La domination ecclésiale. Modèles et critiques, XIX^e-XX^e siècle

Avant-propos

Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat et Alain Rauwel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/9790>

DOI : 10.4000/rhr.9790

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2019

Pagination : 235-241

ISBN : 978-2-200-93259-6

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Frédéric Gabriel, Dominique Iogna-Prat et Alain Rauwel, « La domination ecclésiale. Modèles et critiques, XIX^e-XX^e siècle », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2021, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9790> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.9790>

FRÉDÉRIC GABRIEL, DOMINIQUE IOGNA-PRAT, ALAIN RAUWEL

CNRS / EHESS / Césor

La domination ecclésiale
Modèles et critiques,
XIX^e-XX^e siècle
Avant-propos

Ce volume est l'un des fruits d'un séminaire portant sur la genèse historique des catégories qui façonnent notre compréhension spontanée des communautés, et singulièrement de la notion d'Église comme cas paradigmatique. Aussi, loin de reléguer la longue construction chrétienne de l'objet « institution » dans l'irrationalité, dans le cynisme hiéocratique, ou dans le pur faire-valoir préhistorique d'une rationalité contemporaine, nous nous sommes concentrés sur l'étude de la forte architecture élaborée au cours des siècles par ce que l'on peut désigner aujourd'hui sous le nom d'ecclésiologie, et qui, par excellence, pense ce qu'est une société. Balayant un vaste champ, des charismes jusqu'aux élaborations normatives techniques, ces diverses théories sont d'une richesse qui reste largement inexploitée en sciences humaines. Il s'est agi pour nous d'explorer ces textes et leurs subtilités, mais aussi de les comprendre à l'aune des conceptions de la société et de la constitution des découpages disciplinaires dont ils sont en partie dépendants.

Pourtant, notre perspective ne se rattache pas à ce qui est habituellement publié sous le nom d'ecclésiologie, comme le

volume *Exploring Ecclesiology* de Brad Harper et Paul Louis Metzger (Grand Rapids, 2009). Son sous-titre fera d'emblée comprendre notre réticence : « An Evangelical and Ecumenical Introduction ». Notre enquête est non pas confessionnelle mais historique et contextuelle, croisant la théologie avec la philosophie, l'histoire du droit, la sociologie religieuse et les sciences politiques (qui, en France au moins, oublie souvent l'Église comme type de gouvernement). Si l'ecclésiologie peut paraître comme un objet curieux et exotique, elle est pourtant présente comme terrain nourricier de thématiques qui ont connu un succès certain : la construction juridique, les origines canoniques de l'administration, le problème « théologico-politique », la dynamique conciliaire, le corps mystique, la place de la religion dans la cité ; autant de perspectives qui définissent une rationalité institutionnelle spécifique. Toutefois, c'est bien souvent en minorant l'ancrage ecclésiologique, qu'il soit structurant ou interstitiel, que l'on approche ces thèmes.

À l'inverse, ce séminaire – qui se poursuit actuellement dans la préparation d'un dictionnaire sur la notion d'Église¹ – entendait reconstituer de manière archéologique le soubassement d'une discipline relativement ignorée du public cultivé et de l'université laïque, avec une double interrogation : comment l'histoire (de l'Église en tant qu'elle fait société) est-elle écrite au regard de tel ou tel présent, comment le présent est-il compris par le prisme de tel ou tel passé ? En effet, la constitution de l'ecclésiologie est d'autant plus importante qu'elle se conçoit par principe sur le temps long, mais elle révèle surtout les nœuds problématiques d'une histoire en prise avec le présent et qui est issue de conflits confessionnels profonds. Tout l'intérêt de la reconstitution critique de cette discipline est de proposer les éléments d'une morphologie religieuse de l'Europe récente qui mette en évidence la dynamique des courants, des écoles, la circulation de leurs idées, et les différents concepts qui servent de lieux de rencontre mais aussi de combats. En effet, c'est bien simultanément, et sous la pression des mutations en cours, que l'ecclésiologie écrit son histoire et se confronte au contemporain (individualisme, sécularisation, démocratisation, séparation des Églises et de

1. À paraître aux Presses universitaires de France.

l'État). Trois buts sont alors poursuivis par notre entreprise : une libération des schèmes traditionnels de lecture – alors même que, comme la liturgie, l'ecclésiologie est souvent conçue comme une chasse gardée par les ecclésiastiques –, une meilleure connaissance réflexive de la constitution des découpages disciplinaires, un renouvellement dans la lecture des doctrines et des corpus grâce à cette distance historiographique et critique.

