

ÉTHIQUE

Cours et Séminaire Tome 2, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

LE POLITIQUE, LE CHRETIEN ET L'EGLISE

Ces notes , rédigées à la hâte, sont des points de repères pour les étudiants, un survol de ce qui est développé en cours. Elle ne sauraient tenir lieu d'un ouvrage spécialisé argumenté et documenté

Nous sommes sensibles sur un point : les Églises occidentales, en perte de vitesse devant l'indifférence plus que devant l'athéisme militant, essayent de retrouver une nouvelle pertinence dans l'éthique politique. Elles sont entrées dans un vaste mouvement, présent depuis le Romantisme, qui tend à colorer religieusement le politique. Comment éviter de réfléchir sous la pression directe des problèmes aigus qui pèsent sur le monde (conflits sociaux, guerre, écologie) ? Comment éviter que les Églises ne cherchent à se donner une légitimité par leurs prises de position et donc à se sauver par leurs œuvres ? Comment éviter que le chrétien qui s'engage ne transforme son légitime combat politique en croisade, reprenant de fait à son compte le *Gott mit uns* ?

Je crois que la liberté de pensée se conquiert partiellement par la prise de distance : mettre à jour des structures quasi universelles et quasi permanentes dans la justification de l'État mais aussi dans le rapport Église-État; les analyser à distance pour en dégager les lois. Quelle christologie implique telle position ? Quelle sotériologie ? Quelle anthropologie ? Quelle eschatologie ? Ensuite, mais ensuite seulement lire l'aujourd'hui.

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE L'ÉTAT

Comme je l'ai dit plus haut, il ne s'agit pas de faire une lecture historique qui prendrait très longtemps mais de dégager des typologies mettant à jour des constantes.

I. GENERALITES SUR LE CONCEPT D'ÉTAT

Nous sommes tentés, du fait que nous vivons des situations stabilisées par l'histoire, de définir l'État par un espace territorial, une unité de gouvernement, une langue (à des exceptions près), une culture ou une race. Autrement dit, nous risquons de confondre État, gouvernement, ethnie, nation, etc. Or si ces trois dernières notions sont grosso modo repérables expérimentalement, il faut relever l'abstraction du concept d'État : l'État c'est d'abord un concept créé, pensé et rempli. Même la notion de frontière est seconde car il peut exister des formes d'État nomade.

1. La notion d'État se construit sur la nécessité de dissocier celle de pouvoir de celui ou de ceux qui l'exercent. Elle invite à dépasser la conception charismatique pour soustraire le groupe aux aléas du combat pour le pouvoir. Comment assurer la continuité de la structure par delà la maladie, l'impotence ou la mort du chef ou de l'élite. S'il en est ainsi, l'État n'est pas aussi « naturel et spontané » qu'on veut le croire et comme le sont davantage les réalités de clan, de tribu, d'ethnie, etc. L'État est un concept relativement moderne qui sert à la fois de soubassement mais aussi de distance critique vis-à-vis des pouvoirs réellement en place.

2. Parce que l'État est d'abord un concept, il est à la fois un cadre vide et un cadre régulateur :

— *Un cadre vide* qui ne saurait être libéré du débat et du conflit politique. Il est une place à prendre et à remplir. C'est donc le lieu d'un débat évolutif.

— *Un cadre régulateur* car il inscrit le conflit dans des règles : une mémoire, des traditions exactes mais aussi des rites et des mythes. Ce cadre tempère le mouvement et la lutte en les ramenant aux butées du réel économique, culturel, juridique, etc.

Bref, l'État comme structure vide promeut le mouvement mais dans la continuité.

3. La notion d'État tend à s'identifier donc en Occident avec la notion d'*État de Droit* qui, moderne dans sa conception, ne remonte guère plus haut que le Moyen Âge. Cette notion d'État de Droit est sans cesse menacée de retour, non à une situation de non État, mais à une situation d'État fondé sur la géographie, la langue, l'ethnie, etc.

Il va de soi que cette notion restrictive de l'État (État de Droit) est trop moderne et trop occidentale pour que la théologie s'y restreigne. Quand nous parlerons d'État, nous utiliserons le concept dans un sens plus large : *toute forme de vie commune organisée* allant du clan à la république, en passant par la cité, le royaume, la tyrannie, etc. À chacun de ces niveaux, les structures ont toujours eu affaire avec le religieux dans la mesure où elles ont toujours eu besoin d'idéologies de légitimation et donc d'idoles.

La question qui va nous occuper maintenant est la suivante : cette vie en État est-elle « naturelle » à l'homme (comme pour les abeilles) ou est-elle le fruit d'une histoire ?

II. LA TYPOLOGIE LOCKE-HOBBS

a) Locke

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail d'une pensée et de ses variables historiques ; mais de dégager des questions permanentes.

1. L'idée que la vie sociale organisée appartient à la « nature » de l'homme est un dogme en Occident depuis Aristote (Cf. le début de *Politique*). Cette affirmation de l'*homo politicus* a été reproduite sans grandes discussions par les théologiens et les philosophes, la seule question restant pendante est celle de la forme de l'État la plus appropriée à la « nature » de l'homme. La forme moderne de cet optimisme naturaliste remonte à Grotius et à Locke. Pour ce dernier, il existe un Droit de nature, connaissable par tous et qui pose l'égalité, le respect mutuel, le contrat social. L'axiome de base pourrait être : *Au commencement était la paix, l'égalité et le droit*. L'État en tant que libre contrat social n'est pas une création seconde issue de l'expérience et de la réflexion des hommes mais une donnée inscrite dans la « nature » même de celui-ci. Si l'État est second c'est pour rétablir une situation première « naturelle ». ⁷²

2. Pour Rousseau, l'évolution est un peu différente mais la structure identique. ⁷³

L'homme, bon par nature, se dégrade par l'inévitable vie en commun. Il faut donc ré-inventer une forme d'État qui restaure autant que faire se peut la situation primitive. Le *contrat social* de l'État s'apparente donc à une structure sotériologique.

La question est alors celle d'un État où se conjuguent sécurité et liberté. Ceci n'est possible que par la notion de *contrat* : le peuple souverain, dans sa décision mais aussi dans l'exécution, en dessine les contenus. Dès lors l'obéissance à la loi n'est plus une contrainte puisque l'État correspond à la volonté de chacun. En fait un espace de conscience universelle se fait entendre en tous au point tel qu'il s'exprime librement dans une volonté qui est volonté générale. On le voit, quelque chose d'une « innocence originelle » se redonne ici dans la « volonté générale ».

3. Ainsi un point traverse la philosophie politique post-aristotélécienne : *l'homme est naturellement sociable*, l'État est dans l'ordre des choses. Que les grands principes du Droit soient donnés dans la conscience par un Dieu, qu'ils le soient par la raison, l'émotion, etc, la situation de sociabilité organisée appartient à l'homme, même si l'accouchement est quelque fois long et douloureux. *L'Etat n'est pas second mais premier*.

b) Hobbes

1. Il faut remonter à Hobbes pour trouver la première brèche importante dans cette quasi unanimité. ⁷⁴

Pour Hobbes, *au point de départ il y a l'individu* mis en mouvement, non par le Droit, mais par la nécessité de la conservation de la vie. A ce stade de « nature », les hommes sont certes égaux mais parce que chacun a le droit (ou prend le droit) de défendre sa vie, d'attaquer pour acquérir de la nourriture, etc. On peut certes conclure des alliances défensives ou offensives mais c'est en vue de mieux poursuivre les buts ci-dessus. La situation « de nature » est donc une situation de non droit, de crainte, de défiance, de violence, etc.

2. *L'État est une étape seconde* qui vient d'une maturation : essayer d'obtenir la conservation de la vie avec une dépense énergétique moindre. Il s'agit donc de conserver l'essentiel en sacrifiant sa liberté et même l'égalité entre les mains d'un souverain qui, en échange, va sauvegarder ces objectifs.

Parce que pour lui ce Souverain ne peut être qu'un monarque absolu, Hobbes l'a souvent posé comme étant au-dessus des lois puisqu'il les fait, n'ayant de comptes à rendre à personne puisqu'il est juge. Toutefois ce serait une erreur que de passer à côté de Hobbes en donnant une importance aux variables historiques de la pensée d'un homme sans descendre jusqu'à ses structures profondes. Il ne s'agit pas d'un totalitarisme car Hobbes pense que, le Souverain n'étant en concurrence avec personne, peut se libérer de la passion et de la crainte et se laisser dominer par la raison; de plus, le citoyen abandonnant son droit à la défense et à la vengeance entre les mains du Souverain, conserve le droit à la révolte si ces buts ne sont pas atteints. Dans le fond, si le contexte historique l'avait permis, Hobbes aurait pu conclure sur la démocratie avec un raisonnement comparable.

Par delà les variables locales, il est important de relever ce point en Hobbes : renversant le dogme aristotélécien, il pose que *l'homme n'est pas « naturellement » enclin à la vie sociale organisée et*

⁷² Cf. *Deuxième traité du gouvernement civil* de 1690.

⁷³ Cf. *Contrat social*.

⁷⁴ Cf. *Éléments du citoyen* (1640) et *Leviathan* (1651).

policée. L'État s'enracine dans une étape seconde, comme pacte lié au besoin de survivre. S'il est appelé à s'organiser rationnellement, la rationalité n'est pas son origine transcendante.

C) Position d'attente

Je me situerai provisoirement en position plus nuancée. C'est que depuis ces deux hommes, nous avons connaissance d'un acquis nouveau puisé dans l'ethnologie, la paléontologie, la psychanalyse, etc :

— Poser une structure rationnelle du Droit et de l'État « au commencement » et à la manière de Locke, ne correspond à rien de connu.

— Inversement, il n'est pas pensable d'imaginer, avec Hobbes, une situation primitive où les hommes vivaient sans liens.

— Il semble que la structure spontanée de l'homme soit la horde, le regroupement approximatif autour des liens du sang et des alliances matrimoniales. La horde n'est pas une préfiguration de l'État mais un rassemblement quasi fusionnel qui se comporte comme l'individu de Hobbes.

— Il commence à y avoir de l'État quand des alliances se créent entre hordes voisines, quand on sent le besoin (pour économiser du temps et du sang) de mieux régler l'échange des femmes, des pâturages, etc. Ici des pactes deviennent explicites qui se garantissent peut-être par des instances symboliques et transcendantes.

Bref si la horde où règne la loi des plus forts ou des plus vieux est un état premier, *l'Etat est second*. Si nous croyons Freud, cette séquence ne s'impose pas uniquement dans le début historique de l'humanité, mais aussi dans chaque vie : passage de l'immédiateté narcissique à la nécessité de se laisser médiatiser par la culture. Le lien social n'est pas au départ mais doit se conquérir en chacun.

III. LES CONTESTATIONS DE L'ETAT COMME PACTE RATIONNEL

L'homme est-il par essence politique ou le devient-il ? Nous avons conclu que si la horde est « naturelle », l'État est construit et donc révisable. Une double question se pose alors : quel est le fondement de l'État construit, la raison ou la passion ? L'État est-il une forme de vie en commun qui a un avenir ou doit-il être dépassé ?

Nous suivrons largement, mais non servilement, le beau livre de Brigitte Barret-Kriegel.⁷⁵

1. L'État de droit se construit en Europe, surtout en Angleterre et en France, à partir du XIII^{ème} siècle. Il se met en place contre deux conceptions plus anciennes :

— *L'impérium* où le Droit est lié à la force.

— *Le dominium* où le Droit est lié à la possession, à la propriété.

Le principe discernable chez les juristes est le suivant : il faut de l'État et donc des chefs. *Mais le Droit est transcendant et donc opposable tant à l'Etat qu'aux chefs*. Certes ces conceptions étaient plus souvent présentes chez les juristes que dans les faits; elles ne furent pas sans des régressions. Mais dès le XIV^{ème} siècle on pose un *status libertatis* opposable au souverain qui s'achèvera plus tard, dans les révolutions anglaises et françaises, par un *status civilis*.

La première forme qu'a prise la transcendance du Droit sur l'État a été conquise contre le Droit romain à partir du code légal de l'Ancien Testament adapté peu à peu et pas à pas. Le Droit se fonde alors sur *une loi révélée mais pas sur l'Évangile* : *l'Ancien Testament dit le Droit public mais pas le salut et le sens ; l'Évangile dit le salut et le sens qui appartiennent à la sphère du privé*. À partir du XVII^{ème} le Droit va se fonder sur la transcendance de la raison, le Dieu du déisme donnant celle-ci. Cette raison va dégager les Droits fondamentaux s'imposant à l'État : ce dernier les garantit et légifère dans le détail sous la surveillance du Droit fondamental. (Le refus de Dieu ne change rien quant à la transcendance de la raison).

Dans tous les cas, et quelques soient les transcendances posées, le monde franco-anglais va développer un rapport du Droit et de l'État où ce dernier est posé dans un lien inscriptible dans le

⁷⁵ B. BARRET-KRIEGEL, *L'Etat et les esclaves*, Paris, Calmann-Levy, 1979. On se reportera aussi aux différents auteurs de Sous la direction de H. BOST, *Genèses et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990.

symbolique du pacte et de l'écrit : il dit le lieu de la loi commune mais aussi l'espace de la sphère privée.⁷⁶

2. Barret-Kriegel discerne vers la fin du XVIII^{ème} et début du XIX^{ème} un renversement de cet ordre du pacte pour lui opposer la conception d'un l'État, non plus serviteur du Droit, mais *serviteur de la nation* ; substituant une *Volksgeist* aux codes. C'est en Allemagne que va naître et prospérer cette conception.

