LVMIERE ET VIE

Autorité et pouvoir

Ch. GOLFIN
Autorité et pouvoir

L.-R. MENAGER
Les "Puissances" affrontées à l'"Autorité"

G. DE LAGARDE
La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV^e siècle

F. ROULIER
L'Église et les États au XIX^e siècle

Ch. LARCHER
L'origine divine du pouvoir d'après la Sagesse

H. SCHLIER
L'État selon le Nouveau Testament

49

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

Tout pouvoir vient de Dieu 1

CHRISTOPHE GOLFIN, o. p.

Autorité et pouvoir 10

L.-R. MÉNAGER

Considérations sur l'aspect historique du problème des "Puissances" affrontées à l'"Autorité" ... 29

GEORGES DE LAGARDE

La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV^e siècle 41

F. ROULIER

L'Église et les États au XIX^e siècle 60

CHR. LARCHER, o. p.

L'origine divine du pouvoir d'après le Livre de la Sagesse 84

HEINRICH SCHLIER

L'État selon le Nouveau Testament 99

CHRONIQUES

Jean-Yves JOLIF, o. p.

Saint Thomas, le P. Fessard et l'histoire 123

LVMIERE ET VIE

Tome IX Septembre-Octobre 1960 N° 49

Tout pouvoir vient de Dieu

La politique nous semble être le domaine de l'irrationnel ou de la violence. On ne voit pas qu'elle puisse être l'objet d'une réflexion rationnelle et théologique : ou bien une telle réflexion est utopique ou bien elle laisse hors de ses prises la réalité politique. Seule, pense-t-on, une réflexion de type scientifique ou technique, commandée par le souci de l'efficacité, peut réussir et être réaliste.

La pensée biblique est fort éloignée d'une conception purement technique de la politique. D'emblée, elle nous rappelle que, là où il y a autorité et pouvoir, il existe un certain rapport à l'Absolu. A Pilate, qui se vante d'avoir le pouvoir de le condamner ou de le relâcher, le Christ répond : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut ». Saint Paul reprend la même doctrine, mais en lui donnant plus explicitement une portée universelle : « Toute autorité vient de Dieu ».

Devant de telles affirmations, nous sommes aujourd'hui sinon méfiants, du moins réticents, à cause de l'usage qu'on en peut faire. Il n'est que trop commun, en effet, autrefois comme de nos jours, d'arguer de l'origine divine de l'autorité pour justifier tous les conservatismes, voire la pire des tyran-

nies. Tel n'est pourtant pas le sens des Ecritures inspirées. Si toute autorité vient de Dieu, toute autorité est jugée par Dieu ; une autorité humaine qui cesse d'être en accord avec le jugement de Dieu s'arroge un droit que lui dénie le contenu objectif de ses décisions. L'autorité humaine qui devient à elle-même sa propre norme, qui se veut absolue, détruit le fondement sur lequel elle repose. Elle s'annihile en voulant trouver en elle-même ce qui ne peut être tenu que de Dieu. Dès qu'elle cesse d'être relative, dès qu'elle refuse de se laisser juger et critiquer au nom d'une instance supérieure, l'autorité humaine perd sa valeur et le pouvoir de l'homme sur l'homme devient injuste. Loin d'être une apologie naïve de l'autorité, le christianisme en est la critique la plus radicale. Mais encore le faut-il bien comprendre. Les articles réunis dans ce cahier voudraient donner un point de départ à la réflexion qui s'impose en ce domaine.

*
* *

Pour être pleinement comprises, les études que nous présentons exigent d'être abordées avec un esprit débarrassé de certaines opinions qui peuvent sembler aller de soi, mais qui ne sont sans doute que des préjugés.

Il faut en premier lieu s'affranchir d'un optimisme naïf, qui dissimule le caractère dramatique — dramatique parce qu'humain — des processus politiques. A qui ne fera pas cet effort, la doctrine du Nouveau Testament sur l'Etat, telle que la présente le Professeur Schlier, risquera d'apparaître fort éloignée de nos préoccupations habituelles, ou de sembler remettre en cause des vérités que nous tenons pour acquises ; on jugera cette doctrine excessivement pessimiste, on lui reprochera de faire fi de l'émancipation des Etats modernes à l'égard des Eglises. Ce serait là faire une lecture trop hâtive de cette étude.

Il sera bon de se souvenir que le professeur Schlier a vécu sous le régime nazi. Par son totalitarisme et par ses crimes, le nazisme a profondément influencé la pensée allemande : il l'a arrachée à la naïveté que d'autres pensées, qui ne se sont point

*heurtées à des faits aussi atroces, ont pu conserver à l'égard de l'Etat. L'expérience infiniment cruelle du nazisme fut, pour les hommes les plus lucides d'outre Rhin, une expérience typique ; et l'on doit bien reconnaître qu'une telle expérience, plus que toutes les réflexions purement théoriques, peut être révélatrice de la condition humaine dans l'exercice du pouvoir. C'est en raison sans doute de sa propre situation que le professeur Schlier, dans son interprétation du Nouveau Testament, part d'une expérience typique : le procès du Christ, et conclut en rappelant une autre expérience typique : celle du christianisme sous le régime de Néron, telle que la décrit l'*Apocalypse, *en lui donnant une valeur universelle et en voyant en elle le symbole permanent, tout au long de l'histoire, des rapports entre le christianisme et le pouvoir de l'Etat. Que ces rapports ne puissent être que tendus, qu'il faille renoncer à un optimisme facile, c'est ce que semble indiquer l'Ecriture, et nul, sans doute, ne le peut mieux comprendre que celui qui en a fait, dans sa propre histoire, la douloureuse expérience.*

*
* *

Mais la doctrine biblique sur l'Etat se heurte en nous à un préjugé plus difficilement déracinable, parce que des siècles d'histoire nous en ont imprégnés : nous avons cessé de croire que l'Etat est d'emblée métaphysique, qu'il implique de lui-même un rapport à l'Absolu. Nous avons tendance à situer cette relation exclusivement entre la personne et Dieu. La personne, dirons-nous, existe en face d'une Transcendance, et, en ce sens, elle n'est jamais neutre ; elle n'est jamais purement et simplement du monde, l'horizon qui la juge est transhistorique. L'Etat, par contre, ne soutient pas une relation analogue ; il est une réalité simplement mondaine, il n'a d'autre horizon qu'historique et c'est dans l'histoire que se décide sa justification ou sa condamnation.

Ainsi dépouillé de toute signification métaphysique, l'Etat n'a plus qu'une valeur pratique ; n'entretenant aucun rapport à la Transcendance, il n'atteint pas l'homme dans son être

même, qui est relation à l'Absolu. Certes, l'organisation politique n'est pas sans utilité ; elle est même nécessaire, puisqu'il faut bien rationaliser les échanges sociaux et faciliter la vie privée. Mais précisément l'Etat n'a d'autre rôle que de rendre possible et facile cette vie privée, qui est seule humaine ; il est en lui-même extérieur à la sphère humaine, il n'atteint que des choses, et il remplit suffisamment la tâche qui est la sienne s'il organise et administre techniquement ce domaine purement objectif. La politique est ainsi analogue à toutes les autres formes de la technique. Moyennant quoi elle revêt à l'égard des valeurs métaphysiques la rigoureuse neutralité qui est l'apanage de la science au sens moderne du mot.

Il apparaît au premier regard que rien n'est plus étranger à la révélation biblique que cette idée moderne de l'Etat. Selon la Bible, l'Etat qui se réclame de la seule technique, qui récuse toute référence à l'Absolu, qui ne se reconnaît d'autre critère que les situations historiques et le souci de l'efficacité (ce que l'on appelle le « réalisme politique »), risque déjà de confisquer à son profit la liberté de l'homme, se fait lui-même un Absolu et cesse d'être une source de droit.

Cette doctrine peut nous apparaître obscure, peut-être même scandaleuse : comment et pourquoi l'Etat qui se veut sans rapport à l'Absolu est-il sur la voie du totalitarisme ? Pour affirmer une telle conséquence, ne faut-il pas renoncer à la conception, solidement fondée, selon nous, de la neutralité de l'Etat ?

S'il nous est difficile de voir clair en ce domaine, c'est sans doute que nous voulons inconsciemment confronter les affirmations révélées à une conception de l'homme profondément viciée. Parce qu'elle est adressée à l'homme, la Parole de Dieu ne peut être comprise que par un homme conscient de sa véritable nature, assumant concrètement toutes les dimensions de son être. Or, il est manifeste que notre conception spontanée de la politique repose sur une vision faussée et tronquée de la nature de l'homme.

Si l'Etat n'inclut aucune dimension métaphysique, si son horizon est purement mondain, c'est que l'existence politique ne fait pas partie de l'être humain, qui est, lui, un être métaphysique, en rapport et en perpétuel débat avec l'Absolu. Réciproquement, l'être de l'homme est pure intériorité, il n'entretient aucun rapport essentiel avec ce domaine extérieur que règle la politique. Celle-ci peut bien être nécessaire, mais ce n'est pas à la façon dont est nécessaire l'un des éléments constitutifs de la nature humaine : elle n'a que la nécessité d'un moyen sans lequel on ne saurait atteindre la fin. En un mot, notre conception spontanée de l'Etat repose sur cette conviction que l'homme n'est pas par essence un être social, *et que, par suite, c'est dans l'intimité de sa conscience et au-delà de toute médiation politique que s'accomplit la relation à l'Absolu qui définit sa personnalité.*

Ainsi interprétée, la neutralité métaphysique de l'Etat signifie que le rapport de l'homme à l'Absolu doit demeurer entièrement caché dans les profondeurs de l'intimité spirituelle ; aucune réalité extérieure et visible ne le peut médiatiser ; il ne saurait recevoir nulle expression mondaine et, en ce sens, il n'a ni influence ni valeur en ce monde. On pourra récuser l'affirmation trop crue de ce rigoureux dualisme ; il n'en reste pourtant pas moins vrai que, malgré toutes les protestations de bonne foi, il risque d'imprégner notre existence et nos comportements concrets.

*
* *

La thèse sous-jacente aux exposés qu'on va lire est, à l'inverse, que l'homme est essentiellement un être social, *qu'il ne se réalise dans son humanité que dans son rapport à autrui. Et nous ne visons pas par là seulement ni même d'abord le rapport d'amour, qui unit la personne à la personne en quelque sorte au-delà du rationnel, mais le rapport rationnel qu'inclut précisément l'être politique, qui est en droit une ouverture à tous les hommes et à tout l'homme et comme un dépassement de la particularité quelle qu'elle soit.*

Selon ce point de vue, le mode d'être politique cesse d'être une réalité purement objective, extérieure et comme étrangère à l'être humain : il lui est intérieur, en ce sens que l'homme ne peut être homme qu'en étant citoyen. L'intériorité et l'existence sociale ne sont plus deux dimensions irréductibles et juxtaposées, dont on peut seulement se demander comment elles vont coexister sans se nier réciproquement : elles sont une seule et même dimension, il n'y a de véritable intimité que celle qui se manifeste, s'expose et se rend concrète dans l'ouverture universelle à l'autre homme. En se désintéressant de la politique, en la considérant comme un domaine qui lui reste extérieur, c'est son être même que l'homme oublie, c'est à l'égard de lui-même qu'il se conduit comme un étranger. En recherchant au fond de sa conscience une intimité qui échappe à la médiation politique, il ne poursuit qu'une pseudo-intériorité. Mais ce que l'homme semble perdre en intériorité, la politique le gagne en signification humaine : si elle atteint l'homme en tout son être, elle ne peut être traitée comme un objet technique, elle est d'emblée métaphysique et morale. Pas plus que la morale humaine ne peut échapper à la dimension politique, pas plus la politique de son côté ne peut s'affranchir de la morale et de ses choix absolus.

Il appartiendrait à une réflexion globale sur l'homme de fonder cette thèse. Mais déjà un bref regard jeté sur l'histoire des idées et de la pratique politiques en montrerait a contrario *le bien-fondé. Il est toujours possible de* dire *que l'homme est intériorité pure, que le domaine politique lui demeure extérieur, que la liberté consiste à s'élever à une Transcendance qui ne peut recevoir aucune expression mondaine. Le pouvoir de l'Etat* apparaît *ainsi relativisé à l'extrême : il peut bien s'exercer sur les choses, il peut imposer un certain comportement, une discipline extérieure, mais il ne peut devenir pouvoir sur la conscience. Il suffit donc à l'homme de rentrer en lui-même pour éprouver sa liberté inaliénable. Cette affirmation de la liberté peut être réduisante. La conscience pourtant ne peut faire que l'Etat ne soit pas là, en face d'elle, comme une menace d'autant plus dangereuse qu'il n'est affronté à aucune norme*

transcendante, qu'il ignore absolument la nature de l'intériorité et qu'il s'incarne dans un homme qui peut être déraisonnable. La liberté de l'homme se veut absolue, mais elle n'est que la liberté de penser et de vouloir indépendamment du pouvoir de l'Etat, et elle rencontre en face d'elle-même ce pouvoir de l'Etat, qui ne se veut pas moins absolu. Les rapports entre la conscience et l'Etat ne peuvent être que des rapports de lutte et la philosophie la plus libérale peut aussi bien justifier le totalitarisme, comme on le voit dans l'œuvre de Hobbes.

Dans cette lutte entre la liberté de la conscience et le pouvoir tout-puissant de l'Etat, les forces ne sont pas égales. La liberté ne dispose d'aucun moyen qui lui permette de s'inscrire dans les faits, puisqu'elle se définit elle-même par la seule intériorité. Le pouvoir de l'Etat, par contre, est effectif, il dispose de tous les moyens nécessaires pour enserrer la liberté dans un réseau de lois, d'institutions, de contraintes qui la rongent de l'extérieur. Enfin et surtout, l'Etat peut recourir à la ruse suprême, qui lui ouvrira l'intériorité même de la conscience, dans laquelle la liberté cherchait un refuge illusoire. Il justifiera les contraintes les plus déraisonnables, il les rendra définitivement irrésistibles en les présentant comme suprarationnelles, comme sanctionnées par une autorité divine. La politique se dégrade en mystique : le chef se transforme en demi-dieu, qui évolue dans une atmosphère imprégnée de sacré ; il apparaît comme le sauveur, seul capable de résoudre les situations dont les secrets échappent aux simples mortels ; sa volonté s'impose au nom de valeurs mystiques qui frappent d'autant plus fortement l'affectivité qu'elles sont moins rationnelles ; l'Etat n'est plus médiateur, il s'asservit la conscience des sujets.

