ainsi que l'égalité de nature est étroitement associée à la vertu d'humilité, nécessaire et rare, notamment chez les puissants. Elle sert d'antidote à l'enflure de l'orgueil et est exigée par la crainte due au Créateur, car s'estimer supérieur revient à porter un jugement sur soi et sur les autres. Or, tout jugement doit être rapporté au jugement de Dieu sur soi, qu'il s'agisse du jugement permanent durant la vie ou du Jugement dernier. Le rappel que l'homme sera jugé et devra rendre des comptes lui apporte donc humilité et conscience de l'égalité avec les autres hommes¹⁵⁰. C'est pourquoi, toute direction juste doit allier la discipline de la correction et l'humilité maintenue par la considération de l'égalité. Cela se résume par la formule: dominer les vices plutôt que les hommes¹⁵¹. Job, David, ou même Saul quand il méritait la royauté, sont les exemples de cette bonne direction¹⁵². Si l'on y prend garde, la tâche morale du gouvernant revient à résoudre l'antithèse entre égalité, humilité et intériorité, d'une part, et pouvoir, discipline et extériorité, d'autre part¹⁵³. L'enjeu est capital, car l'orgueil est le commencement de tous les péchés, tandis que l'humilité est la mère de toutes les vertus¹⁵⁴. Or, pour Grégoire le Grand, orgueil et humilité sont les signes de la réprobation et de l'élection¹⁵⁵. C'est donc principalement pour tracer une ligne de conduite apte à assurer le salut des dirigeants quels qu'ils soient que Grégoire a développé le thème de l'égalité.

cor (*Prov.* 16, 18). *Hinc per Danielelem dicitur* : In aula Babylonis deambulabat rex, responditque, et ait : Nonne haec est Babylon magna, quam ego aedificaui in domum regni, in robore fortitudinis meae, in gloria decoris mei ? (*Dan.* 4, 26-27) *Sed hunc tumorem quam concita uindicta represserit, ilico adiunxit, dicens* : Cum adhuc sermo esset in ore regis, uox de caelo ruit : Tibi dicitur, Nabuchodonosor rex : Regnum transiet a te, et ab hominibus te eicient ; et cum bestiis ferisque erit habitatio tua ; fenum quasi bos comedes, et septem tempora mutabuntur super te (*Dan.* 4, 28).

149. *Mor.* XXI, 15, 22, *supra*, p. 11-13 ; la *consideratio* est typique de la pratique d'introspection chez Grégoire : cf. EVANS, p. 19-25.

150. *Mor.* XXI, 14, 21 : *Qui uenturum iudicem cogitat, indesinenter cotidie rationum suarum in melius causas parat ; qui aeternum Dominum tremore cordis intuetur, iura temporalis domini super subiectos moderari compellitur. [...] Vnde beatus Iob, quia eius iudicium qui super omnia est metuit, hic ad temporale iudicium famulis aequalis uenit ; supra*, p. 22.

151. *Mor.* XXVI, 26, 46 : *Vitiis ergo se debent rectores erigere, quorum et causa praeferuntur ; et cum delinquentes corrigunt, sollicitè attendant, ut per disciplinam culpas quidem iure potestatis feriant, sed per humilitatis custodiam aequales se ipsis fratribus qui corriguntur agnoscant.*

152. Job : *Mor.* XXI, 13, 20 ; David : XXVII, 46, 77 ; Saul : XXXIV, 22, 42.

153. *Mor.* XXVI, 26, 46, *supra*, p. 18-19.

154. *Mor.* XXXIV, 23, 51 : *humilitatem, quae uirtutum mater est.* Pour l'orgueil, voir *supra*, p. 25.

155. *Mor.* XXXIV, 23, 56 : *aperte cognoscimus quod euidentissimum reproborum signum superbia est, at contra humilitas electorum.*

III. — SYNTHÈSE ET PERSPECTIVES

À la lumière des résultats de notre investigation, nous pouvons à présent apporter des éléments de réponse aux questions posées en commençant et aux positions de nos prédécesseurs.