— Sous l'influence du romantisme, va s'affirmer le primat de la langue, de l'histoire, des traditions, de la *Volksgeist* sur le Droit : selon ce nouveau courant, une force traverse le peuple à laquelle chaque individu doit céder et de laquelle l'État n'est que serviteur. Fichte écrit : « La patrie, le peuple comme représentant et gage de l'unité terrestre... dépasse de beaucoup la notion d'État. C'est pourquoi le patriotisme doit justement dominer l'État lui-même comme son instance supérieure ».

Du coup le Droit n'est plus transcendant à l'État mais doit devenir la transcription d'une réalité mystico-charismatique préexistante dans divers groupes, ici allemand : « Le peuple allemand est le nouveau peuple élu, germe de la perfectibilité humaine... chargé de veiller au développement de l'humanité ».⁷⁷ Autrement dit encore, l'État n'est plus un *consensus juris* d'abord, même s'il secrète de l'affectif ensuite; il n'est plus d'abord un pacte mais le fruit d'une force immanente qui le crée et à laquelle il doit rester soumis. Les intérêts de la nation priment sur l'État : *la transcendance n'est pas celle du Droit mais celle d'une énergie mystico-religieuse*.

— Ce néo-paganisme s'est développé parallèlement à une révision de la théologie : celle-ci, par Tolstoï, Novalis, Schleiermacher, etc, va essayer de fonder le Droit non plus sur la loi vétéro-testamentaire mais sur le Nouveau Testament : Tolstoï prône le Sermon sur la Montagne comme règle d'État, Novalis entend unifier la société sur l'amour; d'autres théologiens assignent à l'État la tâche de construire le Royaume de Dieu, est.

Dans ces efforts, une transcendance subsiste bien; mais elle n'est plus celle d'un code que l'on peut énoncer mais une structure mystico-fidéiste de type fusionnel et émotionnel. Le salut (et le sens) ne sont plus affaires privées mais publiques.

— Naturellement ce néo-paganisme va se laïciser sous la forme de la force naturelle (Schelling), d'une loi de l'histoire, etc. Feuerbach va couronner l'édifice en montrant que l'énergie religieuse se trompe de but en visant un « ailleurs » divin. Elle ne doit pas être niée mais reconvertie dans un investissement religieux du politique.

La porte est alors ouverte à un néo-despotisme, non plus fondé sur l'*impérium* ou le *dominium* mais sur une perception mystico-religieuse de l'ethnie, de la nation, de la race ou de la classe : « l'âme allemande », « la volonté des masses populaires », etc. On est passé d'un fondement de l'État sur la loi à un fondement sur la foi (religieuse ou non). Le politique devenait héritier des investissements du sacré.

IV. LE MARXISME

Le marxisme me paraît contenu dans la suite de la conception romantique de l'État. Toutefois des nuances propres exigent un paragraphe à part.

1. Marx fait tout d'abord une critique de l'État de Droit :

— Dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, il pose la priorité de la société (autre forme de *Volksgeist*); mais, avec l'*Idéologie allemande*, la critique devient radicale : « Il y a bien primat de la société, mais d'une société lue à travers ses conditions réelles d'existence. Il faut cesser de parler d'une part de l'État, de l'autre des citoyens : l'État n'est qu'illusion, projection, abstraction; seul le peuple est concret ».

— L'anti-juridisme appartient à cette approche. Dans *Critique du Droit politique hégélien*, il étend jusqu'au Droit son raisonnement sur l'État : « L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces comme forces sociales et ne sépare plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique ».

— Dans *La question juive*, Marx pousse son raisonnement jusqu'à nier le Droit individuel. Seul l'homme collectif a des droits, droits qu'il crée lui-même par la force.

⁷⁶ Quand je dis « franco-anglais », j'inclus bien sûr les USA. Cf. la *Déclaration des Droits de l'Homme* de Virginie de 1776.

⁷⁷ Fichte, *Discours à la nation allemande*.

2. La critique marxienne de l'État vise l'abolition de ce dernier :

— Par sa théorie de l'idéologie, Marx rejette donc la transcendance d'un Droit qui s'imposerait à l'État. En ce sens il relève des tendances anti-étatistes du XIX^{ème} qui, avec entre autres l'anarchisme et le fascisme, sont héritières du romantisme allemand.

— Mais ils le sont aussi dans la pose d'une autre instance : face à la transcendance des codes, ils posent le primat d'une « profondeur », d'une *Volksgeist* : état d'âme de la nation pour le fascisme, sens de l'histoire pour le marxisme, etc.

— Ce n'est pas un mince paradoxe de l'histoire : ces formes qui annonçaient la fin de l'État ont produit les plus monstrueux États de non-Droit que le monde contemporain ait portés. C'est que la *Volksgeist* n'est pas une évidence pour tous, qu'elle ne s'inscrit pas également dans tous les sous-groupes car certains en sont porteurs d'une manière plus dense. Il s'ensuit la naissance d'un messianisme de la nation, de la race, de la classe chargée de porter le destin de tous. D'où la nécessité de « dictatures provisoires » avant que l'idée ne soit devenue évidente pour tous !

V. CONCLUSIONS PROVISOIRES

On voit deux pistes se dessiner :

— Une piste de l'*État de Droit* fondé sur la transcendance des codes. Mais ici le terme de « transcendance » ne renvoie pas à du divin mais au *registre du symbolique* qui précède et structure. Cette précédence ne se fonde même pas sur un commencement chronologique mais sur un toujours déjà-là de la structure; même si des mythes ou des croyances légitiment *a posteriori*. Ici le Droit dit la loi pour tous alors que la foi (religieuse ou non) dit le sens pour chacun.

— Une piste où l'État dit non seulement le droit mais encore le sens pour tous. Le Droit qui s'impose à l'État ne vient pas ici de la transcendance arbitraire du symbolique des codes mais des profondeurs de la *Volksgeist*. Les théologies politiques qui ont fleuri entre 1960 et 1980 ne seront pas indépendantes de cette alternative.

On peut lire aussi, outre B. Barret-Kriegel, B-H. LEVY, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979, p 15-53 et 203-222. Du même auteur, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977 (ou livre de poche n° 5328).

LES FONDEMENTS THEOLOGIQUES DE L'ETAT

PREMIERE PARTIE : LES VALEURS

Dans ce chapitre, nous allons essayer de saisir par sondages, les grandes approches théologiques de l'État. Plus tard, un autre chapitre tentera d'en comprendre les approches bibliques.

I. LES PÈRES ANCIENS

1. L'extension du christianisme s'est faite contre l'État et toutefois avec son aide indirecte : d'une part, l'empereur était *imperator* et à ce titre il maintenait une *pax romana* qui a permis une relative circulation des hommes et des idées; d'autre part il était *Pontifex maximus*, chef religieux exigeant un culte; et le « non » que les Pères devaient alors prononcer entraînait quelques fois des persécutions.

Dans ce contexte, et en l'absence d'une théologie paulinienne largement perdue, la théologie naviguait à vue comme en témoigne l'épître à Diognète (Peut-être au second siècle à Alexandrie) : les chrétiens ne se distinguent ni par la langue, ni par la géographie, ni par l'habillement; ils se conforment aux usages locaux. « Ils résident chacun dans sa propre partie mais comme des étrangers domiciliés ». ⁷⁸ Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyen et supportent toutes les charges comme des étrangers. « Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère ». ⁷⁹ Et l'auteur continue : ils se marient comme tout le monde mais n'abandonnent pas leurs enfants; « ils obéissent aux lois établies mais leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois... On les insulte et ils bénissent », etc.

L'auteur essaye de rendre compte de cette situation paradoxale par l'image de l'anthropologie grecque : ce que l'âme est pour le corps, les chrétiens le sont pour le monde; elle est répandue dans tous les points du corps sans être le corps.

Pourtant, dans cette tension maintenue, on sent un glissement encore mal exprimé mais pourtant réel : le *bien* (valeurs communes à tous les hommes et dont l'État est le garant) et le *saint* (valeurs spécifiques à la foi) ne sont plus en rupture mais en continuité : les chrétiens font un *plus quantitativ* mais non un *différent qualitatif*.

2. Les Pères apologistes, vivant comme Justin le premier heurt important entre la foi et la culture (néo-platonisme, stoïcisme, etc), vont systématiser cette position ambiguë. Ils sont tellement surpris par les homonymies des vertus que *bien* et *saint* leur apparaissent synonymes. Obligés alors de rendre compte de l'originalité du christianisme, ils le font en gros de deux manières :

— soit les philosophes païens ont connu et pillé les écrits de Moïse d'où leur connaissance des vraies valeurs.

— soit le *logos spermatikos* a inspiré ces mêmes philosophes. (Le *Logos spermatikos* est un état antérieur au Christ, la seconde personne de la trinité avant l'incarnation). On constatera qu'avec ce dernier argument, les Pères s'inscrivent dans une théologie de la gloire : existence d'un savoir sur Dieu hors l'incarnation. Cette théologie devient du même coup infalsifiable.

Par cette réflexion, les apologistes ont permis l'intégration chrétienne dans la culture mais au prix de toute possibilité de discriminer entre *valeurs bonnes* et *valeurs saintes*.

On mesure les évolutions sotériologiques, christologiques, anthropologiques et eschatologiques qui s'ensuivent : l'importance des vertus les conduit remettre en selle le salut par les œuvres; le Christ se donne certes comme sauveur, mais l'une de ses fonctions principale est d'apporter la loi morale

⁷⁸ C'est la traduction du fameux *paroikos*.

⁷⁹ *Épître à Diognète*, Paris, Cerf, (Sources chrétiennes) 1951, V, 5.

parfaite; l'anthropologie ne fait plus de distinction entre une *personne* sociale et un *sujet* (« homme intérieur » paulinien) qui n'existe que dans et par la foi; l'eschatologie historique perd sa dimension pour s'inscrire largement dans l'axe vertical haut-bas : le salut est libération de l'âme immortelle.

II. LA REACTION D'AUGUSTIN

1. En apparence, il n'y a pas de différences entre les valeurs chrétiennes et les valeurs païennes; elles semblent avoir en commun la fameuse règle d'or reprise par Clément d'Alexandrie : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». Sur ce plan Augustin est très admiratif des valeurs païennes : « Combien de païens qui donnent de la nourriture à celui qui a faim, des vêtements à celui qui est nu, qui accueillent l'étranger, visitent les malades, consolent les prisonniers ».⁸⁰

Pourtant il faut garder une différence même si la phénoménologie des comportements semblent coïncider : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a bâti la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a bâti la cité de Dieu ».⁸¹ L'argumentation est simple et reprise du stoïcisme : ce qui fait la bonté d'un acte c'est sa finalité; un même acte, s'il est fait pour la gloire de l'homme, de sa race, de son pays, est mauvais, même s'il porte des fruits authentiques; s'il est fait pour la gloire de Dieu il est bon. Et Augustin a ce mot ultime : « Il n'y a de vrais vertus que chez les justes; or il n'y a pas de justice sans la foi puisque le juste vit par la foi ».⁸² Cette position a été durcie lors du Haut Moyen Age quand on lui a prêté l'adage de St-prosper : « *Omnis infidelium vita peccatum est* ».

Augustin essaye de poser une différence entre les valeurs bonnes et les valeurs saintes; et pour cela il va même jusqu'à utiliser des termes différents pour nuancer dans l'amour : *cupiditas* désigne l'amour en tant que son auteur en constitue la finalité; *caritas* ou *dilectio* désignent l'amour qui, même par le moyen des hommes, tend vers Dieu. Toutefois, il le fait en maintenant la confusion des pères apologètes : *bien* et *saint* continuent à avoir les mêmes contenus; ils se distinguent par leur finalité. Cela ne conduit pas Augustin à disqualifier le *bien* des païens : il est valable dans son ordre propre. Ainsi les vertus romaines ont été appréciées par Dieu parce qu'elles permettaient la paix, l'équilibre du monde, etc. Dieu a même récompensé les Romains mais de manière terrestre, en leur donnant la police du monde. Ainsi le bien païen est susceptible de récompense terrestre mais non de récompense céleste; il n'a pas de portée théologique et *a fortiori* sotériologique.

2. Néanmoins ces analyses ont permis, au cours du Moyen Age d'affiner les comportements humains. En témoigne Hugues de Saint-Victor dans son *De substantia dilectionis* (De la nature de l'amour⁸³) : en l'homme existe une forte tension vers l'autre (personne ou objet), l'*amor*. Mais qu'est-ce qui fait le bien ou le mal ? Ce n'est ni l'*amor*, ni celui qui aime, ni l'objet aimé mais la manière dont on vise l'objet : si c'est soi-même qu'on vise à travers l'objet, cet *amor* est *cupiditas*; si c'est Dieu il est *caritas*. On mesure la proximité avec les analyses de Freud sur l'amour.⁸⁴

III. THOMAS D'AQUIN

Je serais bref. Contrairement à Augustin (néo-platonicien), Thomas (aristotélicien) pose une certaine autonomie de l'homme et de sa raison : par ses forces naturelles, l'homme peut connaître et vouloir le bien selon la nature. Le bien et le mal éthico-politique ne sont d'ailleurs pas liés aux circonstances dans leurs principes mais s'inscrivent dans la nature qui est un ordre voulu de Dieu et que la raison peut retrouver (au besoin avec l'aide de la hiérarchie ecclésiastique). Dès lors il y a des actes bons selon la nature et porteurs de récompenses naturelles; il est aussi des actes bons selon la

⁸⁰ *Enn. in Ps.* 83/7.

⁸¹ *La cité de Dieu*, XIV, XVIII.

⁸² *Contra Iulianum*, IV, 3.

⁸³ On le trouvera en français dans *Six opuscles spirituels*, Paris, Cerf, (Sources chrétiennes latines n° 155), p 83-93. J'invite à lire ce cours texte témoin d'une finesse d'analyse très forte.