Ce phénomène de substitution, que nous pouvons observer au sein de notre expérience du politique, nous permet déjà de comprendre l'enseignement du Nouveau Testament : l'Etat ne peut respecter l'intériorité de l'homme et médiatiser les véritables valeurs que dans la mesure où il reprend à son compte

le rapport que l'homme entretient avec l'Absolu. La réconciliation entre le personnel et le social n'est possible que si ces deux domaines reconnaissent leur relativité et se laissent juger par une norme qui les transcende. La politique cesse alors d'être une technique pour devenir un processus vraiment humain, c'est-à-dire un dialogue avec une Transcendance irréductible. Et, s'il existe un Sacré, il ne peut être l'apanage de l'Etat.

*
* *

On ne saurait dissimuler qu'une difficulté subsiste, et qu'elle est majeure : quelle forme de rapport l'Etat entretiendra-t-il avec l'Absolu ? Ce cahier, nous l'espérons, apportera ici encore un point de départ pour une réflexion. Le rapport à l'Absolu dont nous parlons, on le verra, n'est pas rapport à un Absolu révélé, *il n'est pas de l'ordre de la foi. La religion religion révélée ne se donne pas pour but d'organiser la cité terrestre ni de médiatiser les rapports politiques : elle veut médiatiser le rapport au Dieu-Trinité ; et, si cette relation même doit avoir une expression mondaine et visible, elle nous est par ailleurs présentée comme échappant à toute médiation simplement humaine.*

En affirmant que l'Etat n'est pas sans relation à l'Absolu, on n'entend donc pas réclamer une religion d'Etat. On veut seulement signifier que l'Etat n'est jamais la raison dernière de tout jugement et de tout comportement, parce qu'il est lui-même soumis à une norme trans-historique. L'autonomie de l'Etat n'est pas telle que la légalité puisse devenir le critère ultime de la moralité et de l'humanité. Une telle doctrine est la contestation la plus décisive du totalitarisme et de la raison d'Etat.

S'il nous est difficile de concevoir clairement ce que peut être la relation de l'Etat à l'Absolu, c'est sans doute pour cette raison que l'histoire ne nous en offre aucune réalisation qui puisse guider notre réflexion. D'une part, l'Etat antique et

l'Etat médiéval ont compris leur relation à l'Absolu sous sa seule forme religieuse ; et, d'autre part, l'Etat moderne, en rejetant sa dépendance religieuse, a renié en même temps sa dimension métaphysique. Les réflexions que nous proposons sembleront ainsi utopiques en quelque façon ; elles ne seront pas jugées inutiles, cependant, si l'on veut bien admettre — comme nous y engagent les faits eux-mêmes — que le tout de l'homme dépend réellement des institutions politiques. En définitive, les réflexions que l'on va lire sont une norme pour l'action.

AUTORITÉ ET POUVOIR

La situation actuelle confère un relief vigoureux aux paradoxe du Pouvoir politique. Car la dévalorisation de l'autorité chez les citoyens et souvent chez les dirigeants par quoi s'exprime concrètement l'idéal démocratique s'accompagne d'une promotion nouvelle de la force. Au siècle des droits de l'homme, le Pouvoir montre alors un visage plus technique que moral.

Le lien entre les deux phénomènes n'est pas d'ailleurs accidentel. Au niveau du Pouvoir, en effet, *le politique* se définit par la nature des rapports entre une autorité, entendue comme droit moral de commander, et un pouvoir, envisagé comme capacité de s'imposer par la force. De telle sorte que ce qui se voit soustrait à l'emprise légitime de l'une ne peut être rattrapé que par le mécanisme de l'autre. Ainsi s'éclaire l'enjeu du problème : il s'agit de savoir si la cité des hommes est une œuvre de liberté ou un ordre concentrationnaire masqué et adouci. Dans le premier cas, on parlera à juste titre de société politique ; dans le second, il faudra employer le terme usé mais féroce de despotisme qui renvoie au-delà de l'esclavage antique. A l'horizon de ce débat, qui se situe aujourd'hui à l'échelle mondiale, il y a, vécue sinon explicitée, toute une conception de l'homme.

La réalité du Pouvoir, pour employer le terme devenu courant après les travaux de MM. Burdeau, de Jouvenel et Pose, apparaît donc *complexe* et, pourrait-on dire, *synthétique*. Il appartient à la philosophie politique de l'analyser en ses éléments principaux en vue de la fonder en raison, une raison

toutefois qui n'est pas nécessairement la traduction fidèle du réel, parce que sa valeur morale en fait une lumière pour l'action, une *norme* plus impérative que toute autre. C'est pourquoi et même si elle ne peut être que schématique, une analyse bien menée doit ouvrir des perspectives pour un agir concret.

I. L'AUTORITÉ, SUBSTANCE DU POUVOIR

Le rêve d'une société égalitaire et sans hiérarchie, qui hante bien des théories séduisantes, n'est qu'un rêve au demeurant dangereux. Car la structure hiérarchique est une loi de l'être créé : seul l'ordre interne entre des éléments dominés et un centre dominant peut unifier, d'une manière à la fois souple et forte, son irréductible multiplicité naturelle. Du fait qu'il est un tout, le tout politique n'échappe pas à cette loi, mais sa nature originale confère à cette structure son originalité.

Le corps politique n'est ni physique, ni biologique : il est une *réalité morale.* Alors cette relation d'hommes qui commandent à d'autres qui obéissent, considérée encore de manière indéterminée, revêt aussi un caractère moral : elle est une *relation de droit,* et on l'appelle traditionnellement, *autorité.* Une réflexion sur le Bien Commun, âme de la cité, nous permettra de le comprendre et de justifier qu'une telle relation puisse exister entre des hommes égaux par nature.

1) *Le Bien Commun, fondement de l'autorité*

Ce qui a présidé à l'institution de la société politique et qui continue à lui donner vie, est une *œuvre à réaliser.* Le Bien Commun, ainsi, n'appartient pas au monde des valeurs contemplatives, mais à celui de l'action : il est donc toujours quelque chose de concret, inséré dans l'univers de la contingence et de l'histoire. La cité n'est pas une société de pensée où l'assentiment de chacun au vrai fait l'union de tous, et encore moins un groupe d'amis qui se seraient choisis. Elle est une *communauté d'action,* elle existe *pour* et *par* ce que Thucydide appelait une *entreprise.* C'est pourquoi, et en dehors de toute considération sur la valeur morale des personnes qui

l'habitent, elle exige un organe de commandement qui soit à hauteur de cette œuvre commune. Ceci est trop clair.

Quant à l'œuvre elle-même, elle consiste en l'établissement d'un *ordre de justice culminant en paix véritable.* Les divers régimes politiques concevront diversement cet ordre et la hiérarchie des biens qui l'intègrent, mais le corps social n'a pas d'autre fin que lui. Cette fin est de nature morale et de caractère universel. La réalisation d'un ordre de justice, en effet, représente toujours la victoire, à remporter sans cesse, de la raison humaine en quête de bien-vivre vertueux sur les appétits particularistes comme sur les obstacles matériels. Cette victoire, à son tour, non seulement suppose un groupe, mais elle le crée comme société politique, parce que cet ordre intéresse nécessairement une pluralité. Il atteint l'homme comme tel, comme être raisonnable défini par les fins de la raison, et de ce fait, transcende la particularité des rôles sociaux. Et ainsi, le Bien Commun répond et doublement à la nature de l'homme : il signifie une promotion de la raison obtenue par les inventions de cette raison à laquelle il appartient de faire droit au dynamisme radical qui pousse l'homme vers sa perfection d'être raisonnable. Elle est grave, en effet, la remarque d'Aristote : en dehors de la justice, l'homme tombe au-dessous de la bête, car il met au service de la passion, les énergies de son intelligence et de son cœur.

Ainsi la société politique n'est finalisée ni par la lutte contre la nature extérieure, ni par la puissance ou la richesse, ni par le triomphe d'une idéologie abstraite, si belle soit-elle, mais par cette *perfection morale de l'homme,* qui suppose la domination sur le monde matériel et la dépasse de toute sa dignité : la paix sur la terre est un fruit de vertu qui conduit à la vertu. Or, les normes de cette perfection ne sont pas laissées à la discrétion de l'homme s'il lui est demandé de la réaliser : elles sont inscrites dans sa nature, et par là, renvoient à l'Auteur de cette nature et à sa Sagesse ordinatrice. Nous touchons alors le pourquoi définitif de l'autorité comme relation de droit. De même que Dieu en créant l'homme lui a donné sa fin naturelle comme une exigence à poursuivre qui

engage, devant Lui, sa responsabilité entière, ainsi l'organe de commandement, requis par l'œuvre commune, s'impose au nom de cette œuvre et oblige l'homme, dans un mouvement qui n'est que la particularisation à l'ordre politique du mouvement de l'homme vers sa perfection, vers Dieu.

La réalité de l'autorité apparaît donc. Fondée sur la nature de la société, elle est une participation à l'autorité divine sur toute chair et l'on comprend tout de suite combien il est difficile à une philosophie qui exclut Dieu de maintenir la majesté du Pouvoir. Car il n'y a réellement *droit,* que dans la mouvance des droits de la souveraineté divine sur l'homme dont le respect fait seul la grandeur de l'homme. Loin d'être un scandale ou un malheur, loin même de nier l'égalité foncière des hommes entre eux, la relation d'autorité introduit dans le monde comme une résonance divine. Structurée par une autorité qui intègre sa nature, la société politique est un reflet éminent de la société des êtres qui sous l'ordination divine tendent à une plus grande ressemblance avec leur Auteur. Mais ce qui est subi passivement par la nature matérielle doit être librement reconnu et accompli par l'homme : *d'où le caractère moral de l'autorité,* fondée à exiger l'obéissance au nom même de Dieu. Le mode de désignation des hommes en qui elle repose est alors une autre histoire.

Il y a plus, cependant : le Bien Commun détermine aussi le mode d'exercice de l'autorité.

2) *Le Bien Commun et l'exercice de l'autorité*

Puisque l'ordre de justice n'apparaît pas comme mécaniquement mais demande à être réalisé au cœur de l'aventure humaine, l'autorité n'est pas un rouage qu'il suffirait de mettre en marche pour admirer ses effets merveilleux. Elle relève de l'intelligence et de son mode d'agir dans l'action. Il lui revient donc de définir, dans sa mouvante singularité, ce Bien Commun qui la justifie et de faire converger vers lui les énergies et les activités du groupe et de ses membres.

Cet ordre est humain : il ne peut donc être atteint qu'humainement, c'est-à-dire par mode de liberté, non de contrainte.

Activité d'intelligence ordinatrice, l'autorité doit donc s'adresser à l'intelligence, nous voulons dire à tout l'homme capable d'obéir à ce qui lui est demandé en sachant ce qu'il fait et en assumant la responsabilité de son obéissance. En proclamant ainsi la souveraineté du Bien Commun dont elle est la nécessaire médiatrice, l'autorité donne à l'homme de s'ouvrir librement à ce qui le dépasse comme individu et l'accomplit déjà comme homme.

C'est pourquoi aussi la Loi et sa majesté, tout ce qui fait appel à la raison et à la compréhension des citoyens, ce qui manifeste une confiance lucide en l'homme caractérisent le politique. C'est par là qu'il se distingue du maître d'esclaves comme du père de famille : par la qualité même des subordonnés. Car l'enfant en est encore à l'apprentissage de sa liberté et l'esclave a aliéné la sienne. Le rapport politique n'est pas, sans plus, un pur rapport de subordination : c'est, dans son exercice même, une relation unissant des hommes libres pour la perfection de leur liberté. « Une société dans laquelle ordres et suggestions ne rencontreraient aucun consentement spontané serait proche de la désagrégation »[1].

La liberté d'ailleurs aura des visages divers selon les régimes politiques. Elle ne les marquera pas tous à la même profondeur, mais là où elle fait défaut, l'ordre politique est corrompu. Elle prend toutes ses dimensions en démocratie, car l'ordre de justice, ici, est solidaire d'un ordre de liberté dont les exigences dans l'exercice de l'autorité seront plus pressantes. Aussi bien, la loi première de tout gouvernement démocratique est celle de son union avec le peuple, soit par la division du pouvoir politique et la possible accession de tous aux charges, soit par le rôle capital de l'opinion et des partis : l'autorité y est inséparable du *dialogue* en tant que distinct du bavardage et du silence absolu[2]. Cela ne signifie pas, au

1. Jean MEYNAUD, *Pouvoir politique et pouvoir économique,* dans *Revue économique,* novembre 1958, p. 928.

2. « L'opinion publique est, en effet, l'apanage de toute société normale composée d'hommes qui, conscients de leur conduite personnelle et sociale, sont intimement engagés dans la communauté

demeurant, la capitulation de l'autorité devant les caprices de l'opinion, mais le respect de cette dernière et, avec le souci légitime de l'efficacité, celui de son éducation. Un tel équilibre est forcément difficile. Pourtant il peut seul donner un sens à un régime qui reconnaît au peuple, en le proclamant souverain, le droit de définir les lignes maîtresses de l'ordre politique qui correspond à son génie et de nommer les dépositaires de l'autorité. Ceux-ci alors la déconsidéreraient et mettraient en péril l'existence du corps social tout entier s'ils employaient, dans le gouvernement des personnes, des moyens contraires à l'idéal de liberté et d'amitié que poursuit toute démocratie. Par quoi nous entendons ici l'utilisation, en vue d'obtenir le consentement populaire, des appétits mesquins de l'homme ou de sa peur du sacrifice et de la mort.

Enfin, et ce n'est pas le rôle le moins important du Bien Commun, il confère à l'autorité l'aire de son action et définit ainsi sa légitimité.

3) *Le Bien Commun, fin de l'autorité*

C'est à l'intérieur de cet ordre de justice et de paix au service duquel elle doit s'épuiser que l'autorité s'impose comme légitime. Elle n'a pas, en effet, de fin particulière en dehors de celle du corps politique, comme elle n'est pas au-desssus de lui, mais en lui : le corps politique n'est pas sans plus le peuple, mais le peuple unifié dans son agir par l'autorité. Et ainsi, la souveraineté est d'abord la qualité distinctive du Bien Commun en tant que celui-ci atteint *tout l'homme* dans son *existence terrestre.* Elle est ensuite la prérogative du peuple en

---

dont ils sont les membres. Elle est partout, en fin de compte, l'écho naturel, la résonance commune, plus ou moins spontanée, des événements et de la situation actuelle dans leurs esprits et dans leurs jugements.