Pour saint Augustin, la notion d'égalité entre les hommes se ramenait à la définition de l'homme et aux conditions de sa vie terrestre. Les inégalités de pouvoir, loin d'être naturelles, sont le résultat et la punition du péché. C'est en particulier le cas de l'esclavage. C'est Dieu qui attribue providentiellement le pouvoir. Pas plus que la prédestination, le pouvoir d'un homme sur l'autre ne récompense ses vertus, car, si c'était le cas, la toute-puissance divine se trouverait contrainte par les actions humaines. Il n'est pas non plus le signe de la prédestination. Ainsi sont conciliées la constatation qu'il existe de mauvais gouvernants et l'origine divine du pouvoir. La famille de sang (père-mère-enfants) est le seul lieu où un pouvoir naturel peut s'exercer, encore qu'il soit conçu en termes de service.

Grégoire le Grand suit la conception augustinienne de l'origine du pouvoir. Il n'y a donc pas chez lui de fondement théorique à la sacralisation du pouvoir temporel¹⁵⁶. De même, contrairement à l'interprétation que l'on donne généralement de *Morales* XXI, 15, le pouvoir n'est pas octroyé en fonction des mérites, mais en fonction de ce qui est mérité, en bien comme en mal, par le puissant comme par ses sujets¹⁵⁷. Comme la distinction entre péché comme acte et péché d'origine n'a pas plus cours dans la théorie grégorienne que dans la théorie augustinienne du pouvoir, les actions humaines ne déterminent pas de façon univoque l'attribution de l'autorité, temporelle ou ecclésiastique : un bon supérieur ne récompense pas forcément de bons sujets; par contre, un mauvais supérieur châtie les péchés du peuple, puisque celui-ci est masse de péché depuis la chute.

Mais Grégoire déplace l'analyse de saint Augustin de la *familia* à l'Église. Même dans ce cadre, il n'en retient que le côté social, lié à l'explication de l'esclavage, dans laquelle l'origine du pouvoir provient uniquement de la faute originelle. L'autorité d'un homme sur l'autre dans l'Église est ainsi justifiée, mais pas naturelle. L'usage de la crainte est licite dans l'Église, pour assurer le salut et la répression des fautes.

Sur cette base, Grégoire élargit la perspective en faisant la théorie morale du pouvoir de façon plus générale. Il reste que, dans bien des cas, on a le sentiment que c'est avant tout l'Église qui est visée. C'est que saint Grégoire change de point de vue en orientant ses réflexions sur l'intériorité du puissant, où la distinction entre les types de pouvoir s'estompe. Il constate alors les

156. Grégoire le Grand n'a pas non plus reconnu la sacralité de la royauté germanique en christianisant le royaume de Kent : E. DEMOUGEOT, «Grégoire le Grand et la conversion du roi german au VI^e siècle», *Colloque de Chantilly*, p. 191-203.

157. Contrairement à REYDELLET, p. 466, et à MARKUS, *Sacred and Secular*, p. 86 et *Latin Fathers*, p. 121.

dangers et les vices qui le guettent, notamment l'orgueil, et l'extrême difficulté de préserver son humilité dans une position de commandement. Le pouvoir temporel assumé par l'Église et le pouvoir civil sont donc généralement nuisibles pour leurs détenteurs, mais l'orgueil des puissants de ce monde est abaissé par la toute-puissance divine. Ces pouvoirs ont cependant une utilité, car ils prennent en charge les soucis du monde et répriment les fautes des hommes.

L'Église n'a bien entendu pas que des pouvoirs temporels. Ses principaux pouvoirs sont de prêcher et de juger. Les hommes de Dieu refusent d'ordinaire le pouvoir civil, assimilé à Babylone, mais peuvent l'exercer par obéissance à Dieu.