⁸⁴ Cf J. ANSALDI, « L'amour à l'épreuve de la psychanalyse », in COLLECTIF, *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, Montpellier, éd. S.C.E.J.I., 1989.

surnature, fruits de la grâce, et porteurs de récompenses surnaturelles. Seuls ces derniers sont donc porteurs de mérites devant Dieu.

Sans entrer dans les détails d'une pensée extrêmement complexe et qui n'est pas dans notre programme, disons que Thomas pose bien une consistance de l'homme païen et sa capacité à initier une éthique politique autonome. Il peut faire le bien même si ce n'est pas un bien devant Dieu.⁸⁵

IV. CONCLUSION PROVISOIRE

Faisons le point à la veille de la Réforme : grâce à un recentrage paulinien, Augustin cherche à faire une distinction anthropologique : la foi ne crée pas *un plus quantitatif* mais *un autrement qualitatif*. Cette approche lui permet d'ouvrir sur une grande finesse d'analyse psychologique qui fait de lui un précurseur de Freud. Mais c'est au détriment de la positivité de l'État et des vertus païennes, qui certes sont bien lues comme ayant une valeur dans leur ordre propre, mais sans que celle-ci prenne place dans une synthèse théologique.

Il nous permet néanmoins de relancer quelques questions qui nous retiendront plus tard :

— Quand nous parlons de vertus éthiques politiques, de quoi parlons-nous et quelle place leur donnons-nous dans la cohérence théologique ?

— Comment dire la dignité du monde sans Dieu et la réalité du péché comme incrédulité, choix de l'idole ?

— Comment intégrer Dieu dans l'éthique des hommes sans poser un *Deus ex machina* ?

— Comment le chrétien peut-il agir dans le « bien politique » en tenant compte que le champ politique n'est pas chrétien et est donc structuré par des idoles ?

⁸⁵ Cf. entre autre *Somme théologique*, I II^{ae}, questions 18-20 et II^a II^{ae}, questions 23 article 7. Pour une lecture thomiste moderne, cf. S-Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg, Editions universitaires, 1985.

LES FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE L'ÉTAT

SECONDE PARTIE : TYPOLOGIE DES REGNES

Pour explorer le rapport *Dieu (ou Église)-État*, nous allons entrer dans une typologie à trois branches qui, comme toute typologie, permet de faciliter le décryptage d'une situation mais qui ne se trouve réalisée concrètement nulle part, les positions étant généralement nuancées et participant de plusieurs types plus ou moins.

L'imperator est aussi *pontifex maximus* : CESARO-PAPISME

Le *pontifex maximus* est aussi *imperator* : THÉOCRATIE

Entre le Royaume et l'État il y a analogie : BARTHISME

Nous verrons d'abord les positions fondamentales puis quelques unes de leurs reprises modernes.

I. LE CÉSARO-PAPISME

Il correspond à une situation postérieure à la conversion de Constantin où *l'imperator* est posé aussi comme *pontifex maximus*. Nous suivons ici l'argumentation d'Eusèbe de Césarée.⁸⁶

— À un empereur du ciel doit correspondre un empereur sur terre réalisateur des promesses faites au peuple de Dieu.

— Constantin est défini comme logos,⁸⁷ comme « nouveau et splendide Zorobabel ».⁸⁸ Quand l'empereur d'occident Lucinius attaque Constantin, c'est Dieu lui-même qu'il attaque. L'affirmation est d'une extrême gravité : toute contestation politique est comprise comme contestation contre Dieu; tout engagement avec Constantin est engagement pour Dieu !

Une telle affirmation a fait école et a ouvert sur tous les *Gott mit uns*. Une telle fonction religieuse attribuée au politique peut l'être sous des formes modernes d'*imperator* : races, classes politiques, idéologies politiques, etc. On trouve des reprises modernes étonnantes dans les théologies de la libération : « Les pauvres et leurs luttes libératrices pour la vie constituent la médiation historique et concrète du jugement de Dieu ».⁸⁹

La pratique chantée par Eusèbe a été formalisée par le *Code de Justinien* (527-565) : L'empereur « a été envoyé par Dieu aux hommes pour être la loi vivante ».

Ici La bonté devient sainteté
 Le politique est médiateur entre Dieu et les hommes
 L'Église est simplement adjuvante dans le processus

⁸⁶ *Histoire ecclésiastique*, volume III, (Sources chrétiennes).

⁸⁷ *Ibid.* p 89.

⁸⁸ Chercher qui est Zorobabel dans l'AT.

⁸⁹ In *Revue Foi et Vie*, Septembre 1981, p 37.

II. LA THÉOCRATIE

Pour ne pas nous perdre dans les méandres de l'histoire, prenons-en le prototype dans le *Dictatus Gregoriipapae* formulé dans les 27 thèses du pape Grégoire VII (Il régna entre 1073 et 1085).

— Le pape est le maître du monde; il porte les insignes impériaux sur sa tiare.

— Il peut déposer les rois puisqu'il tient son pouvoir de Dieu alors que les premiers ne le tiennent que du pape. Il peut donc aussi délier les sujets de leurs devoirs d'obéissance aux suzerains. Le pape est le soleil, les rois sont des lunes qui reflètent la lumière du soleil.

Nous sommes dans la théologie des *deux glaives* (à ne pas confondre avec Luther et la théologie des *deux règnes*). Mais l'un de ces glaives est détenu par l'État par délégation, en fait l'Église a la charge des deux.

On peut comprendre certains textes éthiques du magistère catholique aujourd'hui : lorsque le souverain pontif interprète la loi naturelle en tant qu'« expert en humanité », lorsqu'il se pose comme pasteur du troupeau ecclésial certes mais aussi comme pasteur de tous les hommes, il s'inscrit dans la même logique.

Ici Le saint devient le bon
 L'ecclésial est médiateur entre Dieu et tous les hommes.
 L'État est simplement adjuvant, bras armé de l'Église.

III L'ANALOGIE BARTHIENNE

Il n'est pas toujours facile de comprendre l'unité du projet barthien. Dans sa *Dogmatique* (chapitre 9), il a parfois des accents théocratiques. Poussant jusqu'au bout sa concentration christologique, il peut écrire que Jésus incarnant le bien, « aucun autre sorte de bien ne peut entrer en ligne de compte car il n'existe pas de bien indépendant de celui-ci. La reconnaissance de ce bien précèdera toujours toute recherche éthique... Il n'existe qu'une éthique de caractère scientifique et c'est l'éthique théologique ». (p 11). Je crois pourtant qu'il faut essayer de le comprendre dans un lieu où il s'est exprimé clairement sur le sujet : *Communauté chrétienne et communauté civile*.⁹⁰

1. Barth pose d'abord l'essence profane de l'État chargé qu'il est de garder le monde hors du chaos jusqu'à la venue de la parousie. Toutefois, contrairement à Luther (et peut-être à Paul), il inscrit cet État dans le *regnum Christi* et non dans le *regnum Dei* en son *opus alienum*. L'État est « secrètement »⁹¹ parabole du Royaume qui vient et c'est par là que les valeurs peuvent se déduire avec clarté de *manière analogique* : ainsi, dans l'Église, on prône la diversité des ministères; il faut donc favoriser un État qui maintient la séparation des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Ainsi, dans l'Église, il n'y a qu'un seul statut, celui de baptisé, (égalité dans le sacerdoce universel) les ministres n'étant que serviteurs; dès lors il faut favoriser un État qui pose l'égalité des citoyens devant la loi, etc. R. Mehl me semble avoir bien compris Barth : " L'État lorsqu'il organise la justice sociale, lorsqu'il protège les faibles... contribue qu'il le sache ou non à l'édification des signes du Royaume... Il ne contribue pas seulement à la conservation du monde, il participe secrètement⁹² à la prédication de l'Église ». ⁹³

Ce recentrage christologique de l'État a été repris exégétiquement par Cullmann dans *Christ et César* : depuis l'ascension, Christ est roi et tient dans ses mains les puissances de ce monde, même si elles ont l'apparence de l'autonomie, même si quelques fois il relâche les liens un moment.⁹⁴

⁹⁰ Genève, Roulet, 1947.

⁹¹ Retenir cette expression "secrètement". (Cf. note 20).

⁹² Voici encore le "secrètement". Quel est le statut épistémologique de telles propositions. (Cf. note 19)

⁹³ *Explication de la Confession de foi de La Rochelle*, Paris, Les bergers et les agés, 1959, p 159.

⁹⁴ Cullmann se rend-il compte de l'énormité : quand le Christ détourne un moment l'attention et distend les liens, c'est... Auschwitz ! Par ailleurs l'actualité du règne glorieux du Christ est obtenue par la lecture des hymnes christologiques : le présent doxologique peut-il induire la réalité théologique ?

2. Prenons un exemple dans une résolution de l'Assemblée de la Fédération protestante à propos de l'avortement : celle-ci, dans son texte final, constate que, dans les Écritures, Dieu se donne comme celui qui accueille toute détresse et qui rend libre celui qui vient à lui. Elle ajoute alors : «... c'est dans cette perspective que cette loi, (il s'agit de la loi Veil sur l'avortement) qui prépare des structures d'accueil et de soutien et qui ouvre une liberté de choix, paraît satisfaisante à la fois pour les individus et pour la collectivité française ».⁹⁵ On voit ici jouer l'analogie barthienne : la *παρηγοια* que donne la rencontre de l'Évangile est-elle analogique avec la liberté humaine que donne une bonne information médico-sociale ? La révélation de Dieu a-t-elle un rapport, même analogique, avec l'information que donne un travailleur social ? C'est sur du concret qu'il faut juger une doctrine éthique.

On ne peut se défendre du caractère arbitraire des analogies qui peuvent justifier *a posteriori* tout choix. On connaît l'ironique interpellation de Zahrt : qu'est-ce qui serait analogique à « Un seul Seigneur, un seul esprit, un seul peuple » d'Éphésiens 4 ? Ne serait-ce pas : « *Ein Führer, ein Geist, ein Volk* », c'est-à-dire l'un des slogans nazi ? On en sait les conséquences ! De même, lors des analogies ci-dessus portant sur la démocratie et la séparation des pouvoirs, Barth est-il parti des Écritures ou a-t-il justifié le modèle de la démocratie helvétique qu'il aimait avec l'aide des Écritures ?

Le risque d'un tel arbitraire vient de ce que le chrétien se masque alors les motivations de ses choix en les justifiant théologiquement : ainsi, lors de l'attaque de la Tchécoslovaquie, Barth peut critiquer fortement le pacifisme de Ragaz et écrire à Hromadka : « Tout soldat tchèque qui combattrait et souffrirait le ferait pour nous... il le ferait aussi pour l'Église de Jésus-Christ qui, dans l'atmosphère des Hitler et des Mussolini, ne peut que succomber dans le dérisoire ou dans la destruction ». Inversement, après la guerre, il devient pacifiste et fait de la position autour de l'armement un *status confessionis* (L'adhésion à Jésus-Christ dépend du choix sur ce point ? Que devient alors le salut par la foi sans les œuvres de la loi ?).

L'analogie permet de justifier ce que l'on veut *a posteriori*. N'est-il pas plus sage de rester lucide et de chercher les raisons humaines de nos choix sans chercher à les faire couvrir par la foi ?

3. Il faut surtout serrer de près la christologie sous-jacente : c'est celle d'une théologie de la gloire. Christ est déjà vainqueur, il règne, non par sa Parole et par la médiation de ses témoins, mais par sa puissance qui fonctionne « secrètement ». Certes il y a encore des résistances (qu'il permet ? !) mais la bataille principale est gagnée. Dès lors l'État et les hommes hors de la foi ne sont plus pris au sérieux dans leur autonomie et leurs refus du Christ. Qu'ils le veillent ou non, qu'ils le sachent ou non, ils sont sous la puissance effective du Christ.

Le chrétien est aussi situé dans une théologie de la gloire : il a les moyens de savoir le bien et le mal grâce au fait qu'État et Royaume sont en analogie. Non seulement il peut choisir mais il peut dire à l'État, et à coup sûr, la bonne route. Du même coup encore entre le *bien* et le *saint*, il n'y a plus la rupture de la foi, la mort et la résurrection du baptême, mais une continuité, sinon directe, du moins analogique.

On le mesure, en conclusion de ces trois positions (Eusèbe, Grégoire, Barth), c'est au cœur même de la sotériologie et de la christologie-anthropologie qu'il nous faudra aller chercher la route.

IV. REPRISES DU CESARO-PAPISME

Nous allons ne prendre que le seul exemple de certaines théologies de la libération.

On peut lire : G. CASALIS, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, Paris, Cerf, 1978.

PABLO RICHARD, « L'Évangile entre la modernité et la libération », in *Parole et Société*, 1978/1.

Numéro spécial de *Foi et Vie* 1981

(Réaction à ce dernier numéro : J-FHEROUARD, « Rétorique de l'amalgame », in *Foi et Vie*, 1982).

1. Ces théologies se donnent d'abord comme inductives; elles n'entendent pas partir d'une théologie préalable mais au contraire d'un « réel » lu dans une pratique de libération face à une oppression socio-économico-politique donnée. On espère relire l'Évangile à partir de cette pratique.

⁹⁵ *Le Christianisme au XX^e siècle*, 15/10/79, p 8, colonne 2.

Toutefois ce « réel » ne se livre jamais à l'état brut mais il toujours compris et su à partir d'une théorie, d'une médiation linguistique. C'est pourquoi la majorité des théologies de la libération ont choisi de lire ce « réel » à partir de l'outil marxiste. C'est donc cette structure scientifico-politique qui commande le théologique. Nous sommes bien dans le césaro-papisme : ce qui est un *bien* pour la lecture marxiste du monde doit devenir un *bien* pour la foi, et inversement.