Là où n'apparaîtrait aucune manifestation de l'opinion publique, là surtout où il en faudrait constater la réelle inexistence par quelque raison que s'explique son mutisme ou son absence, on devrait y voir un vice, une infirmité, une maladie de la vie sociale » (PIE XII, au Congrès international de la presse catholique, *Osservatore Romano* du 18 février 1950, cf. *D. C.,* 12 mars 1950, col. 322).

lequel vit cette souveraineté du Bien, et c'est pourquoi le souverain, dans le corps politique, c'est le peuple. Elle est enfin l'attribut de l'autorité, disons de l'Etat, qui définit sa compétence *par rapport* aux autres groupes du corps social, lesquels ne peuvent jamais être à la hauteur du Bien Commun parce qu'essentiellement *particuliers :* la souveraineté n'est pas autre chose qu'une *plénitude de compétence.*

Une plénitude de compétence dans l'ordre de choses défini par le Bien Commun : ce qui échappe à cette fin sociale échappe par le fait même à la compétence de l'autorité qui se rendrait coupable d'abus si elle s'aventurait sur ce terrain. Et tout d'abord l'immense domaine des valeurs contemplatives auquel l'homme a accès par tout ce qu'il y a naturellement de divin en lui et qui ne relève pas de sa décision libre, mais des exigences objectives : il n'y a pas de vérité « officielle ». Ensuite, les normes dernières de cet ordre de justice qui sont inscrites dans la nature de l'homme et renvoient à Dieu, comme nous l'avons dit : l'autorité n'est donc légitime et ne peut légitimement décider du Bien Commun que si, avant tout, elle obéit à ces normes dernières.

Enfin, tout ce qui est antérieur à l'ordre politique et sans quoi celui-ci ne serait plus un ordre respectueux des éléments qu'il doit justement ordonner, non créer. Chacune des parties du corps politique a sa nature propre et ses fins correspondantes : elle doit donc pouvoir exercer sa fonction par elle-même au plus grand profit de l'ensemble et certaines communautés naturelles comme la famille et l'organisation professionnelle l'exigent plus que d'autres. Elles développent d'ailleurs elles-mêmes une autorité inférieure qui doit pouvoir se manifester et faire contrepoids à l'autorité dernière en lui permettant par là de demeurer sur son propre terrain. L'autorité politique n'est pas absolue, ni dans ses méthodes, ni dans l'aire de sa compétence. Concrètement, on sait bien que ses décisions ne sont jamais prises en toute indépendance et ne tombent jamais de haut. La nature du Bien Commun, on le voit, ne limite pas l'autorité, elle l'*ordonne.*

Il faut encore aller plus loin, quoique nous ne puissions pas y insister. Le Bien commun d'une société politique, s'il a un caractère d'universalité, est pourtant particulier par un de ses aspects : il est celui d'un groupe d'hommes différencié, historique. Comme tel alors, il s'inscrit dans l'amplitude du Bien Commun terrestre de l'humanité entière, qui n'est pas nécessairement de nature politique, mais peut le devenir à un moment de l'histoire. Or, le monde actuel est justement celui où le Bien Commun mondial *politique* naît et dévoile ses exigences d'une manière fort concrète, en touchant ce qu'il y a de meilleur et de final dans le Bien Commun des Etats particuliers : *la paix et la justice.* Celles-ci désormais présentent des dimensions mondiales : elles seront mondiales ou elles ne seront pas du tout. Et de ce fait, la souveraineté des Etats accuse encore son caractère relatif, non seulement par rapport aux groupes inférieurs, mais aussi par rapport à la Communauté mondiale en voie de formation et qui déjà existe, sinon juridiquement organisée, du moins en fait et même en droit.

Telle est, rapidement esquissée, la nature de l'autorité politique, médiatrice du Bien Commun, dans lequel elle trouve son fondement et sa légitimité morale. Le Pouvoir, dans sa substance, est autorité. Nous lui avons donné, en dernier lieu, son titre de noblesse : *la souveraineté,* par quoi on veut exprimer sa dignité morale, participation de la Majesté divine dans l'ordre des réalités terrestres. Mais les vicissitudes de ce concept de souveraineté nous invitent à quelques précisions.

L'histoire, en effet, nous le montre lié à l'absolutisme du Pouvoir et de l'Etat. On le comprend bien d'ailleurs. Dès qu'une doctrine refuse de *situer* l'homme en référence à Dieu pour faire de cet homme l'*absolu,* il devient inévitable que la communauté politique apparaisse comme *ce qu'il y a de meilleur purement et simplement.* Ce que nous avons appelé Bien Commun perd son ordination à Dieu dont il tirait à la fois sa valeur morale et sa limite : il est *absolu,* au sens plein du terme, c'est-à-dire, il est la *règle dernière de tout agir et de toute moralité.* Mais qui pourra définir ses exigences, sinon

l'Etat qui ne reconnaît rien ni personne au-dessus de lui et qui se voit ainsi habilité à commander en maître à *tout l'homme selon toutes ses dimensions.* Et comme toujours une visée universelle habite la politique cet absolutisme s'étendra au-delà des frontières de tel Etat particulier : non seulement un Bien Commun mondial est impensable comme supérieur à celui de l'Etat, mais ce dernier prétendra régir le monde tellement l'impérialisme est la conséquence nécessaire de l'absolutisme. Seul un droit purement *volontaire et contractuel,* que l'Etat pourra rejeter selon son bon plaisir et son intérêt, est alors capable de contenir pour un temps cette extension du Pouvoir, dans une atmosphère de guerre permanente. A l'intérieur, cependant, tout ce qui signifierait une défense de la personne et des sociétés naturelles comme la famille, est nié par l'Etat sous prétexte d'unité nationale[3].

Au contraire, la véritable souveraineté de l'Etat ne se comprend que par la soumission première du Pouvoir à un Bien Commun lui-même déchu de son absolutisme. De telle sorte qu'exercé par des Princes ou par nos éphémères dirigeants le Pouvoir est toujours le lieutenant de Dieu : c'est en se soumettant à lui qu'il reçoit ses prérogatives. La souveraineté est alors limitée par le bas, c'est-à-dire par le droit de la personne humaine et des diverses communautés naturelles, comme elle l'est par le haut, c'est-à-dire par les exigences morales de la loi de Dieu et celles du Bien Commun mondial : elle est ainsi essentiellement *relative.* Encore faut-il ajouter que les perspectives modernes sont différentes de celles du Moyen-Age et à deux points de vue.

L'ordre médiéval, d'abord, était tout entier emporté dans le mouvement de la foi chrétienne qui prenait une valeur socio-

3. Il faut bien distinguer *l'absolutisme* doctrinal et la monarchie absolue traditionnelle. Le premier refuse toute autorité supérieure à celle de l'Etat et correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui la tyrannie. La seconde refusait toute autorité temporelle supérieure, mais reconnaissait la loi divine tout au moins en théorie, mais c'est déjà beaucoup. Il y a loin, par exemple, du pouvoir absolu d'un Louis XIV à celui du régime nazi.

logique et politique même. Certes, on ne peut pas parler de « théocratie » car religion et politique étaient nettement distinctes. Pourtant le peuple trouvait dans la foi l'unité de son univers spirituel et le Pouvoir temporel recevait d'elle une dignité religieuse, de sorte que sa compétence s'étendait sur le christianisme en tant qu'il intéressait la cohésion du corps politique et le définissait comme société temporelle chrétienne. Et en même temps l'Eglise exerçait sur cette société une autorité spirituelle qui atteignait les Princes eux-mêmes. Cet état de chose est maintenant du passé, tout au moins en France[4] : l'aire du politique s'est circonscrite à son domaine propre et les distinctions sont plus nettes. Cependant — et même si elle n'en fait pas *usage* — l'Eglise conserve le même *droit* de regard sur l'ordre politique tellement ce dernier intéresse de près la morale.

Ensuite ces Princes étaient des monarques : or, le propre de la monarchie est d'unir dans la même personne royale et le Pouvoir politique et la Souveraineté que le peuple lui a transférée. La démocratie moderne se caractérise au contraire par une nette distinction entre les deux, la Souveraineté revenant au peuple et le Pouvoir à l'Etat. La souveraineté de ce dernier alors est plus clairement soumise au contrôle du peuple auquel il appartient de définir, dans sa grande généralité, l'ordre social qui correspond à son idéal, de nommer ceux qui auront à

4. La structure même de la société médiévale rend compte de l'absence de *tolérance* et quant au fait et quant à l'idée. Comme telle la foi chrétienne est intolérante en ce sens qu'elle prétend être l'unique vérité de salut. Au plan politique, un peuple qui se définit entre autres par sa foi religieuse ne peut être qu'intolérant. Aussi bien au Moyen Age et plus tard même, l'intolérance est autant dans le peuple que dans le Pouvoir. Et il ne faut pas s'étonner de rencontrer encore aujourd'hui des Etats qui se comprennent de cette manière. Car si notre société n'est plus médiévale et si nous la préférons telle que nous la connaissons, si nous refusons légitimement tout retour à un passé révolu, il ne faut pas en conclure que ce passé était mauvais et immoral. Il a été une forme de réalisation de société chrétienne : il peut y en avoir d'autres. Mais cette question des rapports de l'Eglise et de l'Etat est délicate.

exercer le Pouvoir et de les contrôler d'une manière ou d'une autre, toutes choses qui limitent sérieusement la souveraineté de l'Etat[5].

Et l'on voit comment ce concept doit être compris à partir de la *nature* de la société politique et de celle du *régime* concret qu'elle se donne dans l'espace et le temps. Mais ici et là, il faut le redire, le Pouvoir, *dans son ordre,* est le lieutenant de Dieu. A tel point qu'un gouvernement tyrannique et par conséquent dépourvu d'autorité réelle doit être respecté s'il s'avère qu'une révolution, pourtant légitime, entraînerait plus de maux que la permanence de ce gouvernement.

> « Etablis sur une base identique, la personne, l'Etat, le pouvoir public avec leurs droits respectifs, sont liés si étroitement les uns aux autres qu'ils subsistent ou s'écroulent ensemble [...]
>
> La dignité de l'homme est la dignité de l'image de Dieu, la dignité de l'Etat est celle de la communauté morale voulue par Dieu, la dignité de l'autorité politique est celle de sa participation à l'autorité de Dieu »[6].

Ainsi faut-il comprendre que l'autorité vient de Dieu : parce qu'elle est inscrite dans la nature de la société elle tire son origine de l'Auteur de cette nature. Mais comme aucun appel naturel, ni aucune institution divine ne viennent déterminer ceux qui ont à l'exercer, leur désignation relève toujours des membres du corps politique, sous des modalités fort diverses.

Cet aspect essentiel, toutefois, n'épuise nullement la réalité du Pouvoir politique dans laquelle l'observation voit plutôt le « monopole de la contrainte inconditionnée », c'est-à-dire la force.

---

5. De même que la liberté humaine est une vraie liberté dans sa soumission même à une autorité supérieure, ainsi la souveraineté à l'Etat n'en est pas moins réelle dans sa relativité même. Cf. les bonnes remarques de M. Bichara TABBAH, *De la personne humaine à la communauté humaine,* Paris, Librairie de Droit et de jurisprudence, 1959, p. 133-141.

6. PIE XII, *Message radiophonique* du 24 décembre 1944 sur la démocratie, traduction de la *N. R. T.*, mai-juin 1945, p. 174 (782)-175 (783). Tout l'ensemble est à lire.

II. LA FORCE, ATTRIBUT DU POUVOIR

La difficulté ici vient surtout d'une confusion qui s'est introduite dans le vocabulaire courant entre force, contrainte, violence. Mais aussi, du fait que, tout en rejetant la force, les hommes ne peuvent s'empêcher de l'admirer et, au moins, de constater que la plupart des corps politiques ne se sont créés que par elle : comment, si elle est mauvaise, expliquer de telles créations et qu'un pouvoir de fait aboutisse à une autorité légitime ?

Nous procéderons, pour essayer de voir clair en cette question, en allant du plus simple au plus complexe.

1) *La force comme contrainte*

Distinguer sans plus autorité comme droit moral et force comme violence risque de masquer le caractère moral de la force, ce que les anciens appelaient le *jus gladii.* Car la possibilité d'utiliser la force pour contraindre à l'obéissance est bien un *droit* de l'autorité (et un devoir), fondé sur la primauté du Bien Commun, mais de manière indirecte, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un fait : *la réalité du mal dans la conduite humaine.* A cette lumière, la force n'est pas autre chose que la réaction de l'ordre politique contre tout ce qui lui porte atteinte, consciemment exercée par l'autorité qui a la charge de cet ordre. Et ainsi, autorité et force sont inséparables, celle-ci conférant à celle-là la possibilité de se faire respecter en toute occasion et recevant d'elle en retour son ennoblissement moral. Il reste toutefois que la force n'est pas la substance de l'autorité, mais seulement son attribut inséparable.

Nous découvrons là une différence entre l'éthique personnelle et la morale politique : l'autorité du sage grandit avec son dénuement jusqu'à la pratique de la douceur évangélique ; l'autorité politique tire sa règle de conduite d'un Bien Commun qui la dépasse et qu'elle doit garantir à toute la communauté. Le bien ultime de la personne est Dieu lui-même ; celui de la communauté n'est qu'une participation, limitée à la terre, de Dieu.

Ces remarques nous permettent alors de préciser la véritable notion de la force : elle est une *contrainte* et non une *violence* à proprement parler, car ceux sur lesquels elle s'exerce *légitimement* on perdu le droit de se voir traiter autrement. Mais elle est une *contrainte physique,* en ce sens qu'elle n'a pas accès à l'intimité de la conscience : elle ne peut viser que les actes extérieurs qui ont rapport à l'ordre de justice et de paix. L'aire d'exercice de la force est coextensif à celui de l'autorité. Et c'est pourquoi la contrainte peut aller, dans certains cas, jusqu'à la peine de mort, mais elle ne peut jamais imposer une conviction intérieure, de quelque nature qu'elle soit. Ce serait alors faire violence à la personne, au sens propre d'effraction, et cela jamais aucun Bien Commun ne peut le justifier. C'est la raison du caractère immoral de la torture. Car, considérée sous son aspect physique, la torture sera toujours inférieure à la mort. Mais sa finalité est bien différente de celle de la peine de mort, malgré les apparences : car, au delà d'une prétendue sauvegarde de la société, elle n'a de sens que si elle vise *l'esprit de l'homme,* sa dignité, son inaliénable secret, sa responsabilité, bref, l'image de Dieu elle-même.

On pourrait en dire autant d'une certaine forme de propagande qui, sous le couvert de la sécurité de l'Etat, aboutit à chloroformer l'opinion publique et ainsi à lui imposer passivement des certitudes intérieures qui relèvent du libre jugement de chacun sur les faits. Pour être moins ressentie physiquement, elle atteint elle aussi l'esprit par tout ce qu'il y a de conditionnements divers en l'homme.

Nous avons mentionné la différence entre la morale politique et la morale personnelle de l'Evangile. Il ne faudrait pas la comprendre comme une absolue hétérogénéité, car il n'y a qu'un seul Dieu. La morale évangélique influe dans la vie des peuples et on peut, par exemple, déceler cette influence dans le mouvement contemporain contre la peine de mort, naturel au siècle de la démocratie. Car si les rapports de l'autorité et du peuple sont ceux que nous avons dit, la force doit les refléter pour sa part, et devenir plus rédemptrice que punitive. Malgré certains esprits chagrins, il faut souhaiter l'aboli-

tion de la peine de mort ; cette abolition signifie un progrès dans la conscience de la dignité humaine et de ses possibilités de rachat. Il demeure pourtant que l'autorité possèdera toujours le droit de l'infliger.