Le pouvoir temporel proprement dit ne mène pas au salut, malgré son utilité pour les soucis du monde et la répression des vices. Ce pouvoir est tout entier tourné vers l'extériorité, et produit généralement de mauvais gouvernants, enflés d'orgueil et de vaine gloire. Ces puissants du monde seront du côté de l'Antéchrist à la fin des temps¹⁵⁸.

L'orgueil des gouvernants est lié à l'oubli de la condition humaine et de l'égalité naturelle entre les hommes. Chez saint Grégoire, l'égalité et la bonté naturelles sont beaucoup plus permanentes que chez saint Augustin¹⁵⁹. C'est le plus souvent de l'extérieur que viennent les vices et les dangers que court l'âme. La représentation intérieure de l'égalité naturelle permet de parer les attaques du vice d'orgueil né du pouvoir et suscité par le diable. Cette méthode favorise le salut du puissant, car l'orgueil est signe de réprobation, et l'humilité, signe d'élection. C'est pourquoi l'égalité joue un rôle d'une telle importance dans les *Morales*. On échappe ainsi au paradoxe qui ferait de l'auteur qui, dans le haut Moyen Âge, a le plus insisté sur l'égalité naturelle entre les hommes le fondateur de la royauté sacrée.

Le pouvoir n'est donc pas lui-même signe d'élection pour Grégoire le Grand. Comme chez saint Augustin, l'origine providentielle du pouvoir ne signifie pas que l'homme y accède pour ses vertus, ni que Dieu délègue son pouvoir au puissant. Si le souverain a des devoirs comme tout chrétien, sa supériorité morale n'est pas exigée par la fonction même, mais par les dangers qu'elle comporte. La royauté n'est pas chez Grégoire «prédestination, appel à la perfection et au règne éternel» et les rois ne sont pas des représentants du Christ «source de toute royauté»¹⁶⁰. Dieu met au pouvoir le bon ou le méchant selon ce que requiert la marche du monde. Cela suffit à interdire qu'on

158. Entre autres, XXXIII, 27, 48 : *iniquos praedicatores antichristi peruersae huius saeculi protegent potestates* ; 35, 59 : *post eum (antichristum) multitudo praedicatorum illius ex terrena potestate gloriatur* ; sur les rapports entre Satan et l'Antéchrist, voir H. SAVON, «L'Antéchrist dans l'oeuvre de Grégoire le Grand», *Colloque de Chantilly*, p. 389-405.

159. STRAW, *Gregory the Great*, p. 132-133.

160. Contrairement à REYDELLET, p. 494 et 496 et CARLYLE, p. 153, même si ce dernier reconnaît bien volontiers que pour Augustin le pouvoir est contre nature (p. 126-127) ; les lignes qui suivent répondent à l'état de la question, *supra*, p. 2-4.

conteste le puissant. Il n'est pas nécessaire de supposer en plus que le pouvoir ou l'État soient inscrits dans l'ordre naturel, comme le voudrait Arquillière, qui se trouve embarrassé face à la notion d'égalité naturelle chez saint Grégoire¹⁶¹. Car il paraît bien difficile de concilier égalité naturelle et inégalité naturelle. Étant donné ce que nous avons vu du pouvoir civil, on ne peut considérer que Grégoire lui attribue une finalité religieuse. La tendance à la primauté du spirituel, indéniable chez Augustin comme chez Grégoire, se traduit plutôt chez ce dernier par une valorisation de l'intériorité, quelle que soit la position sociale extérieure. Dans les *Morales*, rien n'indique que Grégoire favorise la soumission de la royauté à la papauté¹⁶².