Elles se donnent ensuite comme des théologies vétéro-testamentaires où l'Exode sert de *norma normans* (de clef herméneutique) : Dieu en libérant un peuple d'Égypte n'entend pas le sauver d'abord théologiquement mais le tirer d'une aliénation socio-politique, l'Exode est donc paradigme pour comprendre toute activité de Dieu pour les hommes. Dès lors le péché n'est plus rupture du lien fondateur avec Dieu mais violence faites aux hommes. Miranda refuse de faire commencer l'histoire théologique avec Adam; c'est avec Abel et Caïn qu'elle débute. De même, la justification paulinienne du pécheur doit être comprise comme justice socio-politico-économique.

Par suite, l'Église n'est plus médiatrice de la Parole et de l'action de Dieu mais seulement les pauvres : «... ce sont les pauvres eux-mêmes qui sont porteurs de la bone nouvelle de la libération de tous les hommes... Les pauvres ont *une sensibilité et une capacité* leur permettant de recevoir et de pratiquer comme peuples, la Parole ». ⁹⁶

On mesure la prégnance du marxisme : les pauvres sont ici en analogie avec le prolétariat; le théologien fonctionne alors comme « l'intellectuel organique » de Gramsci : mise en forme de ce qui vient d'ailleurs que de lui, des pauvres qui ont « la sensibilité et la capacité de recevoir et de pratiquer la justice ».

2. La portée césaro-papiste d'une telle lecture est forte; la structure politique conduit à une relecture de la Bible : le péché comme aliénation sociale, la justice paulinienne comme la justice sociale, le salut comme libération politique, etc. Qui se tient loin de cette compréhension est à côté du plan de Dieu, comme Lucinius pour Eusèbe. Il ne peut plus entrer dans le débat théologique : « Notre analyse ne définit comme interlocuteurs que ceux qui pensent et travaillent dans le projet libérateur des classes exploitées ». ⁹⁷

On peut se demander s'il est scientifiquement tenable de lire la justification paulinienne, le péché, etc, comme le font ces théologiens. On peut se demander si c'est l'Exode qui fournit la clef de l'Évangile, ou si c'est la croix et la résurrection qui doivent servir à réinterpréter l'Ancien Testament. On peut aussi se demander si les pauvres ont une fonction théologique dans le Nouveau Testament. ⁹⁸ Il est aussi important de noter l'inscription de ces théologiens dans une théologie de la gloire : Dieu agit, son camp est connu, il faut le rejoindre dans les lieux désignés par les « pauvres ».

La charge totalitaire d'une telle pensée est forte : le combat pour la justice devient le combat pour Dieu, la lutte de libération devient croisade. Qui hésite devant une telle théologie trahit Dieu et son camp. C'est une autre forme de *Gott mit uns*.

Il va de soi que dire non à une théologie de la libération n'est pas dire non à une éthique de libération, c'est-à-dire à une solidarité (non justifiée en Dieu) avec ceux que l'on estime injustement opprimés. Nous ne sommes plus alors dans une théologie justificatrice mais dans un choix risqué de solidarité éthique. Nous y reviendrons.

V. REPRISES DE LA THEOCRATIE

1. *Calvin* : il est difficile de classer Calvin dans notre typologie; je l'inscrirai néanmoins dans le cadre d'une théocratie modérée, avec hésitation toutefois. Dans le livre IV de l'*Institution chrétienne*, les magistrats (au sens du XVI^{ème}, c'est-à-dire les détenteurs de l'autorité de l'État) sont qualifiés de « vicaires de Dieu ». ⁹⁹ Prenant à contre-pied Luther que nous verrons plus loin, il leur donne autorité

⁹⁶ *Déclaration des chrétiens pour le socialisme*, Santiago 1972. C'est moi qui souligne. Dans le numéro spécial de *Foi et Vie* signalé ci-dessus on peut lire : « Le jugement de Dieu est médiatisé historiquement par le pauvre » (p 29).

⁹⁷ Numéro spécial de *Foi et Vie*, *op. cit.* p 8.

⁹⁸ A ce sujet, on pourra lire l'exégèse de Matthieu 25 faite par J-C INGELAERE dans « La parabole du jugement dernier », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1970/1, p 54 sq.

⁹⁹ *Institution chrétienne*, IV, p 451.

sur les deux tables de la loi, c'est-à-dire sur les devoirs envers Dieu et sur ceux envers les autres hommes.¹⁰⁰ Il semble donc à première lecture qu'il se situe dans une ligne césaro-papiste où le magistrat surveille la droite doctrine et punit l'hérésie. Peut-être que nous ne sommes que dans l'apparence.

La *Confession de foi de La Rochelle* semble confirmer : « Dieu a mis le glaive entre les mains du magistrat pour réprimer les péchés commis, non seulement contre la deuxième table de la loi, mais aussi contre la première... Lieutenant et officier de Dieu pour exercer une charge légitime et sainte » (Article 39). Cette charge, en apparence semblable à celle qu'Eusèbe confie à Constantin, est aussi affirmée dans la *Confessio Belgica* : « Non seulement leur office est de prendre garde et de veiller sur la police, mais aussi de maintenir le saint ministère pour ôter et ruiner toute idolâtrie et aux service de Dieu; pour détruire le royaume de l'anté-Christ et avancer le royaume de Jésus-Christ... ». (Article 36).

Pourtant la *Confessio Helvetica* de 1536 nous met la puce à l'oreille qui dit en son article 26 : «... son plus grand et principal office est de maintenir, soutenir et avancer le vrai honneur de Dieu et son véritable service... punissant et exterminant tous les blasphèmes, et de faire tous ses efforts pour avancer et mettre en exécution ce que le ministre de l'Église et le prédicateur de l'Évangile lui propose et lui prouve par la Parole de Dieu ». Nous sommes ici dans une dimension théocratique, le magistrat étant le bras armé de l'Église qui est à l'origine de la définition des valeurs à défendre.

En réalité, il est difficile de conclure sur la base des seuls textes calviniens mais on peut le faire sur la structure d'ensemble de sa théologie : le calvinisme est un théocentrisme rigoureux qui distingue mal entre l'action d'un Dieu-providence et son action en Christ, qui ne prend que peu en compte la rupture herméneutique opérée par la plupart des auteurs néo-testamentaires. C'est pourquoi, dans les chapitres de l'*Institution* consacrés à l'État, Calvin argumente par des textes de l'AT sans prendre en compte des données radicales nouvelles que l'on peut ainsi résumer :

— Le NT connaît une inscription de Dieu dans la finitude du Christ et conduit à distinguer entre un maintien de l'ordre du monde et l'action sotériologique.

— Le NT ne connaît plus une confusion entre *laos* (peuple théologique) et *ethnos* (peuple politique) comme l'AT. Dès lors les éthiques ne peuvent plus fonctionner de manière continue mais doivent se situer en rupture.

Il s'ensuit que l'Église et l'État ne peuvent plus être situés idéalement en prolongement l'un de l'autre, comme dans le césaro-papisme ou la théocratie.

Pour le calvinisme qui ne prend pas en compte ces données nouvelles, la situation réelle ne peut que varier avec la nature du pouvoir politique, l'idéal étant un peuple géré par le magistrat sur les deux tables de la loi, mais un magistrat soumis à la prédication de la Parole de Dieu. Ici, en situation idéale, nous sommes bien en théocratie comme dans Israël biblique.

2. Moltmann et la théologie de l'espérance : nous sommes ici aussi dans une théocratie modérée.

Le centre de la foi n'est pas la croix et la résurrection mais l'établissement futur du Royaume. Or ce dernier n'est plus inconnu pour le chrétien car Christ l'a anticipé comme *prolepse* du règne de Dieu. Par ailleurs, le chrétien est dépositaire de la promesse; or celle-ci décrit le but et met en marche vers le but. Dès lors le chrétien, connaissant le but et le chemin, se trouve « savoir » les vraies valeurs politiques à défendre. Il ne tatonne plus comme le non-croyant mais s'avance dans un chemin à peu près sûr.

C'est J-M Childs qui a tiré un certain nombre de conséquences de ces théologies de l'espérance (celle de Pannenberg y compris)¹⁰¹ : il y a continuité entre l'histoire et le Royaume; toute l'histoire est donc histoire sainte. Le choix des valeurs à défendre est assez clair pour qui connaît le secret de ce royaume. Dans le même sens, J-B Metz déclare que l'Église dispose d'une « réserve eschatologique » et donc d'une certaine connaissance, non seulement de la justification du péché, mais encore de l'avenir de l'homme et de l'histoire. Toute la question est là : l'Évangile est-il un savoir sur l'homme en général, l'histoire, le politique, l'éthique ?

3. L'éthique post-calviniste. Il ne s'agit pas du néo-calvinisme (Lecerf, Marcel, etc) mais de l'éthique qui se fonde sur une approche avant tout créationnelle (E. Fuchs, J-F. Collange, etc). Ici la création n'est pas automatiquement comprise de manière simpliste comme moment chronologiquement premier mais comme antécédence logique d'un réel qui fait loi.

— Essayant de fonder les *Droits de l'Homme*, Collange commence par nous donner la genèse de ceux-ci à travers la pensée du XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Mais c'est pour en trouver aussitôt le fondement dans le Dieu créateur : « Et si Dieu nous était donné ? Un Dieu qui, tout Autre, Différence

¹⁰⁰ *Ibid.* p 456-457

¹⁰¹ *Christian anthropology and ethics*, Fortress press, 1978.

absolue, serait à jamais le garant de nos différences et protecteur dernier de l'altérité des plus petits des « autres » hommes; un Dieu dont la *toute-puissance* (bornant à jamais tout délire de puissance humaine) décidait de se mettre au service de tous et de chacun ? Un Dieu source de nos paroles et de nos lois, les animant de *façon secrète* et en assurant la rectitude ». ¹⁰².

Parce que la création « se révèle ainsi alliance fondamentale et primordiale... matrice de toute alliance, dont toutes les alliances subséquentes auront pour tâche de déployer et de concrétiser les virtualités », le chrétien peut connaître le secret éthique d'un monde juste dans une exégèse sans cesse reprise de ces premiers chapitres de la Bible.

— Pour détenir ce point hors histoire qui dit le secret des valeurs politiques, il faut que le théologien oublie ce que lui dit l'exégète : que les premiers chapitres de la Genèse sont tardifs, postérieurs au « salut » qu'a constitué la Sortie d'Égypte; que c'est celle-ci qui a donné les symboles et les mots pour écrire la Genèse et non l'inverse. ¹⁰³ Il faut aussi relativiser la manifestation de Dieu en Christ qui, loin d'apporter une nouveauté radicale et insoupçonnée, ne ferait que déployer et concrétiser les virtualités du créationnel. Il faut de plus faire appel à un Dieu *tout-puissant* dont le moyen d'action n'est plus le Christ prêché mais un mystère qui agit de *façon secrète*. (On est étonné de ce goût pour le « secrètement », « mystérieusement », « façon secrète » que l'on a déjà souvent rencontré dans des théologies de la gloire qui posent un savoir sur Dieu, et donc un savoir du chrétien, en-dehors de la croix du Christ. ¹⁰⁴

(On pourrait montrer qu'une telle théologie cherche aussi les fondements d'une éthique privée dans la création. Cf. A propos de la sexualité, E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979).

4. Il serait utile d'analyser ici les débats du COE sur l'écologie par exemple où le combat pour la défense de l'environnement et récupéré comme « défense de la création ». Par manque de temps, je vous renvoie à ceux qui l'ont déjà fait. ¹⁰⁵ Il s'agit donc ici de reprises de théocraties modérées (la situation politique des Églises occidentales ne permettant de toute façon pas la reprise d'une théocratie dure).

Le chrétien, disposant d'un lieu particulier de savoir sur l'origine, est à même de discerner les valeurs politiques que soutient Dieu; alors même que les autres hommes doivent les trouver par ailleurs et par des moyens plus hasardeux et plus hypothétiques : analyse de situation, mise en mouvement de la raison et d'outils scientifiques, sens de la solidarité humaine, etc. On peut se demander, dans ces conditions, comment il se fait que ces chrétiens ne soient pas plus précurseurs dans la mise à jour de ces valeurs et pourquoi ils sont si souvent distancés par des non croyants, en tout cas par des non exégètes.

N'y a-t-il pas un désir puissant, bien qu'involontaire, de retourner les situations en y prenant le pouvoir ? Certes, il faut déjà affirmer que la vocation chrétienne implique le service du monde et que le politique ne peut être un lieu déserté dans une fuite cathare des réalités; il s'agira toutefois de trouver un autre fondement théologique et un autre rapport aux valeurs qui doivent y être défendues.

¹⁰² *Théologie des Droits de l'Homme*, Genève, Labor et Fides, 1989, p 113. C'est moi qui souligne.

¹⁰³ Pour une autre approche de la théologie de la création, cf J. ANSALDI, « La création au futur atérieur », in *Études théologiques et religieuses*, 1989/2, p 249 sq.

¹⁰⁴ Nous aurons à montrer plus loin que les valeurs chrétiennes ne peuvent être discernées qu'autour du Christ et non dans une loi créationnelle.

¹⁰⁵ Cf. une étude critique dans COLLECTIF, sous la direction de M. MANOËL, *L'agitation et le rire, Contribution au débat < justice, paix et sauvegarde de la création >*, Paris, Les bergers et les mages, 1989.