L'aspect contrainte, nous semble-t-il, ne recouvre pas parfaitement la réalité de la force : l'histoire en manifeste un autre, tout aussi important.

2) *La force comme puissance*

On sait comment se forment concrètement les Etats : par le triomphe d'un élément du groupe sur les autres et souvent même sur un Etat déjà existant. A l'origine de toutes les sociétés politiques modernes, il y a ce que M. Eric Weil appelle les « rassembleurs de terres », qui sont aussi des « rassembleurs d'esprits ». Or, ce jeu de la force, au delà des contraintes et des violences qu'il peut infliger, exprime plus profondément l'*énergie latente d'un groupe qui accède à l'ordre politique,* et qui se concentre peu à peu dans la partie la plus consciente de ce groupe.

Nous désignons cet aspect, faute de mieux, par le terme de *puissance,* parce qu'il apparaît comme le *rayonnement d'une certaine excellence* qui appartient à un homme ou à un élément du groupe, et cela à des titres fort divers. Toute excellence humaine, en effet, en quelque domaine qu'elle soit, exerce ce que nous pouvons appeler un « effet de domination » qui est comme son rayonnement nécessaire : non seulement elle entraîne l'adhésion, mais elle fait pression par elle-même.

Or, l'excellence d'un homme ou d'un groupe dans le domaine politique les déborde, car en eux et en elle, c'est le dynamisme social tout entier qui se reconnaît, prend conscience de lui et apporte son concours. Plus loin, c'est le dynamisme même du Bien Commun qui commence à s'exercer. Et c'est pourquoi un pouvoir de fait précède presque toujours un futur pouvoir de droit et le contient en germe, un germe qui peut ne pas éclore ou même fructifier en tyrannie.

Cette sorte de dialectique se retrouve dans le corps politique une fois formé. Les diverses forces sociales y exercent des

influences dont certaines peuvent aller jusqu'à être *dominatrices,* comme c'est le cas du *pouvoir économique,* fondé sur la concentration et accru encore par les perfectionnements technologiques. Une doctrine proclame cette domination du politique par l'économique, mais les études les plus récentes montrent qu'il ne faut pas surestimer le poids politique de ceux qui détiennent les moyens de production. Et cela, non pas uniquement parce que l'autorité peut user de contrainte, mais parce qu'il y a en elle, comme énergie du corps tout entier, une puissance qui transforme, de par sa réalité propre, les structures elles-mêmes : « La démocratie, écrit Bertrand Russell, là où elle existe, a plus de réalité que beaucoup d'opposants au capitalisme ne veulent l'admettre »[7]. Lorsque cette autorité se dégrade, sa puissance faiblit et c'est alors qu'elle doit miser davantage sur la contrainte : mais c'est le signe d'une crise politique profonde. En temps normal, la mutuelle influence des pouvoirs n'est que la démocratie politique en action. L'autorité n'a qu'à être elle-même pour que, à travers ces influences, le dernier mot lui reste, sous la forme d'arbitrage par exemple.

Un phénomène identique apparaît à l'échelle mondiale au profit des pays dépourvus de force matérielle et qui pourtant pèsent sérieusement sur l'échiquier diplomatique, ou peuvent bouleverser certains équilibres. La force matérielle des Grands ne doit pas faire croire à leur liberté entière à l'heure des décisions. Car, comme il ressort d'une très belle étude sur la diplomatie contemporaine, « la superficie, les ressources naturelles, le potentiel militaire, ont cessé de déterminer à eux seuls le poids diplomatique d'un pays »[8]. On pourrait ajouter même la situation stratégique. Et de fait on voit des nations comme le Canada ou l'Inde, mais aussi comme Cuba, influer plus que ce que l'on croit sur la marche des événements. C'est qu'au delà de la force il y a des peuples et le rayonnement d'un ordre politique dont on ne peut pas ne pas tenir compte. La vie

7. Cité par J. MEYNAUD, *art. cit.,* p. 953.

8. Cf. *Les nouvelles formes de la diplomatie dans un monde en pleine évolution,* dans *Le Monde diplomatique,* mai 1960, p. 3.

internationale nous offre ainsi le plus lumineux exemple de cette puissance qui émane de l'autorité et qui n'est pas uniquement morale puisqu'elle influe concrètement, elle pèse, non par manière de contrainte, mais par mode d'excellence.

Et peut-être enfin, ces réflexions nous donnent-elles de comprendre en profondeur cette loi d'extension quasi indéfinie du Pouvoir politique. Nous l'avons bien vu, il prend racine dans le dynamisme du Bien Commun, par conséquent « dans la sphère dynamique et irrationnelle de la vie »[9], et c'est pourquoi « en lui sommeillent des forces diaboliques »[10]. Ces forces diaboliques, nous pouvons les identifier avec la *volonté de puissance* qui traduit matériellement en la faussant la souveraineté du Bien Commun. Car c'est une tentation permanente du Pouvoir, gouvernement des hommes, que de confisquer à son profit la primauté et les énergies naturelles du Bien Commun, chose d'autant plus facile que le peuple démissionne dans sa responsabilité en se laissant aller aux nourritures terrestres. L'homme a été fait pour dominer la terre, mais que peut-il y avoir de plus grisant, et pour un cœur bien né, que la domination des hommes eux-mêmes ?

CONCLUSION

L'enjeu dont nous parlions au début est clair maintenant. Dans notre monde en ébullition qui triomphera, de cette volonté de puissance, qui va de pair avec l'abaissement des peuples, ou d'une autorité librement consentie, capable d'exiger des sacrifices et qui ne peut exister que si les peuples la veulent et se haussent à son niveau moral ? Qui triomphera, du despotisme dilaté à l'échelle mondiale ou de la fraternité humaine impensable sans ordre politique digne de ce nom ? Un Pouvoir sans autorité et réduit à la force signifie l'esclavage, une autorité sans force ni puissance se détruit elle-même. Tout le problème politique actuel se réduit à des termes simples : il s'agit

9. *L'essence de la politique et la conscience chrétienne,* par Gerhard LEIBHOLZ, dans : *Le Pouvoir,* II, p. 127 (cf. bibliographie).
10. ID., *Ibid.*

de réhabiliter le Pouvoir politique dans les dirigeants comme chez les subordonnés, un Pouvoir capable de recevoir des influences multiples mais aussi de conserver le dernier mot. La démocratie n'a de chance de survie que dans une telle réhabilitation.

Et l'on comprend tout de suite que la question est essentiellement morale. Que ce soit au niveau de la vie internationale ou à celui de la vie intérieure de chaque pays, toutes les conditions techniques et matérielles sont aujourd'hui réunies qui permettraient la réalisation d'un ordre de justice et de paix véritables. Jamais encore ceux qui détiennent le Pouvoir n'ont eu entre leurs mains autant de possibilités concrètes en vue de cette réalisation qui est leur seule justification et leur seule raison d'être. Mais l'autorité et sa puissance propre résident dans d'autres principes et avant tout dans la soumission aux *grandes lois morales* qui dérivent de Dieu et qui œuvrent plus qu'on ne croit dans le cœur des peuples dignes encore de vivre.

Et parmi ces grandes lois morales, il ne faut pas compter pour rien ce respect des « justes libertés » qui est le tout de la démocratie. Mais nous disons bien « justes libertés », car il y a des formes de liberté qui corrompent la société politique et finissent par dénaturer le Pouvoir lui-même. Lorsque Montesquieu voyait dans la « vertu » la caractéristique des régimes démocratiques, il ne se trompait pas. C'est par la vertu de tous et de chacun, c'est-à-dire, par le sens du sacrifice, du don de soi et des grandes entreprises au service des hommes que les gouvernements démocratiques retrouveront le chemin de la grandeur et restitueront à l'Etat, non une gloire matérielle qui passe, mais cette Majesté digne du beau nom d'Etat et de sa mission essentiellement morale : justice et paix, comme fruits de vertu, en vue d'une vertu encore plus haute.

Toulouse, le 20 mai 1960

Christophe GOLFIN, o. p.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

La bibliographie du sujet est assez considérable, mais d'inégale valeur. Pour une étude sérieuse, nous proposons les ouvrages suivants :

(1) Bertrand DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance,* Constant Bourqui, Paris, 1947, 462 p.

L'auteur nous présente, en suivant l'histoire, les diverses conceptions du Pouvoir et leurs réalisations de fait. On y voit comment et pourquoi le Pouvoir tend toujours à s'accroître, en envisageant successivement les métaphysiques du Pouvoir, ses origines concrètes, sa nature, son rapport au phénomène de la révolution et aux Révolutions, son rapport enfin à la liberté et au Droit. L'ensemble est captivant et fortement pensé, surtout en ce qui concerne le Droit et le caractère éternel, immuable de certains de ses principes.

(2) Jean DABIN, *L'Etat ou le Politique,* Dalloz, Paris, 1957, 304 p.

La compétence juridique de l'auteur confère aux réflexions philosophiques sur le Pouvoir un intérêt particulier. Mais les catégories fondamentalement thomistes et les positions de la philosophie traditionnelle sont parfois utilisées ou exposées d'une manière un peu rigide. Cependant l'ouvrage permet de mettre en place les lignes maîtresses d'une philosophie politique saine et digne de ce nom.

(3) Georges BURDEAU, *Méthode de la science politique,* Dalloz, Paris, 1959, 495 p.

On connaît le renom de M. Burdeau en ces matières depuis la publication de son immense *Traité de Science Politique* que notre ouvrage reprend du point de vue de la méthodologie et de la conception de la science politique. Pour l'auteur, comme pour la plupart de ceux qui s'occupent de « sciences politiques », le phénomène du Pouvoir est l'objet de ces sciences (ou de *cette* science, pour M. Burdeau). C'est pourquoi toute la deuxième partie du livre et même la troisième, sont consacrées à ce phénomène. La pensée de M. Burdeau qui veut se situer entre les doctrines du Droit naturel et le positivisme juridique, s'articule autour de « l'idée de droit », laquelle correspond au dynamisme du Bien Commun en tant que porteur de l'exigence du Pouvoir. Il suffit de rétablir ce rapport pour voir les analyses de M. Burdeau gagner en profondeur et son ouvrage devenir vraiment une mine inépuisable de renseignements et de réflexions toujours intéressantes.

(4) J.-W. LAPIERRE, *Le Pouvoir Politique* (Coll. « Initiation philosophique »), P.U.F., Paris, 1953, 108 p.

Ce petit ouvrage est un essai de sociologie qui forme une excellente introduction à la question du Pouvoir. Celui-ci est étudié comme fait social, puis en lui-même et enfin dans ses formes. L'ensemble est rapide évidemment, mais contient des réflexions judicieuses.

(5) Jacques MARITAIN, *L'Homme et l'Etat* (Bibliothèque de la science politique), P.U.F., Paris, 1953.

Il s'agit ici de la dernière expression d'une doctrine politique patiemment élaborée depuis *Humanisme intégral.* Aussi bien une étude fructueuse exige-t-elle des références constantes aux multiples essais antérieurs. Le sujet du Pouvoir est traité dans le chapitre II, à propos de la notion de souveraineté, au chapitre III, à propos des moyens de l'action politique, et naturellement ici et là, mais de manière plus sporadique, dans le reste de l'ouvrage. Les considérations sur la politique mondiale sont aussi importantes.

Nous voudrions signaler un article récent de l'auteur ; cet article, peu connu, mais de première valeur, envisage directement notre sujet : « Démocratie et Autorité », paru dans : *Le Pouvoir,* tome II, p. 23-57 (publication des *Annales de philosophie politique,* P.U.F., Paris, 1957). On y trouvera les principes d'une démocratie organique, et les questions générales relatives au problème du Pouvoir : origine, modes, fins, pouvoir législatif et exécutif, etc. Pour notre part, nous regardons M. Maritain comme le seul grand philosophe politique chrétien de notre temps.

(6) Remarquons seulement que le tome I de l'ouvrage intitulé : *Le Pouvoir* ne présente aucun intérêt et que, dans le tome II, les réflexions sur « L'essence de la politique et la conscience chrétienne » de Gerhard LEIBHOLZ, aux p. 121-131 sont à lire.

(7) On peut consulter aussi, par manière d'initiation, Alfred POSE, *Philosophie du Pouvoir,* P.U.F., Paris, 1948, où le problème est divisé en deux parties : théorie et histoire. La théorie essaie de préciser l'action de justice efficace qui incombe au Pouvoir et son rapport à la liberté. Elle présente quelques positions dangereuses et fausses sur les « moyens » de la politique. L'histoire relate l'évolution du « Pouvoir sacré » à la « déification de l'Etat ».

(8) La plaquette du R. P. G. FESSARD, *Autorité et Bien Commun* (Coll. Théologie), Aubier, Paris, 1944, malgré quelques remarques intéressantes, développe une doctrine confuse qui n'a même pas la clarté de l'hégélianisme.

(9) On connait sans doute le grand ouvrage de M. Eric Weil : *Philosophie politique,* Vrin, Paris, 1957. Les idées qui y sont exposées nous paraissent justes et, personnellement, nous nous sentons en accord avec elles. Mais leur justification relève chez M. Weil de la philosophie moderne du « sens » et fait appel à un kantisme de base, pour nous inadmissible et dangereux. L'ouvrage est d'ailleurs d'une lecture difficile, à cause, surtout, du vocabulaire.

(10) Enfin, sur les rapports de l'économique et du politique, on consultera : *Pouvoir politique et pouvoir économique,* dans *Esprit,* juin 1953 ; *Le Pouvoir économique,* dans *Revue Economique,* novembre 1958.