Les premiers embryons d'Églises chrétiennes se sont construits, tel qu'on l'entrevoit à travers le double prisme d'une documentation pauvre et d'une historiographie aussi foisonnante que contradictoire, autour d'un idéal de fraternité et de charité. Point n'est besoin d'être grand historien pour vérifier qu'au fil des siècles, elles ont pris un faciès bien différent à mesure que leur succès leur imposait des structurations de plus en plus élaborées. Dès lors, elles relèvent pleinement de la sphère de la domination et de ses effets temporels, une domination incarnée par une administration accrue et parfois envahissante (que l'on a pu qualifier de bureaucratique), et par une cléricature qui sépare et hiérarchise le genre humain en deux moitiés hermétiques l'une à l'autre. Mais précisément, peut-on et doit-on établir une stricte continuité entre les premières communautés dites « charismatiques » et l'Église telle que nous la comprenons spontanément ? La réponse confessionnelle ou historiographique à cette question détermine des options interprétatives qui sont rapidement incompatibles, même si l'une et l'autre relèvent d'une prétention à l'auto-description. Autrement dit, de *quoi* parle-t-on quand on dit « Église » ? La double ambiguïté sémantique et historique fait pleinement partie du problème. À diverses époques, de nombreux groupes minoritaires se sont emparés du potentiel critique que recèle une telle évolution, de la fraternité à l'institution, du groupe local à l'organisation internationale, et se sont réclamés d'une plus grande fidélité à l'origine, contre une Église dominante qui se serait par trop éloignée de celle-ci et de ses valeurs. Ce jugement, qui présuppose que le point de référence est invariablement identifié à la fondation, modèle de pureté toujours idéalisé, a profondément marqué la théologie de l'histoire qui médiatise la conscience de soi des chrétiens. Là encore, l'illusion de la simplicité est trompeuse, car il y a bien *des* origines qui sont sans cesse inventées ou réinventées, sans compter

que les références peuvent être interprétées dans des sens opposés, spirituels ou temporels.

On n'entendra pas ici la domination ecclésiale comme une version contemporaine de la thèse ancienne du pouvoir politique de la religion, notamment développée par les libres-penseurs des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles – autrement dit une histoire politique de l'Église qui dévoilerait ses soi-disant véritables mobiles, peu conformes aux vertus officiellement attachées à la religion chrétienne. Il s'agit avant tout de comprendre comment, d'un point de vue historiographique, ce que nous appelons « Église » (et avec quels référents ?) peut se saisir sous l'angle de la domination, comment elle se confronte à la sphère du pouvoir, du politique, comment elle modèle ce pouvoir, sans présupposer une extériorité de ce dernier. De ce point de vue, Augustin est un bon exemple lorsqu'il utilise le modèle de la cité pour prendre le contre-pied de la pensée politique classique et même de la théologie impériale constantinienne, en jouant sur la plasticité sémantique des diverses applications de la *civitas terrena*. Les lectures que font Gilson et Markus de la nature paradoxale de cette cité indiquent combien ils sont gênés par cette plasticité qu'ils tentent de réduire en nuancant la négativité attachée à la sphère mondaine et politique. Ainsi, pour Markus, le *saeculum* est défini comme un espace indéterminé entre les deux cités, quitte à minorer, chez Augustin, l'aspect négatif d'une communauté politique séparée de Dieu, et donc d'une vraie justice. Dans le *saeculum*, on ne distingue pas les deux cités, pourtant radicalement séparées en théorie, puisque la vie chrétienne est orientée par l'eschatologie et tendue vers le Royaume, mais l'Église est bien, aussi, dans le monde, comme en témoignent ses institutions et leurs effets temporels.

Avec son extension mondiale et sa centralisation, la papauté est l'un des exemples par excellence de cette emprise, notamment rapportée et identifiée à la fameuse « Réforme grégorienne ». Si elle a tant marqué l'idée que l'on se fait de l'histoire de l'Église, cette rupture n'est pourtant inventée qu'au ^{xix}^e siècle, notamment dans le cadre d'une histoire libérale qui perçoit positivement la dynamique d'une cléricature civilisant le monde. Pour Johannes Voigt, Guizot, puis Comte et Constant, Grégoire VII incarne un « pouvoir spirituel » positif, grâce auquel l'Église organise le social. C'est aussi, pour Weber, l'indice sûr de l'émergence

d'une bureaucratie comme forme de pouvoir. L'appartenance à la chrétienté se décline en assentiment, adhésion, croyance partagée dominante, fidélité, obéissance, intégration dans le corps de l'Église, mais à côté de la solidarité qui en découle, les mécanismes d'exclusion sont toujours présents et ne concernent pas seulement la faute imputable à tel individu. Plus largement, l'intériorisation des contraintes et la maîtrise du corps social vont de pair avec un contrôle des paroles autorisées par une cléricature elle-même surveillée. La croyance en l'institution créatrice d'universel et représentant une transcendance impérieuse (impériale ?) est donc au cœur de la domination par un discours officiel, qui, pour Bourdieu, crée l'institution à laquelle on attribue ce discours. Très dépendant d'Ernst Kantorowicz sur ce point, Bourdieu voit dans l'Église médiévale latine le modèle des États modernes et le « paradigme de l'institution sociale ».