LA THEOLOGIE DES DEUX RÈGNES

- Autour de la guerre des paysans
- M. LUTHER *De l'autorité temporelle*
- Synthèse théologique

A . AUTOUR DE LA GUERRE DES PAYSANS

1524-1525 : la Réforme est en crise qui voit s'affronter autour d'un problème social deux conceptions théologiques différentes.¹⁰⁶ C'est bien de cela qu'il s'agit : par delà les violences paysannes et princières, par delà les conflits verbaux et les inconséquences respectives de Müntzer et de Luther, l'important est de relever deux lectures très différentes de l'Évangile.

Pour comprendre, il faut donc écarter d'abord les lectures anachroniques : Müntzer n'est ni l'héritier direct et rétrograde du Moyen Âge ni le précurseur des luttes prolétariennes; Luther n'est ni le valet des princes ni l'initiateur génial de la démocratie : il s'agit de deux hommes qui cherchent à être cohérents avec leurs lectures spécifiques de l'Évangile; même si, devant l'enjeu de leurs débats, ils verseront l'un et de l'autre dans diverses inconséquences.

Par ailleurs, comprendre la théologie luthérienne des *Deux règnes* implique une ascèse pour se libérer de deux avatars du débat : celle du comportement de certaines Églises luthériennes qui, au XIX^{ème} et XX^{ème}, ont fait de cette théologie une doctrine du silence des chrétiens devant l'État alors même que pour Luther c'était l'inverse : inviter le croyant à agir dans la cité en le libérant de la tutelle oppressante de la hiérarchie ecclésiastique; mais aussi des attaques de Barth contre Luther reposant sur des contresens pour le moins grossiers.

I. THOMAS MUNTZER¹⁰⁷

1. Prenons d'abord connaissance de quelques textes :

— *Manifeste de Prague* (1521) : il faut faire le vide en soi et se détacher des choses du monde afin que Dieu puisse venir parler directement dans le cœur de l'Élu. Car Dieu n'est pas enfermé dans les Écritures mais parle encore aujourd'hui de manière originale.

Il y a un nouvel *ordo* du monde voulu par Dieu lui qui, remplaçant le monde chrétien divisé, veut maintenant construire une société sociale et politique harmonieuse sous le règne du Christ.

— *Sermon aux princes* (1523) : il s'agit d'une réflexion construite autour de l'interprétation par Daniel du songe de Nabucadonosor. L'Élu, qui s'est détaché de tous les plaisirs, de ce monde est à même d'entendre Dieu directement et de dire sa Parole dans le *hic et nunc* des situations. Or ce qui est

¹⁰⁶ Pour les événements, lire M. LIENHARD, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1983, le chapitre consacré à cet épisode.

¹⁰⁷ Bonne biographie suivie de la traduction de textes essentiels dans Th. MUNTZER, *Écrits théologiques et politiques*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1982.

révélé à l'Élu aujourd'hui c'est que le quatrième empire germanique touche à sa fin; l'heure arrive où Dieu fait la conquête du monde, instaure son Royaume, répand son Esprit sur tous et libère la terre.

Le prince doit participer au combat : « Si vous voulez être de justes souverains, il vous faut prendre le gouvernement par la racine... Chasser les ennemis (de Dieu) loin de ses Élus car vous êtes instruments pour cela... Ne laissez pas vivre les impies qui nous détournent de Dieu... Ne vous laissez pas abuser par ceux qui disent que c'est sans le glaive que la colère de Dieu agit... Si nos chers princes ne le font pas, leur glaive leur sera enlevé... Les impies n'ont pas le droit de vivre à moins que les élus ne le leur accorde... ».

— *Expresse mise à nu de la vraie foi* (1524) : les « chers princes » n'ayant pas répondu, Müntzer fonde ses espoirs sur les paysans écrasés. Il n'a aucun sens de la justice sociale (au sens moderne du terme) : les paysans sont trop mal traités pour pouvoir entendre Dieu directement; il faut un renversement social.

— *Lettre du 17 mai 1525* : les paysans sont battus et massacrés. Müntzer en prison rédige une dernière lettre qui montre le malentendu qui s'est établi entre lui et les révoltés : « En entrant en guerre, écrit-il, la paysannerie a cherché son intérêt particulier lequel n'aboutit qu'à la ruine de la volonté divine ». Dès lors Dieu ne pouvait qu'abandonner les révoltés. On mesure que le projet de Müntzer n'était en rien l'établissement de la justice sociale. Il ne voulait que l'établissement du Règne de Dieu sur la terre et par la force.

2. Synthèse d'un système théocratique

— Avec Müntzer, nous sommes en face d'une théocratie pure et dure : il s'agit du plan de Dieu en vue d'établir le Royaume.

— Le Christ se donne, non à partir de la croix, mais à partir de la gloire : il utilise tous les moyens y compris la guerre : les princes d'abord s'ils acceptent, les paysans ensuite si les premiers refusent.

— Il n'y a aucune distance mesurable entre l'Église des Élus et le monde : ils faut que les deux se superposent vite : si le monde résiste, il doit être détruit car « les impies n'ont pas le droit de vivre ».

— Il n'y a pas de médiation entre le Dieu qui parle et l'Élu car c'est dans le cœur de ce dernier que le Seigneur vient parler directement. La théologie de la gloire conduit à l'illuminisme (*Schwärmer*).¹⁰⁸

— Une telle théologie de la gloire réveille les dimensions les plus paranoïaques d'une personnalité : j'ai raison et c'est pour cela qu'on me persécute : quiconque résiste à l'Élu résiste à Dieu; d'où la nécessaire violence contre l'impie.

II. MARTIN LUTHER

Luther réagit d'abord par un texte théologique très dense : « Exhortation à la paix à propos des douze articles de la paysannerie souabe » (1525).¹⁰⁹ Puis, la violence de la guerre s'étant déclarée, par un texte sans mesure et de circonstance : « Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans ».¹¹⁰ Seul le premier mérite une lecture théologique car le second est de pure circonstance : pris de vertige devant les massacres et les destructions massives causés par la révolte, Luther demande au prince de rétablir l'ordre pour que les structures du monde ne s'effondrent pas et que la prédication de l'Évangile puisse encore se poursuivre. La violence du ton ne s'explique que par la peur de Luther de voir la Réforme identifiée avec ce type de comportement.

Venons-en donc à « L'exhortation à la paix... ». Nous sommes juste avant la guerre; les paysans rédigent un cahier de doléances et le soumettent à Luther qui répond paisiblement car il avait encore de l'espérance sur la situation. Hélas la révolte éclata avant que les paysans ne reçussent la réponse du Réformateur.

1. Luther commence par un pamphlet contre les princes : s'ils n'améliorent pas le sort des paysans, ils seront responsables de ce qui arrivera.

¹⁰⁸ D'où la réaction de Luther : « Dieu ne veut entrer en rapport avec nous les hommes que par sa Parole externe et par les sacrements. Tout ce qui est dit de l'Esprit indépendamment de cette Parole et des sacrements c'est le diable ». (« Articles de Smalkalde », *Œuvres VII*, p 253. Cf aussi fin de la page 251).

¹⁰⁹ in *Œuvres IV*, p 13-41.

¹¹⁰ in *Ibid.* p 175-179.

Il reconnaît ensuite le bon droit des paysans : ils ont un sort indigne d'un homme. Mieux, Luther ne leur refuse pas le droit de se battre si la nécessité l'exige. Mais c'est là qu'ils doivent être très clairs et bien se situer théologiquement :

— Si, comme ils le font, ils veulent se situer dans le camp du Christ, « coudre la croix sur l'étendard », alors ils doivent s'assumer christologiquement et adopter l'éthique spécifique de l'Évangile : renoncer à la violence, supporter l'injustice, etc.

— Par contre, ils ont parfaitement le droit de s'inscrire dans le règne de ce monde. Dans ce cas « votre nom et votre titre doivent être celui de gens qui combattent parce qu'ils ne veulent pas souffrir l'injustice et le mal, ainsi que le veut la nature; c'est alors ce nom que vous devez porter en laissant de côté le nom du Christ ». ¹¹¹

Luther ne refuse donc pas la révolte si elle s'impose. Ce qu'il rejette, c'est que des intérêts, légitimes par ailleurs, ne soient couverts par la cause évangélique; c'est qu'un combat social ou politique *ne soit transformé en croisade*. « C'est pourquoi la paysannerie devrait laisser de côté dans cette affaire le nom de chrétien et agir sous le nom de ceux qui veulent le droit humain et naturel; et non pas ceux qui cherchent le droit chrétien qui leur ordonne de rester calmes, de souffrir et de confier leurs plaintes à Dieu ». ¹¹²

2. On mesure que pour Luther, c'est l'Évangile du *sola fide* qui est en cause : si les paysans se battent au nom de Christ, alors l'éthique chrétienne ne relève plus des fruits de l'Esprit mais s'impose à tous, chrétiens ou non. Si elle s'impose à tous, c'est qu'elle est possible hors de la foi; le salut est alors aussi possible par les œuvres de la loi. De plus, accrocher l'éthique politique commune des hommes à l'Évangile, c'est en faire un savoir tiré de l'Évangile : c'est donc renoncer à la théologie de la croix où le Christ ne règne que par la non-évidence de la Parole et par la non-prise de pouvoir.

Nous allons synthétiser ces questions plus loin. En attendant, remarquons que, s'il est vrai qu'on ne peut transporter sans autre ces problématiques dans notre XX^{ème} siècle, il n'en demeure pas moins que Luther est ici plus proche de nos démocraties modernes, d'une séparation de l'Église et de l'État, que Müntzer qui confondait tous les combats et les transformait en croisade : *Gott mit uns* !

B. AUTOUR DE « DE L'AUTORITE TEMPORELLE... » ¹¹³

Entrons dans ce texte par une citation nette et abrupte : « Nous devons maintenant partager les enfants d'Adam et tous les hommes en deux catégories : les premiers qui appartiennent au royaume de Dieu et les autres qui appartiennent au royaume du monde. Ceux qui appartiennent au royaume de Dieu ce sont ceux qui croient véritablement au Christ et qui lui sont soumis... Appartiennent au royaume du monde et se trouvent placés sous la loi tous ceux qui ne sont pas chrétiens. Etant donné que les croyants sont peu nombreux et que seule la minorité se comporte d'une manière chrétienne... Dieu a établi, à côté de la condition chrétienne et du royaume de Dieu... un autre gouvernement... Car s'il n'en était pas ainsi... tous s'entredévoreraient au point que personne ne pourrait entretenir femmes et enfants, se nourrir et servir Dieu et que le monde deviendrait un désert ». ¹¹⁴

1. Avant de saisir les nuances de ce texte de 1523, restons-en à une typologie grossière :

— Depuis le régime de la foi, *Dieu règne par le Christ et l'Évangile*. Ici, point besoin de loi éthique : qui est en communion avec le Christ en tire les conséquences comportementales dans une éthique spécifique que je désignerai par le mot de *sanctification*.

— Ceux qui ne sont pas dans la foi ne peuvent vivre de l'Évangile. Dieu laisserait-il le monde s'autodétruire en prenant le risque d'un chaos tel que l'annonce de l'Évangile deviendrait impossible ? Non, *il règne indirectement par la loi* et par les structures collectives du monde (magistrat, princes,

¹¹¹ "Exhortation à la paix...", *op. cit.* p 161.

¹¹² *Ibid.* p 167.

¹¹³ « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit », in *Œuvres IV*, p 13-50. Texte de 1523.

¹¹⁴ *Ibid.* p 17 à 19.

républiques, familles, etc). Mais ici attention : aucune loi ne peut s'autoriser directement de Dieu, aucun gouvernement non plus.

Nous rencontrons alors deux distinctions à faire :

— *Une autour de la loi* : Luther distingue deux usages de la loi :

- *un usage civil* (1^{er} usage) qui vise à maintenir les structures du monde hors du chaos. Ici la loi ne règle pas les rapports de salut avec Dieu (le salut est par la foi) mais maintient le monde. Cette loi n'est pas écrite une fois pour toute mais doit être interprétée « par la raison » en fonction des circonstances.¹¹⁵

- *Un usage pédagogique* pour les chrétiens (2^{ème} usage) : la loi, dans l'économie du salut, me montre mon état de pécheur et l'impossibilité de me sauver par mes œuvres, afin que je recours au salut par la foi seule.

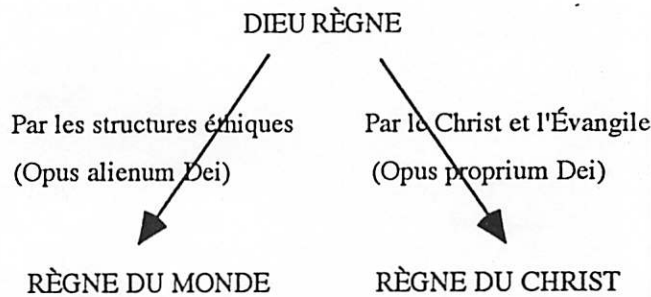
- (Luther refuse un *usage normatif* (3^{ème} usage) pour les chrétiens qui, dans la foi, chercheraient dans la loi les règles d'une conduite chrétienne).¹¹⁶

— *Une autour du savoir théologique* :

- Dieu se manifeste dans son *œuvre propre* (*opus alienum*) en Christ et dans la prédication de l'Évangile du Christ. Il s'agit de la vie dans la foi et la théologie peut en dire quelque chose.

- Mais tout Dieu n'est pas en Christ; il garde aussi le monde comme providence. C'est son *œuvre étrangère* au Christ (*Opus alienum*). La théologie confesse que cet agir de Dieu existe mais qu'elle ne peut rien en dire.

Nous avons alors la structure suivante :



Il importe toutefois de ne pas poser les deux branches de l'alternatives comme symétriques : le règne de Dieu en Christ est un règne accédant au langage, médiatisé par le Christ, la prédication, les Écritures, etc; il y a de la certitude et du savoir. Le règne de Dieu sur le monde est un règne caché : les médiations de la loi et des structures collectives ne sont pas transparentes et nulle loi ni nul État ne peut directement se recommander de Dieu.