CONSIDÉRATIONS SUR L'ASPECT HISTORIQUE DU PROBLÈME DES "PUISSANCES" AFFRONTÉES A L'"AUTORITÉ"

Avant de livrer ce que nous entendons être seulement quelques considérations très larges sur le thème proposé dans ce cahier de *Lumière et Vie,* il nous paraît utile de poser clairement les termes mêmes du débat, tels du moins qu'ils s'imposent à notre esprit. La dévaluation progressive de certains vocables, leur décoloration et souvent même le transport de leur acception originelle dans des notions nouvelles, rendent parfois indispensable l'étude sémantique pour arriver à en cerner le contenu de façon nette. Ce nous semble être le cas, particulièrement, d'*autorité* et de *pouvoir,* deux termes dont la vicinité amenait Littré à leur consacrer tout un paragraphe qu'il n'est pas mauvais de se remettre en mémoire :

« *Autorité, Pouvoir.* Ces deux mots sont très voisins l'un de l'autre dans une partie de leur emploi ; et pouvoir monarchique, autorité monarchique disent quelque chose de très analogue. Pourtant, comme autorité est ce qui autorise et pouvoir ce qui peut, il y toujours dans autorité une nuance d'influence morale qui n'est pas nécessairement impliquée dans pouvoir. La locution « de son autorité privée », le fait bien sentir ; c'est un droit qu'on s'arroge : « de son pouvoir privé » n'irait pas aussi bien ; car qu'importerait que le pouvoir fût privé, s'il était réel ? Dans le langage politique, pouvoir a en

certains cas une signification plus générale ; quand on dit : l'autorité a fait fermer cet établissement, cela s'entend de l'autorité générale et des autorités inférieures en ce sens qu'elles en font partie ; mais si on dit : le pouvoir a pris de l'ombrage de l'opinion exprimée dans ce livre, cela s'entend du gouvernement même, considéré dans son esprit et dans son système »[1].

Si nous avons cité en entier le propos du grand lexicographe français, c'est pour montrer à quel point la sagacité et la perspicacité les plus grandes peuvent parfois être mises en échec, à défaut de données philologiques claires ; mais c'est aussi pour bien se mettre en face des difficultés d'un problème que les locutions populaires ont singulièrement contribué à obscurcir et que le langage juridique, qui en détient pourtant la clé, ne s'est jamais préoccupé de définir.

Il faut ici revenir aux sources et partir des données remarquablement précises du vocabulaire juridique romain. L'*Auctoritas,* d'où vient notre terme « autorité », a pour racine *auctor* (auteur). Sans entrer dans les détails complexes, disons simplement que cette *auctoritas* est une puissance, une force particulière conférée à un individu et qui lui permet d'accorder à son tour certains pouvoirs à d'autres individus. Il y a, en droit romain, toute une hiérarchie d'*auctoritates,* lesquelles culminent avec l'*auctoritas principis,* autorité exceptionnelle, prestige incomparable dont jouissait l'empereur dès le début du Haut-Empire et qui devint progressivement un pouvoir constitutionnel.

« Pouvoir » est un infinitif substantivé qui a peu à peu assumé le sens attaché originairement au terme *potestas* dont le dérivé français (puissance) a perdu toute signification technique. *Potestas,* dans son acception jurisprudentielle romaine la plus caractéristique, s'entend du pouvoir appartenant au chef de famille ou au magistrat d'accomplir certains actes ; dès l'époque classique, *potestas* s'identifie ainsi avec *Jus* (droit), ce qui se traduit dans la réalité juridique par le fait que tel

1. E. LITTRÉ, *Dictionnaire,* s. v. « Autorité ».

pater-familias ou tel magistrat exerce une activité déterminée en vertu du pouvoir, c'est-à-dire du droit qui lui est conféré ; et ces pouvoirs ou ces droits lui sont acquis par la Loi.

Dans la langue précise du droit, s'il convient aujourd'hui d'user des termes « autorité » et « pouvoir » dans leur sens propre, c'est, nous semble-t-il, dans celui qui procédait des définitions romaines. L'Autorité est une aptitude particulière à conférer des pouvoirs d'une étendue plus ou moins large, aptitude que l'on tient d'une entité juridique variable définie dans les textes constitutionnels. Le Pouvoir est au contraire l'aspect actif des droits reconnus à une personne sur une autre ou sur d'autres, en vertu de la Loi ou de la volonté exprimée par l'Autorité.

Si nous nous en tenons à ces définitions et si nous limitons nos observations aux époques médiévale (423-1453) et moderne (1453-1789) de notre histoire occidentale, il est clair que le problème d'un conflit entre l'« Autorité » et le « Pouvoir » ne s'est jamais posé. Le principe monarchique tirait sa force autant des bases éthiques et juridiques sur lesquelles il était édifié, que de l'exercice paisible de son autorité et de l'équilibre des forces sociales issues de lui. L'analyse, même succincte, des composantes de l'ordre monarchique n'est pas sans leçons pour l'heure présente et c'est pourquoi nous lui consacrerons une première partie.

Mais cet ordre même, s'il postulait un profil du « Pouvoir » dans l'exacte perspective de l'« Autorité », n'excluait pas les possibilités de heurts entre la Cour et les Puissances diverses qui lui étaient extérieures, qu'elles aient participé du social, de l'économique ou du religieux. Contrairement à ce qu'on aurait trop tendance à croire aujourd'hui, ces puissances n'étaient pas dépourvues de moyens de pression ; l'harmonie de l'édifice monarchique a seulement consisté à les incorporer et à les discipliner dans un ensemble dont la finalité était une. C'est le deuxième aspect du problème que nous envisagerons.

I

La théorie du pouvoir monarchique n'a jamais trouvé son expression dans des textes constitutionnels : même au XVIII[e] siècle, lorsqu'on fait allusion à une « constitution de la monarchie » — l'expression se lit dans une déclaration royale du 26 avril 1723 — cela s'entend d'un ensemble de pratiques, peu à peu érigées en règles, relatives à la dévolution de la couronne ou au domaine royal. Il s'est pourtant formé un corps de principes qui ont régi la fonction royale et qui ont servi de support à l'établissement de ses pouvoirs, encore qu'ils n'aient jamais été formulés de manière précise et officielle. Il s'est agi à vrai dire d'un cadre et d'un esprit : la fluidité même de ces principes, la latitude laissée à leur élaboration coutumière, ont été une force dont seule disposait encore, au début de ce siècle, la monarchie anglaise.

L'essentiel de ces schèmes était déjà formé à l'époque carolingienne : il était la rencontre des conceptions que Charlemagne s'était faites de son pouvoir, à la lumière du grandiose précédent romain et des enseignements que des grands ecclésiatiques comme Hinemar de Reims ou Jonas d'Orléans avaient tirés des Ecritures. Dans ses fondements et dans sa pragmatique, issue du modèle davidien, la monarchie européenne est une monarchie biblique dont tout l'esprit tient dans quatre paragraphes de l'*Epître de saint Paul aux Romains* (13, 1-4). Toute la pensée politique médiévale — et même en deça, dès Constantin —, très étroitement inspirée par les enseignements de l'Eglise, a intimement associé ses directives à celles de la religion, à partir de ce principe-clé que la fonction éminente de l'organisation sociale est éthique. Et ces quelques grandes constantes n'ont pas cessé d'inspirer notre Ancien Régime. La plus grande rupture avec le passé qu'ait consommée la Révolution de 1789 est la scission du politique et de l'éthique.

L'empereur Justinien considérait déjà au VI[e] siècle qu'il tenait son pouvoir directement de Dieu : *Imperium quod nobis a caelesti majestate traditum est,* et cette conception charismatique, qu'au Moyen Age tout seigneur d'importance, s'inspi-

rant de saint Paul (*Rom.*, 13, 1 : car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent ont été instituées par lui), aura tendance à faire sienne en s'intitulant *Dei gratia, comes* ou *dominus,* servira de base, tout au long de notre histoire, à l'autorité royale. Elle deviendra même, en plein XVI[e] siècle, le motif de prérogatives uniques, au point que le roi de France interdira rigoureusement aux seigneurs de son royaume de se dire ducs ou comtes par la grâce de Dieu.

C'est qu'en effet depuis le Haut Moyen Age le roi était le seul prince laïque à pouvoir revendiquer le caractère sacerdotal de son office : *Rex et sacerdos,* à l'image de Melchisédech, sa majesté est « sacrée » et le saint chrême qu'il reçoit lors du sacre, en l'abstrayant de la simple laïcité, élève sa dignité à un degré auquel nul de ses sujets ne peut prétendre. La liturgie des cérémonies rémoises ne fait pas que consacrer la nature exceptionnelle de l'autorité royale, voulue et tenue de Dieu ; elle s'accompagne d'une triple promesse ou *profession,* exprimée dès la fin du XII[e] siècle sous forme d'un serment prêté au peuple et à l'église assemblés.

L'*Auctoritas principis,* dont nous avons dit de quelle ampleur et de quel prestige elle munissait les pouvoirs des empereurs romains, était fondée à la fois sur les aptitudes incomparables et sur la confiance du peuple et du Sénat : là est le sens de la formule augustinienne *omnis potestas a Deo per populum* dont se prévaudront à faux, au XVII[e] siècle, les opposants à la monarchie et les théoriciens de l'Ecole dite du Droit de la Nature et des Gens.

Le principe d'un droit éminent du peuple à approuver et à consentir à l'élévation du prince à l'autorité royale s'est sans doute développé au Moyen Age par symétrie avec celui du droit reconnu au peuple de la Cité d'élire son évêque. Il n'en reste pas moins que, même si elles ont fini par devenir peut-être purement protocolaires, les cérémonies de la promotion royale ont été formellement élaborées, dans tout notre Occident, sur la base même du consentement populaire à l'élection royale. Qu'il s'agisse de la France, de l'Angleterre, de l'Allemagne ou de l'Italie, ces cérémonies s'accomplissaient en

trois degrés : la question soumise aux grands du royaume de savoir qui était le mieux apte à régner ; l'assentiment des mêmes magnats (*consensus*) ; enfin l'approbation par le peuple de cette décision (*collaudatio*).

La promotion acquise, le nouveau souverain était invité à entériner son élection par la prestation du serment du sacre traditionnellement libellé en trois préceptes. Et dans ces trois préceptes à la rédaction desquels on a soigneusement veillé tout au long de l'histoire des monarchies (ceux du sacre de l'actuelle reine d'Angleterre ont été identiques à ceux du couronnement d'Henri II au XII[e] siècle), il n'est point douteux qu'il faille voir l'essence même de la fonction royale. Le serment s'est perpétué dans ses articles fondamentaux non par fiction formulaire, mais parce qu'il correspondait réellement à la conception que le peuple et le roi lui-même n'ont pas cessé d'entretenir de la mission confiée au souverain.

Parce que la royauté est un sacerdoce, Charlemagne y avait vu pour premier devoir d'accorder à l'Eglise protection et respect. C'est cette interprétation qui prévaudra et qui formera toujours le premier précepte de la « profession » royale, qui s'adresse, tout naturellement, à l'Eglise.

Mais comme le roi est « ministre de Dieu pour exercer la justice et pour punir le mal » (*Rom.*, 13, 4) le roi jure au peuple de lui assurer droite justice et équité afin que tous jouissent d'une paix ferme. La paix sociale, avec toutes ses implications, s'inscrivait donc comme le premier devoir imposé au prince envers ses sujets ; certains formulaires y adjoindront l'engagement d'assurer à la fois une équité et une charité sociales, de « faire justice aux veuves, aux vieux et aux orphelins ».

Enfin comme la finalité éthique de l'Etat postule la soumission aux lois et que gouverner justement, c'est gouverner en accord avec la Loi, le dernier précepte du serment du sacre faisait devoir au souverain de respecter les bonnes lois et d'abolir les mauvaises.

Tels étaient les articles de ce serment dans lequel Guyot, au XVIII[e] siècle, voyait une sorte de contrat passé avec le peu-

ple. Nous y avons insisté parce que cette *professio* qui pesait de tout son poids sur l'action des monarques assurait de la mission de l'Etat une définition stricte que les Républiques modernes, tout en affectant de la tenir pour implicite, n'ont jamais jugé utile d'inscrire dans les textes constitutionnels pour lier d'égale façon l'action gouvernementale. Le Parlement de Paris, juridiction suprême de notre Ancien Régime, eut à plusieurs reprises l'occasion de faire au roi des rappels non ambigus des promesses de son couronnement, à propos d'affaires où la paix sociale était en jeu, ce qui montre non seulement que les antiques *Tria Precepta* avait fini par avoir une valeur constitutionnelle certaine, mais aussi que leurs principes, pour supérieurs qu'ils aient été, n'étaient pas dépourvus de sanction. Que la sagesse biblique — dont l'inspiration est indéniable dans l'esprit de la *professio* — ait fini par faire passer certaines constantes de la vérité sociale, du plan de l'éthique à celui du juridique, mérite sans aucun doute d'être médité.

Car c'est bien d'une éthique politique transcendée dans la réalité gouvernementale qu'il s'agit ici : aux yeux du Moyen Age et, fort sûrement aussi, de l'époque moderne, les devoirs imposés au roi, sa vocation de *rex et sacerdos* et l'origine exceptionnelle de son autorité, ne formaient que les volets inséparables d'un même triptyque ; tout cela se fondait en une seule et même entité qui dominait l'ensemble de l'ordre, de la structure monarchique. Voilà pourquoi un conflit entre l'« Autorité » et le « Pouvoir » y était assurément impensable, l'un étant le prolongement presque consubstantiel de l'autre.

Du corps social ont émané cependant, progressivement, des puissances diverses extérieures à l'organisme monarchique et dont il était impossible que celui-ci même ne *tînt* pas compte, bien qu'il fût fondé à prétendre — comme il l'a toujours fait — que dans la mesure où elles n'avaient aucune part dans les responsabilités assumées par l'Etat, elles n'avaient aucun rôle à jouer dans ses décisions. Toute la sagacité royale a consisté à donner à ces forces une place dans la vie de la nation,

compatible avec la paix et la justice sociale qu'il avait mission d'assurer.

II

A vrai dire, le problème du groupement d'intérêts particuliers et de leur possibilité de s'exprimer dans la vie publique ne s'est pas posé dans les termes qui sont ceux de notre monde contemporain.

En tant qu'individu, toute personne se situait d'abord par rapport à l'ordre ou l'état auquel elle appartenait. La distinction du peuple en trois ordres n'avait nullement le caractère de la séparation des « classes » spontanément opérée au XIX^e^ siècle d'après l'importance sociale ou économique des individus, tremplin spécieux de la doctrine marxiste que la mentalité actuelle est en train de réduire pour parvenir enfin à la véritable conception d'une égalité fondamentale entre individus. Née au X^e^ siècle en pure coutume, la tripartition de l'Ancien Régime avait pour fondement le rôle joué dans la vie du corps social, en fonction de la réalité sociologique assez primaire de l'époque : elle distinguait, selon une hiérarchie indiscutée, ceux qui priaient (*oratores*), ceux qui combattaient (*bellatores*) et ceux qui travaillaient (*laboratores*). Dès le XII^e^ siècle, cette notion hiérarchisée des fonctions sociales aura des répercussions capitales dans le statut de droit privé et de droit public de chaque individu et bien qu'elle ait été vite dépassée par l'évolution de la structure sociale — le rôle guerrier de la noblesse, en particulier, étant réduit à néant dès le début du XIV^e^ siècle — son orthodoxie faussée a néanmoins servi de support à toute la construction politique et sociale de l'ordre monarchique.