Il est vrai cependant que, par la christianisation des royautés d'Occident, la sphère profane disparaît progressivement. Cela se marque chez saint Grégoire par l'exposé d'une théorie applicable à toute forme de pouvoir, d'autant plus qu'elle se place généralement sur le plan de l'éthique. Cette tendance à l'abstraction rendra possible l'utilisation à des fins de justification politique des passages des *Morales* visant avant tout des principes de direction ecclésiastique¹⁶³. C'est pourquoi il me semble primordial de distinguer entre l'homme et la fonction : les supérieurs dans l'Église sont exposés aux dangers du pouvoir, qui peuvent mener à la perdition, même si l'institution ecclésiastique a pour mission de mener les hommes au salut ; d'autre part, le juste peut assurer son salut même en exerçant le pouvoir temporel, quoique la royauté ne soit pas sacralisée.

Vu les résultats de cette enquête, il serait opportun de revoir globalement l'évaluation par Grégoire le Grand du pouvoir temporel et de relire de façon nouvelle certains passages de ses autres œuvres, qui contredisent apparemment notre interprétation. Qu'il nous suffise, en guise de conclusion, de prendre deux exemples, l'un dans les *Dialogues*, l'autre dans le *Registrum epistolarum*.

Dans les *Dialogues*, Grégoire raconte l'histoire du martyr d'Herménégilde, tué par son père pour n'avoir pas voulu revenir à la confession arienne¹⁶⁴. Or, tandis que son père exerce le pouvoir effectif, Herménégilde est appelé roi et martyr, «oui, vraiment roi parce que martyr» (trad. P. ANTIN)¹⁶⁵. Cela n'implique pas du tout que la royauté terrestre soit "vocation à la sainteté", comme le voudrait Reydellet¹⁶⁶. Au contraire, ce passage oppose la royauté terrestre et la royauté céleste. La première étant méprisable, Herménégilde y

161. ARQUILLIÈRE, p. 123.

162. CONGAR, p. 292-297, fait débiter la conception ministérielle du pouvoir royal à l'époque carolingienne.

163. BATANY, p. 175-176.

164. *Dialogues* III, 31.

165. *Dial.* III, 31, 5 (éd. A. DE VOGÜÉ, *Sources chrétiennes* 260) : *Nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus ad corpus eiusdem regis et martyris audiri, atque ideo ueraciter regis quia martyris.*

166. REYDELLET, p. 481.

renonce au profit de la seconde, la seule véritable. Quoique fils de roi, il est donc appelé roi pour permettre cette antithèse.

De même, la lettre adressée par le pontife à Childebert II. Elle commence ainsi : «Autant la dignité royale précède les autres hommes, autant le faite de votre royaume dépasse sans nul doute les royaumes des autres nations. Or, être roi n'est pas remarquable, puisque d'autres le sont aussi, mais être catholique, ce que d'autres ne méritent pas, voilà qui est bien¹⁶⁷». Ce passage-ci ne permet pas non plus de voir en Grégoire «l'un des pères de la royauté de droit divin»¹⁶⁸. Il rappelle au roi mérovingien que ses devoirs de chrétien orthodoxe sont plus importants que ses devoirs de roi terrestre, ramenant ainsi la fonction à sa juste place.

Nous entrevoyons, à travers ce dernier exemple, ce qui me paraît être le rôle fondamental de Grégoire le Grand vis-à-vis des royautés d'Occident, à savoir la prédication, la christianisation morale¹⁶⁹. Toute son expérience d'introspection monastique autant que de haut fonctionnaire le prédisposait à cette tâche. Mais sa reconnaissance des royautés face à l'empire ne l'a pas entraîné à donner à leur fonction un caractère sacré. Au contraire, il a pensé que la moralisation des puissants nécessitait une insistance sur l'égalité entre les hommes, qui faisait ressortir la toute-puissance divine.

Christian BROUWER

Université Libre de Bruxelles

167. *Ep.* VI, 6 (éd. NORBERG, CCSL 140), sept. 595 : *Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni uestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est.*

168. REYDELLET, p. 497-498.

169. L'éthique est considérée par CONGAR (p. 298) comme le principal point de vue des conceptions du pouvoir temporel dans le Haut Moyen Âge.