2. Il faut maintenant nuancer ce cadre avec les précisions que Luther apporte lui-même :

— Il ne s'agit en aucun cas d'un dualisme mais de *dualités* provisoires *strictement épistémologiques* (Dans l'actuelle économie du rapport Dieu-monde, nous ne pouvons rien connaître du rapport de Dieu au monde sans Évangile; la réalité eschatologique modifiera ce rapport). Les deux règnes fonctionnent donc comme une règle herméneutique, typologique pour cerner la complexité du réel. Il s'agit avant tout d'une pédagogie pour déchiffrer le monde et non pour constituer deux réalités définitives ayant des consistances ontologiques distinctes et sans retour.¹¹⁷

La meilleure preuve c'est que, pour Luther, la frontière ne passe pas entre le croyant et l'incroyant mais traverse la vie du croyant. Si celui qui est hors de la foi est entièrement dans le règne de Dieu par

¹¹⁵ Cf. dans le même sens les précisions qu'apportera Calvin in *Institution chrétienne*, IV, XX, 16, p 465-467.

¹¹⁶ Cf. J. ANSALDI, « Le concept de loi dans la pensée de M. Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1983/1-2, p 143-154.

¹¹⁷ Cf. les précisions apportées par Pierre Bühler et Marc Lienhard à la fin de ma contribution au Colloque de 1983 : « La théologie des deux règnes chez M. Luther : cohérence ou accident ? » in Sous la direction de M. PERONNET, *Luther en son temps*, Montpellier, Editas, 1985, p 63-71.

le monde (Luther prend au sérieux le « non » d'un homme et n'en fait pas un « croyant implicite »), le croyant n'est pas enclos dans le règne de Dieu par le Christ : une large partie de sa vie n'est pas soumise à l'Évangile qui demeure sous la loi.

— Cette découpe herméneutique ne vise en aucun cas à rabaisser la vie dans le règne du monde *mais au contraire à lui rendre sa dignité* : ce règne vit une dynamique propre et une éthique propre respectables. L'Église n'a pas à lui dicter des règles issues de l'Évangile. « Avant de gouverner le monde chrétiennement, veille à le peupler de chrétiens authentiques ». ¹¹⁸ Luther ne pense pas qu'on puisse produire les fruits de l'Évangile hors de l'Évangile; c'est pourquoi il trouve légitime, pour que le monde ne s'autodétruisse pas, qu'une éthique spécifique de la loi y demeure. (Cf. les points de contact avec Blandine Barrett-Kriegel déjà étudiée).

— Loin de conduire à une fuite du monde, le chrétien est appelé par Luther à y inscrire son service. Prenant le contre-pied de la fuite moyennageuse du « siècle », Luther joue sur les mots : la profession (*Beruf*) doit être comprise comme vocation (*Berufung*).

Certes, Luther y insiste, en droit strict le chrétien ne relève plus de ce monde, de la loi et des autorités puisqu'il est dans le règne du Christ. Mais parce qu'il mesure que sans le règne du monde la réalité sociale s'autodétruirait, parce qu'il comprend que dans ce règne se joue la protection des faibles, il y assume toute sa place « par amour ». ¹¹⁹ Il peut y exercer toutes les charges : enseignant, paysan, soldat, juge, bourreau, etc. Quand les pauvres sont menacés, la justice politique doit agir et le chrétien y participe; toutefois quand sa seule vie est en cause, alors il n'en appelle pas à la police mais il vit la sanctification chrétienne de la non-résistance au maléfaisant.

On mesure la finesse de l'analyse : le non-croyant à droit à la *justice d'équité* (que Luther ne confond pas avec la justification du pécheur); on ne peut lui demander non-violence et pardon puisqu'il ne fait pas sien l'Évangile du Christ; inversement, le croyant, quand cela le concerne seul n'en appelle plus à cette justice mais au Sermon sur la Montagne.

Autrement dit, dans le monde, le croyant prêche l'Évangile du salut mais n'impose pas sa propre éthique spécifique de la foi. *Son action politique vise à perfectionner la justice selon la loi d'équité* et non à faire vivre la morale de la foi par qui n'a pas la foi. Inversement, il doit bien sûr annoncer l'Évangile.

3. Autrement dit, la théologie des deux règnes pose l'autonomie du politique par rapport à l'évangélique : pas question de lui faire vivre le Sermon sur la Montagne qui relève de la foi. Le monde non-chrétien dans sa vie collective a une mission propre : maintenir les structures du créé, faire régner l'équité pour les plus faibles, etc. La loi interprétée par la raison l'y aide.

La théologie des deux règnes propose une véritable théologie politique au chrétien : servir le maintien du monde hors du chaos mais aussi la protection des faibles contre les violences injustes; et ce, *sans jamais mélanger les logiques propres à chaque règne*. C'est une théologie de l'engagement, mais d'un engagement qui ne confond pas les genres : servir le monde et les pauvres (*sauvetage*) c'est le maintenir apte à entendre l'Évangile mais ce n'est pas le *sauver* car seule la prédication de l'Évangile peut le faire. Il ne s'agit pas de construire le royaume de Dieu par le politique mais de préparer le terrain à l'avancement de ce royaume lequel exige le moyen de la prédication de la foi.

4. Cette laïcité mise en place ouvrira bien sûr sur le monde moderne sans que Luther ne l'ait sans doute prévu. ¹²⁰ Il faut toutefois préciser que si la base demeure, les modalités sont à revoir car le Réformateur n'avait pas la moindre idée de l'apport des sciences humaines contemporaines.

— Le champ du monde n'est pas neutre dans l'attente de Dieu mais déjà occupé par des dieux (idoles, idéologies, idéaux).

— La raison n'est pas aussi transparente à ses motivations que Luther le pensait (divers inconscients à prendre en compte).

— Du même coup l'action politique a une épaisseur de non-dit qu'il faudra prendre en compte.

Toutefois, les bases posées par le Réformateurs me semblent ouvrir sur une théologie politique qui évitent les pièges de la théocratie et du césaro-papisme tout en n'économisant pas au croyant et à l'Église les risques d'un service.

(Pour une analyse supplémentaire, cf. G. EBELING, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1981, p 149-176.

¹¹⁸ "De l'autorité temporelle", *op.cit.* p 21.

¹¹⁹ Cf. LUTHER, « Commentaires aux Galates », in *Œuvres XV*, p 28.

¹²⁰ Pour un fondement de la laïcité moderne chez Luther, cf. J. ANSALDI, « Laïcité sans idéologie », in Sous la direction de H. BOST, *Genèse et enjeux de la laïcité*, in Genève, Labor et Fides, 1990, p 167-180.

PARCOURS BIBLIQUE

Un premier trajet nous a conduit jusqu'à Luther que l'on ne peut canoniser — l'éthique politique étant trop liée au contexte culturel —, mais qui nous permet d'ouvrir un axe de réflexion. Il s'agit maintenant de le coupler à un parcours biblique que l'on ne peut faire de manière exhaustive (six mois n'y suffiraient pas !) mais dont nous tenterons de dégager quelques approches.

Rappelons d'entrée qu'il est impossible de s'attacher à tel ou tel texte en particulier de la vie d'Israël (Amos par exemple) sans trahir quelque chose d'important : ce peuple était à la fois *ἔθνος* et *λαός*, peuple politique et peuple théologique. Dès lors une mauvaise situation éthico-politique pouvait conduire les païens à mettre en doute la sainteté de son Dieu. Ce n'est plus le cas dans la situation néo-testamentaire où nous sommes. Il faut donc être attentif à l'herméneutique mise en œuvre.

Procédons donc de manière typologique.

I. L'ALLIANCE EN NOË ET EN ABRAHAM

1. Avec Noë

Le contexte : c'est toute la structure du monde créé qui est en question et non le peuple théologique. Le désordre conduit au déluge; le parcours créateur de Genèse 1 est maintenant mené à l'envers; les eaux primitives submergent tout jusqu'au retour au *tohu-va-bohu* initial.

L'alliance en Noë entend dire la volonté de Dieu de sauvegarder la structure du monde. Dans le récit, nous avons deux traditions qui s'entremêlent : la tradition sacerdotale (Genèse 9/1-13) et la tradition Yahviste (8/14-22 et 9/18-27).

— La tradition sacerdotale où je relèverai 3 points :

- L'alliance est ici conclue avec toute le créé et non avec un peuple particulier. (9/8 ss).

- Le signe de cette alliance est l'arc-en-ciel qui est « dans le ciel ». Il n'y a aucune réciprocité entre Dieu et l'et les hommes; on n'entre pas dans cette alliance parla foi; tous les hommes en font partie ipso facto.

- Nous trouvons une règle éthique : *interdiction de verser le sang* (9/6). On remarque que Dieu n'intervient pas directement dans la sanction : « Qui verse le sang de l'homme par l'homme verra son sang versé ». On a vu là la création embryonnaire de l'État : une règle éthique minimale et une structure minimales qui la fait respecter.

— La tradition yahviste où je relèverai deux points :

- Ici encore l'alliance est universelle et n'appelle aucun engagement particulier des hommes.

- L'interdit éthique n'est pas le même. Sous des déguisements et des déplacements (peu étonnants étant donné le contenu), se lit *l'interdit de l'inceste*. (Genèse 9/18 ss).

— Synthèse :

- Alliance universelle engageant Dieu et non l'homme personnellement.

- L'objet en est le maintien du créé hors du chaos.

- L'éthique (politique) se construit autour de deux interdit : celui du sang et celui de l'inceste.

- L'organisation concrète de cette alliance est donnée aux hommes. (Autonomie du politique par rapport à Dieu).

2. Avec Abraham-(Moïse)

Nous sommes ici dans un tout autre contexte : l'alliance n'est pas encore universelle bien qu'elle est aussi une visée universelle (Genèse 12/3). Dans un monde qui a rompu ses amarres avec Dieu, Abraham, Moïse, Jésus sont les types d'un autre type d'alliance :

- Alliance réciproque : Dieu s'engage mais aussi les partenaires humains. On y entre par la foi. (Les signes sont concrets et humainement exécutables : circoncision, sabbat, baptême, etc).

- Les partenaires humains exercent la fonction sacerdotale : peuple de prêtres (présence de Dieu aux hommes par le témoignage; présence des hommes à Dieu parle culte).

Cette fonction sacerdotale est pour Israël (Exode 19/6), pour Jésus ensuite (Colossiens 1/15 : « Image de Dieu » c'est-à-dire représentant de Dieu au milieu des hommes; « Premier-né » c'est-à-dire représentant des hommes devant Dieu). Elle est aussi pour l'Église : cf I Pierre 2/4 ss.

- Cette alliance vise non pas le service du créé mais le salut; elle implique non pas une éthique du bien mais du saint.¹²¹

3. TYPOLOGIE

ADAM	
Structure théologique	
Fonction sacerdotale	
Valeurs saintes; non existence des valeurs bonnes	
NOE	ABRAHAM-MOISE
Maintenir la création hors du chaos	Sauver les hommes du péché
Universelle de facto	Entrée par la foi. visée universelle
Ethique du bien et du mal	Ethique du saint et du non-saint
Structure politique (Εθνος)	Structure ecclésiale (Λαος)

II. REPERAGES ET BROUILLAGES

Le tableau ci-dessus pose des distinctions typologiques. Dans le concret, on peut repérer des constantes mais aussi des brouillages.

1. Repérages

— On voit coexister en Israël une éthique spécifique centrée autour de la libération d'Égypte (donc éthique sotériologique), éthique de l'alliance incluant le cultuel; et une éthique de la Sagesse (Proverbes, Ecclésiaste et bien des textes dissiminés chez les prophètes ou les Psaumes) qu'Israël savait universelle mais s'enracinant dans « l'ordre des choses » et non dans le sotériologique.¹²²

— La tradition rabbinique, faisant l'exégèse de l'Ancien Testament, pensait qu'Israël avait reçu une loi complète et serait jugée sur l'obéissance à cette loi; tandis que les païens, n'ayant reçu qu'une loi élémentaire (minimum pour maintenir le monde) ne seraient jugés que sur ce minimum appelé « commandements noachiques » (Non-vol, non-meurtre, vérité de la parole donnée, etc).¹²³

— En anticipant sur le Nouveau Testament, on peut se demander si ce n'est pas sur cette base rabbinique qu'il faut interpréter Romains 13 : le magistrat y est appelé « serviteur de Dieu » ce qui, chez Paul est étonnant car on s'entendrait à « serviteur du Christ ». C'est que, dans le contexte des spéculations rabbiniques, et du tableau ci-dessus, le magistrat sert Dieu dans le cadre de l'alliance noachique (hors Abraham, hors Moïse et hors Christ). Sa tâche n'est pas le salut en Christ mais le maintien de la *pax romana* qui permet la prédication de l'Évangile. (Cf. la distinction entre Αγαθος et Αγιος chez I Pierre, distinction déjà évoquée plus haut).

2. Brouillages

Sainteté du peuple de Dieu, bonté de tous les hommes... Alliance en Noë créant des Εθνοι, alliance en Abraham créant un Λαος. ! Toutefois Israël, dans sa situation historique particulière, fut à la fois l'un et l'autre, c'est-à-dire une théocratie. Dès lors les prophètes par exemple, exhortaient dans les « deux règnes » (expression bien sûr anachronique).

¹²¹ I Pierre a particulièrement étudié cette notion de « peuple de prêtre ». Etudiez la différence qu'il fait entre *bien* et *saint*. Cf. J; ANSALDI, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983, p 42-43.