Le temps étant au Moyen Age le grand régulateur des situations juridiques, parce qu'il aboutissait à la formation presque uniquement coutumière du Droit, la représentation schématique médiévale de la société s'est perpétuée au delà de la réalité sur laquelle elle s'était formée. Les individus ont donc continué à considérer d'abord les obligations et les privilèges que leur valait leur appartenance au Clergé, à la Noblesse ou au Tiers-Etat. Et c'est tout naturellement qu'ils ont songé

à défendre en commun le sort de leur Etat, creusant ainsi sur le plan politique une scission qui n'était en son principe que pragmatique et fonctionnelle. Le Clergé, ordre naturellement et fortement organisé, a même réussi à obtenir une représentation particulière officielle, chargée de veiller à la préservation des intérêts de l'Etat ecclésiastique : cette « Assemblée du Clergé de France » qui, après avoir été intermittente, obtint en 1596 d'être périodique. Il ne faut cependant point s'y tromper : encore que logiquement soucieuse d'écarter toute action royale susceptible de lui nuire, l'Assemblée du Clergé, créée à la suite du « Contrat de Poissy » pour tempérer les exigences fiscales de la Royauté, ne paraît pas avoir jamais constitué une force apte à peser sur la conduite des intérêts de l'Etat.

Noblesse et Tiers n'ont point eu l'opportunité d'obtenir le moyen d'action remarquable que le Clergé avait pu susciter en usant de ses aptitudes fiscales ; leur action n'est, par ailleurs, jamais parvenue à la cohérence et à la continuité du Clergé. Les objectifs de l'une et de l'autre s'opposaient avec une sorte d'automatisme qui n'a cessé de s'exacerber à partir du XVI^e^ siècle. Avec facilité, le roi a pu user des uns contre les autres lorsque la pression d'un ordre s'est manifestée avec excès. De ces antagonismes, il a su habilement tirer le rôle qu'il estimait devoir tenir dans l'intérêt du Bien Public et qui le dégageait des emprises menaçantes pour son autorité : celui d'arbitre souverain que les premiers révolutionnaires ont encore continué de voir en lui et que maintes constitutions reconnaissent aujourd'hui, comme nécessaire, aux chefs d'Etat.

Ce qu'il importe surtout de constater, c'est que le cloisonnement organique des trois Etats n'a jamais conduit à une répartition symétrique des doctrines sociales et qu'il n'a connu aucun prolongement sur le plan politique, tel par exemple, toutes mesures gardées, que le « *tripartisme* » de la IV^e^ République commençante permettait de l'imaginer. Le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles ont vu une étonnante floraison de théories et d'Ecoles plus ou moins suscitées par une opposition non à la monarchie en tant que telle, mais à la pragmatique monarchi-

que de l'époque ; mais ce foisonnement d'idées est longtemps resté à l'état purement doctrinal et il n'a jamais abouti à la formulation d'une doctrine conséquente susceptible d'entraîner autour d'elle la formation d'une puissance politique comparable à nos partis actuels. C'est seulement la dissolution par la base de l'homogénéité des ordres qui a provoqué, avec la prise de conscience tardive et un peu médusée par la bourgeoisie de sa force politique, le mouvement protéiforme qui a balayé quelques-uns des aspects les plus formels des structures sociales traditionnelles.

Encore le plus gros de la vague a-t-il été soulevé grâce au ralliement de la bourgeoisie, cette bourgeoisie qui, dès les origines, n'avait pour ainsi dire pas cessé d'assumer le rôle de représentante et de mandataire du Tiers Etat : qui oublie que jusqu'au XVIII^e siècle le Tiers était l'organe des « citoyens » — c'est-à-dire des *burgenses* — des Bonnes Villes ?

Le Tiers s'est trouvé ainsi, par une sorte de fatalité dérisoire, le véhicule de la seule force économique alors existante. Il y aurait une certaine ironie à soutenir que l'autorité royale ait jamais éprouvé une contrainte quelconque, sur le plan national, de la part d'une « classe » fermée sur elle-même et seulement avide de préserver ses privilèges et son négoce. Le « libéralisme » du XIX^e siècle, expression d'une des mentalités politiques les plus lâches de l'histoire, n'est que le cheminement des idées soutenues par la bourgeoisie depuis des lustres.

Sur elle aussi se referme la longue et sage procession des mouvements corporatifs de l'Ancien Régime, car c'était tout naturellement et par tradition dans les Villes que les associations professionnelles trouvaient vie ; à quoi s'ajoute que corps, maîtrises et confréries avaient été conçus et armés pour promouvoir les intérêts des « maîtres », non des « compagnons ». Le syndicalisme était, par destination, patronal ; il n'est devenu ouvrier qu'avec le XX^e siècle. Encore les maîtrises n'ont-elles trouvé d'écho, sur le plan national, que très tardivement et à des fins très limitées, qui n'ont jamais pu servir

de prétexte à la coalition de forces économiques ; encore moins à la mobilisation d'une puissance politique.

Tout bien considéré, il ne semble donc pas que la société monarchique ait suscité des mouvements capables de prendre appui sur un corps de doctrine ou sur des positions, économiquement et socialement, assez solides pour mettre l'Autorité en demeure de composer avec eux. Le seul terrain sur lequel une puissance a pu s'affronter avec elle, a été celui de la Religion et c'est sur celui-là seulement que se sont rencontrées, épisodiquement, des oppositions étirées parfois dans les directions politiques les plus diverses. Sans doute même, à certains moments, le religieux a-t-il pris des dimensions politiques assez considérables, sans toutefois jamais mettre en jeu le principe monarchique. On sait comment, après bien des incertitudes, renonçant à une intolérance aussi primitive qu'inconséquente, la royauté a fini par céder aux impulsions par lesquelles elle croyait fort abusivement voir sa légitimité atteinte, l'unité monarchique étant pour elle liée à l'unité religieuse du royaume.

Nous n'y insisterons pas, sinon en ce que c'est justement dans les luttes religieuses du XV^e^ siècle que les Parlements de province et de Paris ont puisé suffisamment de force pour élever, face au roi, le seul « pouvoir » qui ait pu manifester sa volonté contre celle de l'« Autorité ». Le Parlement de Paris avait très sûrement élaboré au XVI^e^ siècle le privilège redoutable de vérifier et enregistrer les ordonnances royales, avec la faculté d'opposer éventuellement ses remontrances au texte qui lui était soumis. Encore que le dernier mot restât, en toute hypothèse, au souverain qui pouvait passer outre aux remontrances et ordonner l'enregistrement « d'autorité », il a été fréquent, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, que le roi cédât à l'opposition parlementaire en retirant ou modifiant son texte, ou encore en laissant tomber en désuétude des lettres que les cours souveraines avaient été contraintes d'enregistrer. De cette faculté et des détours que le roi avait consenti à faire, les Parlements ont fait, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, un instrument d'opposition savamment exploité par des brochures clandestines,

avidement lues par un public désormais friand de tout ce qui concernait la chose publique. Il n'est pas douteux que, dans cette manière de mettre en question l'« Autorité », le prestige royal a perdu sa traditionnelle intangibilité sans même que les moyens de le faire respecter en soient le moins du monde diminués. Anodine en apparence, cette faille dans le bloc jadis inattaquable de l'autorité royale avait installé dans la mentalité populaire l'idée lourde de conséquences que la volonté du souverain pouvait être mise en échec et trouver devant elle une force susceptible de peser sur sa conduite.

Mais en cela, comme dans l'ensemble de l'édifice monarchique, il ne s'agissait que de fêlures aisées à colmater, de même qu'il eût été facile d'infléchir et de modeler aussi bien la rigueur de l'ordre monarchique que les défauts ou les faiblesses dont prenaient aliment les critiques justifiées qui étaient apportées à la royauté. Et sur ce point, s'il existait à la veille de la Révolution des courants, c'est la maladresse royale seule qui les a transformés en torrents. Mais les torrents sont, par nature, saisonniers. D'autres suivront qui submergeront des obstacles moins artificiels. On chercherait en vain, antérieurement à 1789, pesant sur les destinées de l'Autorité, des « puissances » comparables à celles que connaît notre monde contemporain.

L.-R. MÉNAGER.

LA PHILOSOPHIE DE L'AUTORITÉ IMPÉRIALE AU MILIEU DU XIVe SIECLE

L'attitude de l'Eglise à l'égard de l'autorité politique se dégage d'une série discursive d'engagements concrets. Chacun d'eux est l'occasion d'une confrontation des principes de la morale chrétienne avec les opportunités d'un moment donné de civilisation. A certaines époques, les deux plans sont si étroitement accolés qu'on a peine à les distinguer. Mais il en est d'autres au cours desquelles les adhérences entre les deux plans se relâchent insensiblement ; ils glissent l'un sur l'autre comme pour jouer chacun leur jeu à part, avant de se séparer définitivement. L'observation de ces moments privilégiés nous permet de mieux distinguer le fonds permanent d'une doctrine de la coloration éphémère que lui donne un moment historique.

La dernière grande controverse qui oppose la papauté et l'empire pendant la première moitié du XIVe siècle nous fournit une illustration de ce propos.

*
* *

Pour la clarté, rappelons d'abord, dans toute leur sécheresse, les faits et les dates.

Lorsqu'en 1314 mourut Henri VII de Luxembourg, dont la brève et brillante apparition sur un trône impérial laissé pratiquement en déshérence depuis un demi-siècle avait suscité beaucoup d'espoirs, les électeurs allemands se divisèrent une fois de plus. Les deux compétiteurs, Frédéric d'Autriche et

Louis de Bavière, justifiant de titres divers mais également valables, affrontèrent pendant plusieurs années leurs prétentions respectives jusqu'à ce que le sort des armes décidât, à la bataille de Mühldorf (1322). Louis de Bavière, vainqueur, se proclama « désigné comme roi des romains », sans avoir daigné aviser le pape régnant, Jean XXII, de sa prétention, ni, *a fortiori*, avoir sollicité de lui la « reconnaissance » ou la « confirmation » de son élection.

Jean XXII lui répliqua en rappelant un droit que la papauté considérait comme plusieurs fois centenaire : « Avant que l'un ou l'autre des candidats désignés par les princes électeurs ait été admis ou refusé par le siège apostolique, il n'est permis à aucun des élus de revendiquer le pouvoir et de prendre le titre de roi des romains » (8 octobre 1323).

Cette contestation ouvrit un conflit qui devait durer plus d'un quart de siècle, opposant à Louis de Bavière, trois pontifes successifs : Jean XXII († 1334), Benoît XII (1334-1342), Clément VI (1342-1352), suscitant une abondante littérature, aboutissant au triomphe apparent de la papauté par l'élection, du vivant de Louis de Bavière, d'un candidat protégé par la papauté, le « roi des prêtres », Charles de Luxembourg, mais se concluant par la promulgation, en 1354, par le même empereur Charles IV, de la fameuse *Bulle d'Or* qui donnait à l'élection impériale un statut auquel le Saint-Siège ne participait plus.

Ainsi réduite à ses contours, la querelle apparaît d'une désolante pauvreté. Qu'est-ce que l'Eglise avait à gagner à s'occuper d'un « contentieux électoral » ? En quoi une aussi misérable querelle pouvait-elle intéresser la philosophie de l'autorité ?

*
* *

Nous ne nous poserions pas ces questions si nous avions pris conscience des adhérences qui s'étaient peu à peu établies au Moyen âge entre le plan des principes et celui des réalités politiques.

Plan des réalités politiques. Le prince désigné par les électeurs germaniques, qui prenait le titre de roi des romains, n'était pas seulement appelé à exercer le pouvoir royal en Allemagne. Comme tel, il n'aurait pas été d'un autre type que le roi de France ou le roi d'Angleterre dont la papauté n'avait jamais songé à vérifier les titres. Le roi des romains prétendait en outre exercer une souveraineté au moins théorique sur les territoires inclus dans les deux anciens royaumes de Bourgogne et d'Italie, traditionnellement contrôlés par l'Empire. Plus pratiquement, il se désignait comme un des principaux chefs de parti de la péninsule italienne. Un empereur politiquement mal orienté compromettait donc directement l'influence de la papauté en Italie, au double point de vue politique et religieux (car opposition politique et sectes hétérodoxes faisaient généralement bon ménage) ; il menaçait souvent très précisément l'indépendance même du patrimoine temporel du Saint-Siège. Il était donc certain que, du point de vue strictement politique, l'élection d'un empereur intéressait la papauté plus directement que la nomination de tout autre prince.

Plan des principes. L'empereur avait le privilège de succéder à Charlemagne et à Constantin et, comme eux, prétendait exercer le contrôle suprême de la Chrétienté. Il était l'« avoué » et le « patron » de la Sainte Eglise. Et l'on sait que ce *jus patronatus* que les canonistes rangeaient au rang des droits annexes du spirituel permettait de faciles empiétements. Si le nouvel empereur prenait au sérieux cette vocation ecclésiale qu'une coutume cinq fois centenaire lui attribuait, le gouvernement de l'Eglise et l'orientation de la société spirituelle s'en trouvaient directement affectés. D'autre part, l'empereur aspirait à être l'autorité suprême du monde occidental, voire de tout l'univers. Sans doute s'agissait-il d'une prétention assez vaine, dont personne ne se dissimulait plus l'outrecuidance. Mais les empereurs étaient d'autant plus acharnés à en revendiquer le principe qu'ils acceptaient d'en abandonner l'application pratique. Avec l'Empire, toute discussion prenait, de ce fait, l'aspect d'une querelle de principe beaucoup plus que d'un conflit d'intérêts.

Les confusions entre ces deux plans de politique concrète et d'exigence doctrinale étaient favorisées par deux conceptions qui s'étaient progressivement imposées à l'Occident chrétien et dont il aura beaucoup de peine à se défaire.

La première est la superposition (et, en un certain sens, l'interpénétration) de la notion d'Eglise et de celle de « communauté politique chrétienne ». Il est parfaitement faux de dire que pour les théologiens ou les canonistes du XIII[e] siècle l'Eglise se confondait avec la « chrétienté occidentale ». L'Eglise était réalité mystique, instrument de salut et trésor de grâces, institution hiérarchique indépendante de toute compromission avec le siècle, université des fidèles attachés à la foi du Christ et congrégés par l'autorité pastorale et les sacrements, etc. L'Eglise était tout cela, mais elle était *aussi*, pour tous, la *respublica christiana*, la *communitas christianorum*, la *christianitas* conçue sous son aspect d'organisation sociale et politique des hommes faisant profession de foi chrétienne. De ce fait, lorsqu'un prince prétendait, en vertu de son titre impérial, contrôler toute la communauté des nations occidentales, il était inéluctablement considéré comme un des chefs (certains disaient un des « luminaires ») de l'Eglise. A l'inverse, le pouvoir suprême que le pape exerçait dans l'Eglise ne pouvait pas ne pas avoir sa réplique dans l'organisation politique d'hommes qui considéraient l'appartenance à la foi chrétienne comme leur caractéristique essentielle.