Ce numéro se présente sous un vocable paradoxal : il comporte un ensemble d'études consacrées à l'« ecclésiologie » d'Antonio Gramsci et arbore un titre délibérément bourdieusien. Or on sait que Bourdieu faisait mine de ne pas aimer Gramsci. Il le cite rarement² et, quand cela lui arrive, comme dans le cours *Sur l'État*, c'est pour consacrer au Sarde des propos acerbes³. Il y aurait donc contresens à peindre aux couleurs bourdieusiennes un recueil de croquis gramscistes. La situation est probablement plus complexe. Comme l'a indiqué, après d'autres, Razmig Keucheyan, des facteurs conjoncturels ont brouillé une relation que l'on aurait pu croire évidente⁴. La fameuse « allergie au marxisme » du sociologue français l'a empêché de se rallier à un théoricien en qui il voyait un homme d'appareil, tandis que l'importance dans le développement d'un gramscisme français d'un Althusser et de réseaux althussériens réputés antipathiques n'arrangeait rien. Plus profondément, il y aurait chez Bourdieu une réticence « par proximité théorique »⁵ : les affinités entre les deux systèmes

2. Michael Burawoy et Karl Von Holdt, *Conversation with Bourdieu : the Johannesburg moment*, Johannesburg, 2012, chapitre 3. Ce chapitre est paru en français la même année dans la revue électronique *Contretemps*.

3. Pierre Bourdieu, *Sur l'État*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 224.

4. Razmig Keucheyan, « Gramsci, Bourdieu et les *Cultural Studies* : hypothèses autour d'une constellation », *Actuel Marx*, 64, 2018, p. 194-207.

5. *Ibid.*, p. 203.

seraient telles que les reconnaître installerait nécessairement le plus jeune dans une situation de filiation à laquelle il voulait précisément échapper. On n'est pas obligé de suivre les parallèles biographiques établis par certains critiques, mais le constat d'une centralité des phénomènes culturels (donc aussi ecclésiaux) dans les procédures d'assujettissement est trop étroitement partagé pour ne pas créer, de fait, une fraternité intellectuelle dont l'occultation ne peut guère relever que d'une volonté d'émancipation affichée.

À ce stade, un détour s'impose par l'œuvre de Weber. On ne souligne pas toujours assez à quel point Gramsci a été impressionné, en prison, par la lecture des premières traductions italiennes de Weber. Or, Isabelle Kalinowski montre ici qu'il y a bien une filiation weberienne de la domination bourdieusienne, mais pas selon les modalités attendues : Bourdieu n'a pas construit sa théorie de la domination au contact des réflexions sur la *Herrschaft* politique, mais à partir des écrits de sociologie religieuse, dont il était familier. C'est donc une matrice religieuse qui a servi à penser les rapports de soumission : l'acquis est pour nous capital – étant entendu, comme l'établit aussi Isabelle Kalinowski, que le *religieux* ici visé n'est précisément pas, dans la typologie weberienne, de l'ecclésial.

Voici donc trois figures, entre Italie, Allemagne et France, qui ont pensé au ^{xx}e siècle la puissance des obstacles à l'émancipation politique et sociale, et qui à des titres divers l'ont pensée sous la catégorie de la domination. Un seul, Weber, a la réputation universelle d'avoir emprunté le détour religieux (même si c'est souvent sur la foi d'un seul texte, au détriment de la variété des interprétations). Ce sera peut-être une découverte que de constater à la lecture de ce numéro à quel point la même chose est vraie pour les deux autres. Les gramscismes contemporains n'ont certes pas aidé à en prendre la mesure⁶ ; dans toutes les lectures anglo-saxonnes de l'hégémonie, l'Église est la grande absente, alors qu'elle sature tous les textes de Gramsci, depuis ses premiers essais journalistiques jusqu'aux grands chantiers intellectuels de la captivité – au point, comme le montre Marie Lucas, de faire de lui un lecteur attentif des encycliques de Pie XI ! Quant

6. Cf. Michele Filippini, *Gramsci globale : guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bologna, Odoya, 2011.

à Bourdieu, l'évaluation de la référence ecclésiale impliquait une lecture particulièrement fine et attentive, à laquelle s'est livré Blaise Dufal, avec des résultats étonnants : belle preuve de la fécondité heuristique des forages ecclésiologiques, qui ne font que commencer.

frederic.gabriel@gmail.com
d.iogna-prat@wanadoo.fr
a.rauwel@wanadoo.fr

Le séminaire dont est issu ce numéro thématique s'est tenu entre 2012 et 2017 à l'École des hautes études en sciences sociales et à l'École normale supérieure de Lyon dans le cadre du Labex CoMod (Constitution de la modernité – Université de Lyon, ANR-11-LABX-0041), de l'Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités (IHRIM, CNRS, Lyon), de l'ENS de Lyon et du Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor, CNRS-EHESS). Nous remercions les responsables de ces différentes institutions pour leur soutien précieux.