¹²² Des pans entiers de la Sagesse sont puisés dans des traditions non juives et certains peuples jouissaient d'une grande notoriété en Israël quant à cette Sagesse. Cf. Von Rad, *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1970; D. Lys, *L'ecclésiaste ou que vaut la vie*, Paris, Letouzay, 1977.

¹²³ Cf. Siffra sur le Lévitique 4/2; Mehkila sur l'Exode 20/2, etc.

Le Nouveau Testament, écrit dans une toute autre situation théologique, pourra-t-il se débarrasser totalement du théocratisme de ses origines bien que l'Ancien Testament contiennent les bases typologiques pour le faire ? Nous avons déjà vu que Paul en Romains 13 et I Pierre avaient pu esquisser cette démarche de distinction.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT

1. Marc 12/13-17

Notez le contexte de piège : si Jésus répond « oui », il se met à dos les « résistants » à l'occupation romaine; s'il répond « non », on a enfin trouvé le moyen de l'accuser devant le gouverneur. Ce contexte est plus général où Marc nous met en présence de plusieurs questions-pièges : 11/27-33 (« En vertu de quelle autorité fais-tu ces choses »); 12/13-17 sur l'impôt; 12/18-27 (la résurrection des morts et le mariage). Dans tous les cas, Jésus n'entend pas répondre par une précision éthique mais renvoie les « petits malins » à eux-mêmes pour mettre en évidence leur endurcissement et donc la nécessité de leur conversion. Il serait donc faux de chercher ici une règle d'éthique politique.¹²⁴

— Dans une première hypothèse, le texte appartient à des milieux « évangéliques radicaux » (ceux qui s'expriment aussi dans les récits d'itinérance obligée, de non travail professionnel, de non mariage, etc). Placés devant l'imminence du règne qui vient, le politique n'a pas sens pour ce mouvement; le texte est alors à interpréter comme « Nul ne peut servir deux maîtres à la fois » (Marc 6/24) et appellerait à une totale abstention du politique.

— Dans une deuxième hypothèse, nous avons là un texte construit par la première communauté judéo-hellénistique pour réglementer sa pratique. S'il en est ainsi, le verset 17 est une tradition d'interprétation. On trouve alors l'expression d'une recherche de *modus vivendi* entre la communauté naissante et les autorités. Romains 13 va dans ce sens en lisant le politique dans la tradition rabbinique de l'alliance noachique : le magistrat a sa propre fonction dans le règne du monde, l'Évangile a la sienne dans le règne du Christ; essayons de ne pas nous marcher sur les pieds !

(Cette recherche du *modus vivendi* n'est pas sans humour : s'il est permis d'étendre Matthieu 17/24-27 à tout impôt, j'y vois l'humour qui relativise toutes choses sans les nier. Ce texte me fait penser à Luther : en soi, le chrétien est libre de toute autorité régissant le règne du monde. Toutefois le croyant s'y soumet en général, d'une part pour servir les visées essentielles de ce règne; d'autre part « par amour » pour les faibles que ce règne protège).

2. Romains 13 et Apocalypse 13

— Nous avons déjà parlé de Romains 13 : Paul semble interpréter l'empire romain, et la *pax romana* qu'il fait régner, dans le cadre de l'alliance noachique repéré par l'exégèse rabbinique. Dès lors, en soi le chrétien accepte positivement les magistrats et leurs lois. Ils sont invités à mettre en pratique le *bien* promu par les lois civiles. (Bien que pour l'éthique chrétienne spécifique, la *sanctification*, Paul la fonde plutôt sur le baptême, la Cène, l'eschatologie, la communion fraternelle, etc).

1 Timothée 2/1-4 me semble aller dans ce sens : portons les autorités dans la prière et soyons en harmonie avec eux « pour que nous menions une vie calme et paisible » et pour que l'Évangile puisse être prêché. (Nous sommes ici proche de Luther en son « De l'autorité temporelle... »).

— Toutefois, ce *modus vivendi* actif a sa limite : que le magistrat reste dans sa mission d'organisateur du monde en vue de maintenir le créé hors du déluge. Quand ce n'est plus le cas, le magistrat cesse d'être le « serviteur » du Dieu de l'alliance noachique pour devenir une figure diabolique et une caricature du sauveur (antiChrist). C'est la situation d'Apocalypse 13 : dans ce livre, l'auteur décrypte la réalité de son temps et constate que l'empereur se présente comme un dieu et un sauveur.¹²⁵ Du même coup il prend la place du Christ dans l'alliance de salut au lieu de garder sa place dans l'alliance noachique.

Dès que l'État dit le sens (l'Évangile) au lieu de dire le Droit (la loi), il sort de son rôle de maintien des structures du créé par l'équité et la justice. Les valeurs éthiques se brouillent; nous glissons dans la théocratie ou le césaro-papisme; l'auteur de l'Apocalypse ne peut que réagir.

¹²⁴ Pour ici et pour la suite, je me suis laissé interroger par un exposé oral de F. Vouga.

¹²⁵ Le « 666 » est peut-être à lire ainsi : 6 est le chiffre de l'homme créé le 6^e jour. 3 est traditionnellement le chiffre de Dieu. 666 c'est l'homme qui, se répétant 3 fois, se pose comme Dieu.

CONCLUSION PROVISOIRE

La croix du Christ bouleverse inévitablement le théocratisme d'Israël et le Nouveau Testament s'adapte progressivement à cette nouvelle lecture théologique du monde. Les typologies mises en places par les grands mythes fondateurs ont peut-être aidé ainsi que les spéculations rabbiniques sur l'alliance noachique. De toute manière, un dire unifié n'est pas possible en un temps si bref; seules des tendances s'esquissent.

Il serait anachroniques de lire dans le Nouveau Testament la théologie des deux règnes de Luther; comme aussi d'assumer sans autre cette dernière dans notre aujourd'hui. (Une théologie politique ne peut que s'inscrire dans le *hic et nunc* de son environnement). On peut simplement constater que la théologie de Luther en la matière s'inscrit dans le prolongement d'un axe largement esquissé dans le Nouveau Testament.

LA NON TRANSPARENCE DU POLITIQUE ET LE MINISTÈRE ECCLESIAL DE LA DÉMYSTIFICATION

Tant le Nouveau Testament que Luther pouvaient postuler une relative transparence de la raison à elle-même et donc de l'État et de ses lois à eux-mêmes. Ce n'est plus le cas aujourd'hui :

L'engagement politique d'un homme se fait-il dans la transparence par rapport à lui-même ?

L'État constitue-t-il une puissance neutre et immédiatement compréhensible ?

I. L'ÉPAISSEUR DE NON SAVOIR DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE

Pour fuir définitivement la naïveté, revenons au trois critiques majeures de la transparence de l'homme à lui-même.

1. *Marx et l'idéologie*¹²⁶

Marx croit mettre à jour ce qui est selon lui le seul lieu du réel : l'*infra-structure*, c'est-à-dire la place de chacun dans l'appareil productif et les jeux de pouvoir que cette place entraîne. C'est en fonction d'elle que chacun « choisit » en matière de *super-structure* : esthétique, religion, politique, morale, etc. Toutefois ces derniers lieux ne sont que le reflet inversé (comme dans la chambre noire d'un appareil photographique) de la position économique; un reflet caché et non su par celui qui, croyant choisir, ne fait qu'être agi par ses conditions réelles d'existence.

Malgré les affinements successifs apportées à la théorie de l'idéologie par Gramsci, Althusser, Godelier, l'École de Francfort, etc, elle n'a pas résisté à l'usure du travail critique :

— Les structuralistes, par des centaines d'études au scalpel, ont mis en évidence l'autonomie des diverses couches super-structurales qui vivent chacune dans un rythme historique spécifique.

— L'histoire a montré qu'il n'y a pratiquement jamais eu de renversement prolétarien des idéologies en place. Les révolutions marxistes ont été le fait d'intellectuels, de militaires, c'est-à-dire d'hommes appartenant de fait aux classes dominantes.

Toutefois, à l'heure où le marxisme ne représente plus un danger immédiat, je crois qu'il faut être capable de l'entendre à nouveau, au niveau de Marx, et non des partis communistes. Même partiel et partial, Marx nous rend attentif au fait qu'un engagement politique peut cacher un intérêt de classe que l'on se dissimule involontairement mais que l'on se dissimule quand même.

2. *Nietzsche et le ressentiment*¹²⁷

Nietzsche entend promouvoir la primauté de la vie dans sa dynamique propre, son jaillissement créateur hors contrôle et hors médiation. Dès lors cette vie s'exprime à travers « les forts » pour s'étendre, inventer de nouvelles formes, viser des situations de vie les plus hautes.

La morale politique est alors le fruit du *ressentiment* des faibles qui, ne pouvant se battre à armes égales, invente la morale, l'égalitarisme, la justice distributive, etc. Exemple, le pardon n'est que le moyen par lequel les faibles se cachent leur lâcheté et leur impuissance à se venger. Mais ce *ressentiment* ne serait rien si les valeurs ainsi promues par les faibles n'étaient intériorisées par les forts sous forme de mauvaise conscience. Pourris ainsi par la tête, les forts s'alignent sur les valeurs des faibles, c'est-à-dire s'alignent sur des expressions médiocres de la vie.

Ici encore il n'est pas question de nous aligner pleinement sur une telle analyse très simplificatrice et qui contient la possibilité d'une exploitation totalitaire. Inversement, je résiste à l'ignorer totalement : Nietzsche nous permet un premier repérage, superficiel peut-être, mais suffisant pour ébranler la confiance naïve que nous faisons à nos choix politique. Et si, quelques fois, nous procédions plus par la haine inconsciente de ceux qui réussissent que par le choix clair de vraies valeurs ?

¹²⁶ On pourra lire K. MARX, *L'idéologie allemande*.

¹²⁷ Lire *La généalogie de la morale*.

3. Freud et l'idéalisation¹²⁸

— Pour s'investir dans la vie publique, il faut de l'énergie disponible. Or en tout humain, la pulsion homosexuelle a été refoulée puis désinvestie par la génitalisation de sa sexualité. Ce désinvestissement libère une énergie qui peut s'investir sur le chef. Freud relève ici que, dans le monde moderne, la notion de « chef » peut se déplacer sur des systèmes politiques, esthétiques, littéraires, etc lorsqu'elles sont marquées alors du sceau de l'absolu.

— À la sortie de l'œdipe, le fils s'étant identifié au père, introjecte cette dernière figure sous la forme de l'*idéal du moi* autour duquel vont s'organiser ses projets de vie, ses utopies de vie personnelle. Mais si la distance est trop grande entre ce qu'il réalise et son idéal du moi, le risque est alors celui d'une dépréciation de soi, de dépression, de culpabilisation excessive, de révolte agressive ou suicidaire, etc. Dans une attitude de défense, *la personne re-projette alors son idéal du moi vers l'extérieur* sur un idéal politique et s'y identifie. Elle aime alors cet idéal; mais on mesure que c'est une autre manière de s'aimer narcissiquement soi-même *puisque son idéal politique n'est que la forme projetée de son propre idéal du moi*. Ainsi, se donner un idéal politique est une manière de se soigner, de se réconcilier avec ses instances, de se rééquilibrer. La passion qui accompagne le politique vient de ce que la personne y joue en fait, et sans le savoir, sa propre vie à lui.

Comprenons bien : Freud ne disqualifie pas les valeurs politiques en elles-mêmes mais interroge la manière dont on les fait siennes et la passion de l'engagement qu'on y investit.

Ici encore il ne s'agit pas de se rallier totalement mais de se laisser interroger. Certes aucun investissement narcissique d'un objet extérieur n'est assez grand pour que celui-ci perde son hétérogénéité; inversement, aucun n'est assez neutre vis-à-vis de notre inconscient.

Si le déséquilibre névrotique est trop important, si la personne a besoin de « faire son nom », alors l'investissement politique devient enjeu important pour elle et le risque d'appel « à Dieu » pour ossifier l'engagement est trop dangereux. Par ailleurs, celui qui a une responsabilité et donc un pouvoir dans l'Église ne peut pas ne pas soupçonner sans cesse son engagement politique : s'il en a « besoin » pour trouver son équilibre, il court alors le risque de prendre le pouvoir, de séduire, d'être sourd ou injuste en face d'autres prises de position.

Dans tous les cas, Freud nous pose cette question : le choix politique est-il si réellement objectif que tu n'y joues rien de ton propre équilibre psychologique ?

4. Transition

Je l'ai dit, il faut recevoir ces trois questions avec sérieux mais aussi avec le sens du relatif. Toutefois on peut remarquer qu'elles tournent toutes les trois autour d'une seule problématique : « Faire son nom ». Il s'agit d'avoir une image de soi acceptable, de se donner une identité imaginaire qui soit assumable. S'il en est ainsi, si l'identité imaginaire est défailante (celle que l'on perçoit à travers le miroir que sont les autres ou ses idéaux intérieurs) c'est que l'identité symbolique est défailante. (Je rappelle que l'identité imaginaire crée une personne (un masque) par reflet; que l'identité symbolique est donc, résultat du nom par lequel une instance paternelle réellement Autre me nomme).

Le politique risque alors d'être le lieu babélique où je dois « faire mon nom » au lieu de le recevoir un Autre. D'où son impossibilité gratuite, d'où le doute sur les affirmations de générosité qui le traversent. Cela ne le disqualifie en rien : nous avons vu avec Luther qu'un règne du monde est indispensable pour que celui-ci ne s'autodétruisse pas. Mais on repère qu'il est construit avec ne épaisseur de non-dit où chacun et chaque groupe jouent leur identité imaginaire. Il va falloir plus tard en tirer des conclusions.