La deuxième notion, plus subtile, qui favorisait les confusions, était celle d'*auctoritas*. Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, aborder les querelles qu'a soulevées, depuis quelques années, le parti qu'on a voulu tirer de la confrontation, dans de nombreux actes pontificaux ou impériaux, des deux mots d'*auctoritas* et de *potestas*. Sans adopter toutes les conclusions qu'on a proposées à cette occasion, nous retiendrons que, lorsqu'on a vraiment voulu faire rendre à chacun des deux mots un sens autonome, on a exprimé, par le premier, une *autorité de principe* s'imposant comme la source des autres, sans prétendre exercer effectivement et pratiquement leurs prérogatives et, par le second, *un pouvoir effectif*, une domi-

nation incontestée sur les corps, les esprits et les biens, sanctionnée par l'amende, la confiscation et le gibet. Or, l'Empire, qui avait été longtemps le *pouvoir effectif* le plus roide et le plus dur de tout l'Occident, était peu à peu devenu une simple *autorité de principe,* du type que nous définissions plus haut : source imaginaire de tous les droits, arbitre théorique possible de tous les conflits, mais se tenant éloigné de toute ingérence effective dans la politique pratique des royaumes autres que celui de Germanie. A l'inverse, le Saint-Siège qui avait toujours prétendu être l'*autorité spirituelle* suprême de l'Eglise, se laissait incliner par certains de ses défenseurs, à présenter cette autorité suprême incontestée *sur l'Eglise,* comme la source et l'arbitre de tous les autres pouvoirs s'exerçant *dans la chrétienté.*

En 1318, Jean XXII répond aux *fraticelles* qui contestent l'autorité pontificale, que le pape détient à la fois l'« autorité suprême » et un « immense pouvoir... qu'il s'empresse de répartir... entre tous ceux qui s'associent à lui dans l'unité de la foi et l'obéissance au siège romain »[1].

Un *pouvoir* impérial se sublimant en *autorité,* avait tendance à rejoindre et concurrencer l'*autorité pontificale* sur le plan où elle s'était toujours tenue.

Autorité pontificale et *autorité impériale* exprimaient l'une et l'autre le même principe d'unité, la communauté d'un idéal et la possibilité d'un éventuel arbitrage en cas de conflits venant à mettre en péril cette communauté.

Ainsi naissait une confusion qui prenait un double visage : l'un laïque, l'autre ecclésial.

---

1. Il ne sera pas inutile de reproduire dans l'original ce texte très significatif des ambiguïtés que nous évoquons : « Permanebit apud romanum praesulem, sicut summa auctoritas sic immensa potestas, quam, sicut gratis accepit, sic in eos, quos in partem sollicitudinis evocat, in unitate fidei et romanæ sedis obedientia permanentes, benigne refundit... » (COQUELINES, *Bullarium,* anno 1318, p. 162). *On remarquera que le texte peut prendre un sens purement* spirituel. On peut aussi l'interpréter dans un sens général.

Du côté laïque on avait tendance à faire de l'empereur un auxiliaire de la hiérarchie ecclésiale, un évêque (comme Alcuin le pensait de Charlemagne), un roi-Christ (comme le prônaient les Ottons) ou, comme Frédéric II, un régenteur du clergé. Sous une forme ou sous une autre, on entendait intégrer l'Eglise dans l'Empire.

Du côté ecclésiastique on exaltait la mission chrétienne de l'empire et sa vocation essentielle à la défense et la protection de la chrétienté et, par voie de conséquence, sa nécessaire obédience à l'égard du pontife romain. On intégrait ainsi, plus ou moins consciemment, l'Empire dans le *corpus juridicum* de l'Eglise.

On voit que les deux domaines, politique et religieux, étaient si étroitement imbriqués que toutes les confusions étaient possibles.

Les controverses de 1314-1347, tout en constituant le point culminant de cette confusion, ont contribué à rompre le charme et à désaimanter un système qui soudait irrésistiblement deux dynamismes orientés pourtant chacun vers un pôle différent.

*
* *

Les premières années 1314-1322, au cours desquelles les positions se définissent, permettent de voir combien l'élection impériale était encore informe.

Etait-ce une élection ou une compétition ? Pendant plusieurs siècles elle n'avait été que la confirmation plus ou moins factice d'un droit que les dynasties successives avaient essayé en vain de rendre héréditaire. Aux périodes de crise, l'élection avait pris l'aspect d'une négociation. Les candidats traitaient avec tout ce qui comptait dans l'Empire. Lorsque l'entente sur un nom paraissait assez large, intervenait l'élection (*die Kur*), c'est à dire la proclamation par un prince qualifié (le plus souvent ecclésiastique) du choix supposé fait par l'ensemble des princes germaniques. Cette proclamation entraînait pour tous l'obligation de se rallier au nouvel élu

(*Folgepflicht*). Et si la reconnaissance tardait, l'élu allait la quérir les armes à la main. Ainsi s'imposait-il comme « roi de Germanie ». Il devait ensuite aller chercher à Rome la couronne impériale, que seul le pape pouvait lui imposer. Plutôt qu'une élection, il s'agissait d'une lente et progressive procédure d'intronisation aux étapes nombreuses : négociation avec les récalcitrants ou les compétiteurs, transactions avec les autorités politiques italiennes et le pontife romain, descente en Italie, sacre et couronnement impérial.

En 1314 la crise s'ouvrait dans les conditions ordinaires. Pourtant, depuis un siècle, une lente évolution avait limité coutumièrement l'électorat. Une liste s'était élaborée de principautés dont la consultation était considérée comme strictement indispensable : trois archevêques, l'électeur palatin et les deux ducs de Saxe et de Bavière, éventuellement le roi de Bohême. Mais la coutume n'exigeait pas de scrutin en forme ; elle n'imposait pas une réglementation stricte. Pour le même duché, plusieurs héritiers en compétition pouvaient valablement imposer leur avis. C'est ce qui se produisait en 1314. Frédéric d'Autriche et Louis de Bavière pouvaient se flatter d'avoir reçu l'accord, l'un de cinq, l'autre de quatre princes, représentant des deux côtés la majorité des sept principautés. Sans attendre de faire l'unanimité, et par précaution, ils s'étaient tous les deux fait sacrer rois, l'un à Aix-la-Chapelle, mais par un prélat inhabituel, l'autre par l'archevêque généralement désigné pour cet office, mais dans une cathédrale qui ne voyait généralement pas semblable cérémonie. En présence d'un tel imbroglio, la papauté n'avait pas à intervenir. Il fallait d'abord laisser les événements départager les candidats par le procédé habituel : le sort des combats.

C'est à quoi s'emploient les deux candidats. Ils se cherchent des alliés, en Allemagne d'abord, mais aussi en Italie. Nous avons dit que la principale vocation de l'empereur était de devenir un chef de parti dans la péninsule. Pendant cette période intermédiaire, Frédéric d'Autriche incline plutôt vers le parti guelfe, et Louis de Bavière s'allie ouvertement aux lombards, ennemis politiques décidés de la papauté et pro-

tecteurs des sectes hérétiques qui pullulent dans le nord de la péninsule. De ce fait la compétition met déjà sournoisement en jeu les valeurs religieuses. Le pape n'a aucune sympathie pour un prétendant aussi compromis. Mais il se garde de prendre parti. La guerre se traîne entre les deux compétiteurs. Elle se dénoue brusquement en 1322. Louis de Bavière défait et tue son concurrent à la bataille de Mühldorf.

Le sort des armes a décidé, il est seul reconnu comme roi de Germanie, il n'a plus qu'à parachever le cycle traditionnel en allant demander au pape le sacre et la couronne. Mais il se conduit comme s'il tenait cette requête pour une simple formalité à laquelle le pape serait obligé de se plier et il se proclame qualifié pour exercer les prérogatives de roi des romains. Jean XXII se cabre. Il a seul vocation pour imposer la couronne impériale. On ne peut donc la ceindre sans son assentiment. Il interdit solennellement à Louis de Bavière de prendre le titre de roi des romains. Le débat est engagé.

*
* *

Jusqu'à présent, le plan politique paraît seul en cause. N'était l'alliance de Louis de Bavière avec les hétérodoxes lombards (qui ne joue, après tout, qu'un rôle accessoire) les intérêts spirituels de l'Eglise seraient hors de jeu et la papauté n'intervient que pour sauvegarder un privilège très ancien mais, semble-t-il, exclusivement temporel.

Louis de Bavière va se charger de démentir un pareil jugement en prenant immédiatement au sérieux son rôle ecclésial. Non seulement il refuse avec hauteur de soumettre à l'approbation du pape une élection que le sort des armes (et, par conséquent selon lui, le jugement de Dieu) a sanctionnée. Mais il conteste à son tour à Jean XXII le droit de se dire pape. Reprenant les accusations des franciscains dont le pape vient de condamner certaines thèses sur la pauvreté du Christ (*Appel de Sachsenhausen,* 1324) il déclare Jean XXII hérétique. Il accueille à sa cour Marsile de Padoue qui vient de lancer le brulôt de son *Defensor pacis,* manifeste audacieux en faveur de l'intégration pure et simple d'une Eglise rénovée dans la

société civile. Sur ses conseils, il descend en Italie, se fait acclamer par les villes lombardes, gagne Rome, se fait couronner empereur « par le peuple romain » (1327) et fait déposer par le même peuple le pape Jean XXII. Election d'un anti-pape, nomination d'évêques, soutien aux adversaires dogmatiques du Saint-Siège, Louis de Bavière accumule tous les actes significatifs d'une volonté d'intégration dans l'Empire de la hiérarchie ecclésiastique et, de ce fait, justifie la prétention que peut émettre le Saint-Siège de contrôler la dévolution d'un pouvoir dont les prétentions « ecclésiales » et « spirituelles » sont aussi exorbitantes.

Bien que le triomphe apparent de ces prétentions ait été éphémère et que Louis de Bavière ait dû regagner l'Allemagne peu de mois après son sacre « laïque », assez morfondu de sa mésaventure et prêt à se faire plus modeste pour obtenir la reconnaissance de son titre impérial par Jean XXII, celui-ci jusqu'à sa mort (1334) tiendra Louis principalement pour un fauteur d'hérésies et un insolent usurpateur de fonctions sacrées. L'aspect religieux du conflit domine.

*
* *

Sous le pontificat de Benoît XII, le côté politique de la querelle est, au contraire, seul mis en lumière. Après un essai infructueux de négociations, l'Allemagne s'étonne de l'intransigeance du Saint-Siège. Les évêques allemands adressent une supplique au pape pour l'incliner à la mansuétude. Louis de Bavière, imitant l'exemple donné par Philippe le Bel au début du siècle, réunit sa noblesse et ses villes pour les prendre à témoin de l'affront qu'on fait à l'Empire en refusant de sanctionner une désignation régulièrement faite par l'électorat germanique. Les princes électeurs eux-mêmes croient nécessaire de rappeler, en termes modérés mais fermes, les règles coutumières qui président à l'élection et les droits qui en résultent pour l'élu. L'accent est donc mis désormais sur l'indépendance de l'autorité impériale que Louis de Bavière définit quasi dogmatiquement dans une Encyclique (*Fidem Catholicam*) et une

Constitution (*Licet Juris*). Et c'est sur ce point qu'une large controverse va s'engager.

Pour la résumer, nous distinguerons deux positions radicales antithétiques et deux positions réalistes préparant une issue possible de ce conflit entre une époque en train de disparaître et une époque cherchant encore à se définir.

*
* *

Il y a une position radicale curialiste. Les arguments en ont été rassemblés peu à peu au cours des XI[e] et XII[e] siècles et réunis à la fin du XIII[e] dans maintes gloses canoniques et plusieurs libelles dont la *Determinatio compendiosa* de Ptolémée de Lucques, parue vers 1285, est le prototype.

La querelle purement canonique suscitée au début du XIV[e] siècle par la protestation des évêques ordinaires contre les privilèges accordés par le Pape aux mendiants l'a curieusement renforcée. Les défenseurs du Saint-Siège ont en effet répondu aux évêques qui prétendaient tenir leur pouvoir immédiatement de Dieu, que cela n'était vrai que pour leur *pouvoir d'ordre.* Car, dans l'Eglise, seul Pierre a reçu le *pouvoir de juridiction* et nul ne peut exercer un pareil pouvoir si ce n'est médiatement et *par délégation* directe ou indirecte de Pierre. Dans l'Eglise, le pape est donc la source unique de toute juridiction.

Replaçons-nous, maintenant, dans la perspective d'une Eglise que l'on distingue mal de la chrétienté, et l'on conçoit aisément que la proposition précédente ait pu devenir : « *Dans la chrétienté* le pape est la source unique de toute juridiction ». Une constitution apocryphe prétend que Constantin a cédé au pape l'empire d'Occident. Nos apologistes l'interprètent en disant que la cession de Constantin équivaut à la reconnaissance de la juridiction suprême du Pape. Celui-ci, disent-ils, s'est d'ailleurs empressé de déléguer à Constantin la juridiction qu'il venait de lui restituer, tant il est vrai que le Saint-Siège ne prétend pas exercer la juridiction impériale. Mais il affirme,

par le symbole du sacre, que la juridiction impériale, source théorique de toutes les autres autorités civiles, découle elle-même, comme de son principe, de la juridiction suprême du pape.

On ne trouve un pareil exposé dans aucune des constitutions pontificales opposées à Louis de Bavière, mais elle est développée avec complaisance par Agostino Trionfo, ermite de saint Augustin, évêque d'Ancône, et Alvarez Pelayo, franciscain, grand pénitencier de Jean XXII, puis évêque de Silves, en Portugal. On la retrouve dans de nombreux libelles publiés à l'époque contre les impérialistes.

Cette théorie rencontre, au milieu du XIV[e] siècle, un interprète convaincu dans un homme éclairé, sympathique, modéré, aussi attaché au bien de l'Empire qu'au bien de l'Eglise : Conrad de Megenberg[2]. Théologien, docteur de l'université de Paris, prédicateur à Vienne, puis chanoine de Ratisbonne, Conrad ne souhaite rien tant que l'apaisement d'un conflit qui déchire l'église germanique. C'est avec des larmes dans la voix qu'il implore la mansuétude de Benoît XII et de Clément VI. C'est avec la même conviction qu'il adjure l'Allemagne de ne pas manquer à sa mission séculaire. Quel honneur d'avoir été appelée à être le « défenseur de l'Eglise » ! Quelle grandeur que cet Empire unique au monde, au sein duquel la sagesse des clercs unie à la prudence des princes impose silence à l'aveugle loi de l'hérédité !