II. L'ÉPAISSEUR DE NON-SAVOIR DE L'ÉTAT

Ici encore nous nous laisserons interroger par deux livres de B-H. Lévy, sans que l'on se sente obliger d'y souscrire entièrement.¹²⁹

a) La barbarie à visage humain

¹²⁸ On peut lire par exemple « Psychologie collective et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot n° 44, p 83-173.

¹²⁹ B-H. LEVY, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977 et, du même auteur, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

1. On se trouve devant deux thèses en présence (en réalité Levy en distingue plus mais je simplifie) :

— *Une thèse dite de gauche* : il y a du pouvoir parce qu'il y a du maître qui manipule les hommes (maître d'argent, d'intérêt, d'idéologie, de soif de pouvoir, etc). Contre cette thèse, l'auteur montre que le pouvoir est coextensif à la société, qu'il est né avec elle, que les formes peuvent varier mais qu'il demeure même sous ses avatars historiques : « Le pouvoir n'est pas l'allogène de la société : il fait corps avec elle, il est l'instituteur de ses états. Il faut cesser de le penser comme parasite ou diadème... il est ce par quoi une société s'ordonne et se donne l'être... il sert moins à coiffer qu'à fonder la société... Le pouvoir n'est pas un poison, un bacille qui ronge une archaïque santé mentale : il est le démiurge sans quoi la société n'est rien et sa santé non plus... Que fait le pouvoir ? Il fait, il ne cesse de faire que les sociétés soient. Qu'est-ce que le prince ? Ce par quoi les hommes ne s'unissent qu'en se séparant du bien ». (p 37-38)

— *Une thèse dite de droite* : pour en finir avec le maître politique, il faut en finir avec une idéologie politique; il faut s'en tenir au réel des faits, construire une *Realpolitique*. Mais qu'est-ce que le réel, se demande Levy, sinon ce que le pouvoir découpe comme tel et nous impose comme tel ?

Il faut donc en finir avec l'histoire, ses lois, son progrès, etc. L'histoire n'est jamais que la réorganisation d'un donné brut, réorganisation gérée par le pouvoir. Il n'y a d'histoire que de l'État, des dynasties; il n'y a d'histoire que pour légitimer les pouvoirs ou les contre-pouvoirs. Autrement dit, il n'y a pas d'histoire bonne provisoirement occultée par un mauvais pouvoir et qui irait, grâce aux luttes, vers un contre-pouvoir. Il n'y a pas de société avant le pouvoir et il n'y en aura pas :

— Le pouvoir est toujours donné en même temps que la société. (Il n'y a pas de moment zéro de l'innocence et il n'y en aura pas).

— L'État n'a donc ni à être justifié, ni culpabilisé, ni innocenté. Il est pure émergence : créateur non créé de sociétés.

— L'idée du dépérissement de l'État est un rêve.

— L'individu n'existe pas, il est doublure de l'État, création occidentale de celui-ci. Micro-pouvoir en face du macro-pouvoir qui délimite son espace.

— Il n'y a pas d'aliénation puisque l'individu n'est que par le pouvoir et qu'il n'est rien en dehors de lui. *Il ne peut donc y avoir de révolution ce qui serait encore changer de pouvoir; il ne peut y avoir que de la rébellion.*

2. Face à ce constat pessimiste, Levy pose alors la charte d'un *anarchisme éthique* moderne :

— Jamais plus je ne serai conseiller du prince ou candidat au pouvoir. Je ne veux pas non plus être guide ou phare des peuples. Je ne veux être qu'un intellectuel qui témoigne de l'horreur du pouvoir.

— Je sais que le monde est sous la loi du maître et que c'est impossible autrement. Mais si je ne crois plus au politique, je veux croire à l'éthique, à une éthique du *non* face à ceux qui croient au progrès ou au sens de l'histoire.

— Je veux être un homme en état de rébellion contre ce que le monde appelle l'inéluctable, un homme de la révolte et non de la révolution; ma devise : résister au pouvoir.

Nous sommes ici aux extrêmes d'une analyse qui ne peut que résister sans construire. B-H. Levy n'en restera pas là : il va relire l'Ancien Testament et restructurer son éthique politique. D'où la nécessaire lecture de *Le testament de Dieu* qui va suivre.

b) *Le testament de Dieu*

Je serai bref sur ce dernier ouvrage à cause du temps alloué qui se termine. Disons d'abord que, redécouvrant l'Ancien Testament (Levy est juif), l'auteur ne fait pas un retour à la foi mais un recours : Dieu est mort mais son testament reste libérateur :

— Il avait fait une analyse ultime de l'État; il persiste à penser que celui-ci se dégrade toujours en pouvoir; « mais l'idée qu'un État en vaut un autre est sans doute une idée fasciste ». (p 16).

— « La bonne constitution c'est celle qui, parce qu'elle se soucie du Droit se moque éperdument de la morale.... Mon idéal de l'État c'est un État sans idéal... le seul État qui vaille est un État minimal qui, tenant ferme le monopole du Droit, abandonne à ses sujets la responsabilité du sens. (Les analyses de Barrett-Kriegel et de Levy se rejoignent sur ce point).

— s'appuyant en outre sur I Samuel 8, Levy écrit encore : « La cité mosaïque c'est celle où Dieu ne règne que parce qu'il ne gouverne pas; c'est celle d'une loi plus sainte que toute l'histoire, mais d'une histoire en même temps qui ne sanctifie jamais l'État ». Dès lors Levy trouve dans les *Deux règnes* un équilibre où on fait appel à Dieu contre l'État et au Droit contre les serviteurs de Dieu.

Dans cet écart, se trouve la possibilité d'une éthique de la liberté. (Cf. aussi Antigone qui, contre les décrets de Créon en appelle à la $\delta\upsilon\eta$ des dieux).

— D'où sa conclusion :

1°. La loi est plus sainte que l'événement? Résister implique de résister au fameux *sens de l'histoire*. Que la philosophie et l'histoire soient ton maître mais pas ton dieu.

2°. La vérité n'est pas d'ordre politique. C'est pourquoi, sans théorie, tu pratiqueras la résistance.

3°. Pour t'engager tu commenceras par te désengager de la glu des stéréotypes, t'ouvrir à la dissidence. Comme Job, tu refuseras que la souffrance et la mort puissent avoir un sens politique.

4°. Pour pouvoir résister, accueille la transcendance. Mais ton Dieu doit être rocher et père. Tu refuseras toute allégeance à une instance maternelle (nature, histoire, corps, patrie, race, classe; ces entités sont à laisser aux divers fascismes).

Levy retrouve donc l'État de Droit grâce à l'écart libérateur d'une transcendance qui ne donne pas les contenus (comme un pouvoir) mais qui démystifie tout pouvoir. Sa question nous interroge sans que nous ayons besoin de le répéter.

CONCLUSION GÉNÉRALE

UNE ÉTHIQUE POLITIQUE DU CHRÉTIEN ET DE L'ÉGLISE

Plutôt que de reprendre le raisonnement, je vais donner les conclusions sous forme de thèses. À chacun d'étudier en quoi ces thèses s'enracinent dans le développement qui précède :

Thèse 1

Le monde est sous la loi et non sous l'Évangile. Cette loi se dégage progressivement à partir des possibles et devrait tendre à optimiser au maximum le droit de l'être biologique (interdit du sang) et le droit de l'être social (interdit de l'inceste).

Toutefois la culture et la loi ne sont pas analysées dans la transparence (Marx, Nietzsche, Freud et d'autres) : au-delà des névroses particulières, les valeurs s'ordonnent autour d'idées, d'idéologies, d'images, d'idéaux du moment que la théologie appelle *idoles*. Le politique n'est jamais religieusement neutre. Certes, Levy a raison, toutes les idoles ne se valent pas qui font payer un tribut plus ou moins lourd; mais la neutralité religieuse est un leurre et Luther ne pouvait mesurer cette dimension lorsqu'il croyait le règne du monde assez transparent à la raison.

Cette épaisseur de non-dit doit sans cesse être présente à notre raison quand nous nous lançons dans le débat et l'action politiques.

Thèse 2

La tâche spécifique du chrétien est de témoigner de l'Évangile du salut et non de co-gouverner le monde.

Toutefois, cette annonce implique un monde en ordre, aussi juste et équitable que le permettent les situations, les cultures et les moyens disponibles. Le problème n'est pas pour le chrétien de savoir s'il doit s'impliquer dans la vie publique, il y est de toute manière car toutes les viandes sur le marché sont déjà sacrifiées aux idoles. (cf. I Corinthiens 8). Dès lors, suivant les temps et les moments, il joue entre sa liberté chrétienne et son amour :

— « Ne suis-je pas libre ? » (I Corinthiens 9/1) : libre de manger de tout, de se marier, d'aller où il veut; bref libre vis-à-vis de toute loi (Cf. aussi Galates 5/1 et 13). Cette liberté chrétienne ne peut être mise en cause : « Pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une autre conscience » (I Corinthiens 10/29).

— Toutefois cette liberté est limitée pour Paul au scandale qui déstabiliserait le faible dans la foi et endurcirait le païen hors de la foi. (Lire I Corinthiens 8/1-13 et 10/23-33).¹³⁰ Les viandes ont été sacrifiées aux idoles ! La belle affaire, dit-il, puisque nous savons qu'ils n'existent pas ! Oui mais d'autres le croient et il faut de l'égard pour eux. En Christ il n'y a plus ni hommes ni femmes (oui, mais ce n'est pas une raison pour que, se coiffant comme les prostituées de l'époque, les femmes scandalisent les païens), Idem pour les esclaves.

D'où : « Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous pour en gagner le plus grand nombre » (I Corinthiens 9/19). Bien que n'étant pas sous la loi du monde, le chrétien s'y soumet quand le pouvoir n'entend pas prendre la place de Dieu (Cf. Romains 13 et Apocalypse 13). (Nous retrouvons ici la distinction de Luther : on s'engage, non parce que nous serions sous la loi, mais par amour).

— Le chrétien, participant au débat éthico-politique pour construire un monde où l'Évangile soit prêchable, ne dispose d'aucune lumières particulières directes car ce même monde n'appartient pas au règne du Christ et donc à la révélation de l'Évangile. Il ne peut donc pas y parler et y agir comme s'il « savait » à coup sûr la volonté de Dieu dans ce monde. Toutefois, s'il n'y a pas une éthique et une politique chrétiennes, il peut y avoir une manière chrétienne de vivre ce mixte éthico-politique :

- Le monde est sous la loi; l'éthico-politique est une manière de « faire son nom », d'où l'appel aux diverses idoles. Mais le chrétien est sauvé par la foi, sans les œuvres de la loi; *il ne joue pas son identité dans le politique*. Il est donc à même de démystifier ces idoles (argent, pouvoir, race, etc). Il n'aura pas la naïveté de croire que l'on peut faire de la politique sans idoles; ses mains donc seront

¹³⁰J'attire l'attention sur le fait que ces textes sont à travailler en détail pour l'examen.

toujours sales. Mais la mise en lumière de ces idoles atténue leur pouvoir occulte car elles ne supportent que fort mal d'être mises en plein jour.¹³¹

- Le chrétien connaît la finalité du règne du monde : maintenir celui-ci hors du déluge pour que l'annonce de l'Évangile soit possible. Il sait donc que cet équilibre implique l'équité. Il est donc particulièrement attentif aux plus pauvres (surtout ceux dont la cause n'est défendue par personne car peu « rentable » politiquement parlant).

— S'il n'a pas de lumières particulières directes sur l'aujourd'hui du débat politique, il possède un lieu où la loi s'est incarnée : Israël et l'Ancien testament. Il ne s'agit pas de répéter, les situations ne sont plus les mêmes. Ces textes sont un exemple d'incarnation de l'équité dans une culture donnée; ils peuvent servir de paradigme argumentatif pour réfléchir sur l'aujourd'hui.

Thèse 3

Si le chrétien s'engage en politique dans les conditions ci-dessus, l'Église, en règle générale, s'en abstiendra pour ne pas devenir un pouvoir parmi d'autres, un groupe de pression parmi d'autres. Par ailleurs, marginalisée par la culture, elle y court le risque de vouloir aujourd'hui « se faire un nom » par autre chose que l'Évangile, prouver qu'elle peut encore servir à quelque chose.

Il n'est pas inutile d'ajouter que, quand l'Église, intervient en politique, elle ne peut le faire que par « ses chefs », ce qui devrait rendre ces derniers attentifs au pouvoir qu'ils prennent sur le peuple de l'Église.

Toutefois cette thèse 3 qui vient d'être énoncée n'est pas tenable jusqu'au bout. Certes la tâche de l'Église est l'Évangile et non la garde du monde. Mais quand les hommes n'assument plus cette tâche (Effondrement de l'empire romain devant la poussée barbare, nazisme, stalinisme, injustices criardes et prolongées), elle peut et doit se substituer au monde; *mais provisoirement et en sachant qu'elle ne dispose pas d'une savoir sur la volonté de Dieu.*

Je nuancerai l'alinéa ci-dessus de la manière suivante : plus le monde se prend en charge dans sa tâche propre et plus l'Église se consacre à l'annonce de l'Évangile, laissant à ces hommes (païens et fidèles) à leurs responsabilités. Moins le monde se prend en charge et plus l'Église peut, et même doit intervenir ponctuellement.

Il s'agit donc d'une évolution ou maturité du monde et intervention éthico-politique de l'Église variant de manière inversement proportionnelle.

*

La théologie des *Deux règnes* de Luther s'est donc avérée féconde pour réfléchir aujourd'hui; sauf à la sophistiquer en fonction des nouvelles données des sciences humaines, des techniques, des cultures et du travail exégétique et théologique.

¹³¹ Cf la dernière partie de mon intervention au colloque sur la laïcité : « Laïcité sans idéologie ? » in *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990.