Le ton de Conrad n'est pas celui d'un sectaire. Il veut la paix dans l'union, mais la conviction désespérée qu'il affirme à l'appui d'une thèse, pour le moins aventurée, n'en est que plus

2. Conrad DE MEGENBERG écrit, en 1338, au plein de la controverse, un *Planctus ecclesiæ in Germaniam*, poème élégiaque où il déplore à la fois l'intransigeance du Saint-Siège et l'aberration d'un prince qui oublie sa vocation chrétienne. Il défend ensuite Charles IV de Luxembourg contre ses adversaires après la mort de Louis de Bavière, dans deux ouvrages : *Oeconomica* (1352) et *Tractatus de translatione Romani imperii* (1354). Les deux ouvrages sont dédiés à Lupold de Bebenburg dont nous résumons plus bas la position.

significative. Il développe avec éloquence le principe suivant lequel une juridiction exercée ici-bas ne peut être pleinement légitime que si elle est reconnue et sacrée par le pouvoir qui, seul, a reçu délégation expresse et directe du Christ. Certes, dans les premiers siècles, l'Eglise ne pouvait songer à faire valoir tous ses droits, mais après avoir rougi l'univers du sang des martyrs, après l'avoir transfiguré par la prédication évangélique, « notre pieuse mère », « notre sainte Jérusalem » a jugé le moment venu de conforter la vérité par l'appel à des bras séculiers puissants. Elle était en mesure de « faire de vrais rois et de vrais princes pour pouvoir ensuite solliciter leur assistance ». Elle a ramené leur pouvoir « entre les bornes de l'Eglise ». Elle a fait régner « par la grâce de Dieu » ceux qui s'imposaient au mépris de Dieu, ou tout au moins sans lui rattacher leur pouvoir. C'est pourquoi l'Eglise, devenue majeure, a décidé, à juste titre, que le roi des romains, qu'il fût ou non élu par la majorité ou l'unanimité des princes électeurs, devait être préalablement examiné et ratifié par le siège apostolique. Celui-ci a seul qualité pour ajouter à son pouvoir de roi de Germanie le pouvoir impérial suprême.

On dira que le pape n'a jamais émis pareille prétention à l'égard des autres rois. Sans doute, mais aucun d'eux n'est appelé à remplir la tâche essentielle et primordiale de l'Empire qui est la défense de l'Eglise (si on peut concevoir un prince séculier ignorant l'Eglise, on ne peut imaginer un empereur « hors de l'Eglise »).

De ce fait, le roi des romains est sous la dépendance immédiate du siège apostolique, les autres princes ne dépendant que de l'empire.

Il y a donc une « conjonction spéciale entre le pape et l'empereur ». Qu'on le veuille ou non, l'Empire ne serait pas ce qu'il est si la papauté ne l'avait solennellement associé aux destinées de l'Eglise.

Le pape, dit Conrad de Megenberg, ne songe d'ailleurs nullement à s'immiscer dans les affaires de l'empire. Seul l'em-

pereur a qualité pour « exercer effectivement sa juridiction ». Mais le pape entend rappeler la vocation éminente de l'Empire en requérant la collation initiale « par laquelle l'élu est accepté et confirmé ». Refuser de se plier à une formalité aussi symbolique, c'est renier le principe même qui donne à la société chrétienne son unité et son orient.

*
* *

En face de cette position radicale curialiste, il y a une position impérialiste non moins radicale. Ceux qui l'adoptent partent de la même confusion de la communauté politique chrétienne et de l'Eglise, du même postulat de l'exigence d'une source unique de juridiction dans l'Eglise, mais, retournant exactement l'argumentation curialiste, ils proclament que la seule source de juridiction est l'Empire et que les droits de juridiction que peut exercer le pape ne peuvent émaner d'une autre source que de l'Empire.

Trois témoignages successifs nous montrent que l'idée était assez répandue pour trouver des interprètes d'inspiration extrêmement diverse.

Voici d'abord l'adjuration symbolique d'un poète allemand du début du règne de Louis de Bavière : Henri de Meisen, dit *Frauenlob.* Il imagine curieusement (on peut permettre à un poète ces visions) que lorsqu'au jardin des oliviers Pierre a frappé le valet de Caïphe, il avait abusivement ravi le glaive de Jean endormi. Or, le poète assimile l'empereur à Jean et il lui crie : « Réveille-toi, Jean, restaure le Droit comme il fut dans le passé. Si tu ne te sers pas du glaive, tu seras bafoué par la Crosse... Hardi, lève-toi, ceins ton épée, Jean, enlève au loup son autorité, le laisseras-tu chasser du pâturage les brebis de l'empire ».

Comme l'a écrit Robert Folz, le poète « invite expressément Louis de Bavière à restaurer une sorte de monisme, la direction de la chrétienté et de l'empire au spirituel et au temporel tout à la fois, comme l'avait assurée Charlemagne ».

Quelque dix ans plus tard, c'est le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue qui reprend la même antienne, mais avec un tout autre ton et une tout autre vigueur. Il ne s'agit plus de vaticiner sur des allégories. Une analyse rigoureuse de la communauté politique et de l'Eglise permet de démontrer que la première (*universitas civium*) se confond avec la seconde (*universitas fidelium*) dans toutes les provinces occidentales. Dans cette communauté politique, une seule juridiction peut s'exercer, celle du « *législateur fidèle suprême* », investi par le peuple ou par sa partie la plus valable. La prétendue juridiction du Saint-Siège n'est qu'un leurre ou une usurpation. L'empereur doit la ramener sous son autorité exclusive.

Que s'écoulent encore dix ans et c'est une autre voix qui s'élève. Plus insinuante, moins brutale, plus respectueuse des traditions de l'Eglise, elle ne nous conduit pas moins à des conclusions similaires. Ockham, qui refuse de suivre Marsile de Padoue dans sa négation de la primauté et de l'autorité suprême du pontife romain, conclut pourtant que l'essentiel de la juridiction exercée ici-bas pour imposer aux récalcitrants le joug de la loi et de la raison, n'appartient qu'au prince séculier et singulièrement à l'empereur... Et celui-ci a seul reçu de Dieu mission d'exercer ce pouvoir dans le siècle, pour la protection des vies et des biens de ses sujets, et dans l'Eglise, pour la protection de la foi et la défense de la vérité. C'est en vertu de ce droit que l'empereur, même s'il peut accepter de n'user que rarement de son droit, est le principal juge qualifié du pape. A lui revient, en premier, le devoir et le droit d'expulser un pape simoniaque ou hérétique. Il a l'obligation de faire respecter la loi de Dieu par tous ses sujets, quels qu'ils soient. Il est donc attentatoire à une majesté que le prince tient de Dieu seul, de soumettre au pape la ratification de l'élection du roi des romains, ou d'accepter, comme l'a fait scandaleusement Charles de Luxembourg, de déclarer que l'empereur n'a pas le pouvoir de déposer le pape.

C'est le point de vue d'Ockham qu'adopte Louis de Bavière dans la Constitution *Licet Juris.*

Ces trois voix, s'élevant de points si éloignés de l'horizon, suffisent à expliquer la constante et fâcheuse propension des défenseurs de Louis de Bavière à faire de son droit une *prérogative spirituelle.* Le plus curieux, c'est que cette prérogative est revendiquée avec d'autant plus de hargne qu'on s'acharne plus à insister sur le caractère *spécifiquement laïque* de l'autorité impériale.

*
* *

Ces deux positions antithétiques sont très caractéristiques. Elles expriment l'une et l'autre le souci de sauvegarder l'unité foncière et l'universalité d'une société qui ne veut renoncer à aucune de ses aspirations spirituelle et temporelle, et prétend les réaliser au sein d'une communauté unique. Cette prétention est aussi vieille que le monde et il n'est pas étonnant que, sous les oripeaux de l'iconographie byzantino-carolingienne dont on l'habille au XIV^e^ siècle, on décèle un personnage éternel qui, de nos jours, continue encore de tenir le rôle en costume moderne.

Mais c'est peut-être la violence exceptionnelle et le radicalisme inhabituel de certaines positions prises qui ont incliné, à la même époque, d'autres esprits à chercher la solution du conflit dans une conception moins intransigeante et moins totalitaire de l'autorité.

Ils préparent ainsi l'insensible séparation des deux plans politique et religieux qu'interdisait, de part et d'autre, une vue trop unilatérale.

Du côté impérial, une ligne continue court des suggestions modérées de Bauduin de Trèves, à la déclaration solennelle des princes électeurs de 1338[3], et au traité d'un chanoine de Würzbourg, futur évêque de Babenberg, Lupold de Bebenburg: le *De jure regni et imperii romani.*

3. Nous parlons seulement du « *Weisthum* » de Rhens de 1338. Les archives nous ont conservé un autre projet de 1339, beaucoup plus radical, mais qui semble avoir été imposé par la cour impériale.

On est prêt à accepter que le prince élu par les princes allemands se soumette au sacre romain pour s'adjuger le pouvoir (on dit souvent : le titre) d'empereur dans l'univers et dans l'Eglise, à la condition qu'on tienne pour acquis que le pouvoir effectif exercé par le roi élu de Germanie sur son propre territoire est aussi souverain, aussi absolu, aussi indépendant de qui que ce soit que celui d'un roi de France « empereur en son royaume », ou d'un roi d'Angleterre. L'empereur de Lupold de Bebenburg a beau se réclamer de Charlemagne, il n'a plus la vocation spécifiquement ecclésiale que la tradition assignait au premier empereur d'Occident. Il a beau revendiquer son indépendance, il n'a pas la même prétention laïque que celui de Jean de Buch, de Marsile de Padoue ou d'Ockham. Il se tient modestement à ses frontières, des frontières encore mal dessinées, mais qui l'isolent déjà du complexe ambigu dans lequel on avait voulu insérer sa vocation.

Du côté pontifical, on met de plus en plus l'accent sur le caractère séculier de l'autorité impériale. La théologie du sacre impérial qui, sous les Otton, élevait le sacre à la hauteur d'un sacrement, a été révisée par les canonistes du XII^e^ siècle. Grégoire VII, puis Innocent III, ont formellement écarté toute analogie entre l'onction impériale et l'onction sacerdotale ou pontificale. Mais, au XIV^e^ siècle, Louis de Bavière agit encore comme s'il acquérait, par le sacre, une *juridiction* épiscopale (l'idée survivra assez longtemps pour qu'on puisse lire dans le *Mémorial de Sainte-Hélène* la boutade ahurissante de Napoléon à Las Cases : « Ne suis-je pas évêque, n'ai-je pas été oint du même chrême, sacré de la même manière ? »[4]).

4. *Mémorial*, ch. VIII. Voir au même chapitre, quelques jours après, un autre témoignage non moins significatif : « J'aurais eu mes sessions religieuses comme mes sessions législatives ; mes conciles eussent été la représentation de la chrétienté, les papes n'en eussent été que les présidents ; j'eusse ouvert et clos ces assemblées comme l'avaient fait Constantin et Charlemagne ; et si cette suprématie avait échappé aux empereurs c'est qu'ils avaient fait la faute de laisser résider loin d'eux les chefs spirituels... »

Les trois papes avignonnais, dans leurs actes successifs, font toujours passer leur protestation contre la prétention de l'empereur à régenter l'Eglise et à déposer les évêques et les papes, avant la revendication, à laquelle ils sont pourtant encore si attachés, du droit de la papauté de confirmer et d'approuver l'élection impériale. Sans doute, y a-t-il là aussi une certaine contradiction à insister sur le caractère séculier de l'autorité impériale et à revendiquer son contrôle par le Saint-Siège. Mais nous avons vu les raisons pour lesquelles cette contradiction n'était pas sentie au XIV[e] siècle. De toutes façons la position pontificale, comme celle de Lupold de Bebenburg, sans rompre avec la ligne traditionnelle, prépare déjà un possible repli.

*
* *

Ce repli s'effectuera à l'abri de plusieurs silences. Car la conclusion de ce long et insoluble débat n'a jamais été expressément formulée.

L'attitude de l'Allemagne et des princes électeurs en 1338 était apparemment un échec pour la papauté. Mais les maladresses et les fautes de Louis de Bavière furent telles que Clément VI put obtenir, en 1346, des mêmes princes électeurs qui écartaient son intervention huit ans auparavant, qu'ils donnassent enfin un successeur à un prince que le Saint-Siège n'avait jamais voulu reconnaître. L'élection de ce « roi des prêtres » fut saluée par les partisans de Louis de Bavière comme une honteuse victoire de la papauté sur l'Empire. Voire ! Les princes électeurs ne se déjugeaient pas. Ils ne soumettaient pas leur désignation à l'approbation du pape. Clément VI devait se contenter, en sacrant Charles IV de Luxembourg, de supposer que cet accord avait été implicitement demandé. Interprétation volontairement bienveillante d'un silence significatif.

Dix ans plus tard, sous le pontificat d'Innocent VI, la papauté devait enregistrer et laisser passer un autre silence d'une tout autre portée.

Au terme de quarante ans de discussions sur la nature de l'élection impériale et les conditions de sa validité, Charles IV

promulgue la *Bulle d'Or* qui fixe définitivement le droit électoral. Elle confirme la limitation (jusqu'alors purement coutumière) du corps des sept princes électeurs. Elle rend indivisible le droit attaché à chaque principauté. Elle organise un véritable scrutin en lieu et temps fixés. Elle met un terme aux arguties fondées sur la distinction compliquée des votes *in concordia* et *in discordia* en consacrant purement et simplement le principe de la majorité simple. Elle ne bouleverse rien, mais, en transformant une désignation à caractère informe en une véritable élection, elle supprime presque toutes les causes qui avaient, dans le passé, été à l'origine d'élections douteuses, contestées, susceptibles de justifier l'arbitrage pontifical.

Quant à cet arbitrage même, quant au droit d'examen, de reconnaissance et de confirmation, autour desquels tournait tout le débat, la Bulle impériale n'en souffle mot. Elle ne contredit, ni ne confirme, elle se tait. Silence hautement significatif de la volonté de l'Empire de se replier sur une position spécifiquement germanique, sans se soucier des prolongements de pouvoir que justifiait jusqu'alors la consécration romaine.

Mais le silence qu'observe la papauté en face de cette bulle prend également tout son sens. Il ne semble pas opportun à la papauté de relever qu'on passe par prétérition un droit, pour la défense duquel elle vient de lutter pendant trente ans. C'est donc que ce droit n'était pas pour elle l'essentiel du débat ; ce qui comptait, c'était le repli quasi définitif de l'Empire hors de l'imbroglio italien ; c'était aussi sa renonciation tacite à sa vocation ecclésiale. Un empire germanique, même s'il devait s'appeler désormais « Saint Empire romain germanique », n'était plus qu'un Etat comme les autres et ne méritait pas qu'on lui consacrât une théologie spéciale.

Il importait, au contraire, de réserver ses forces pour les conflits que laissait entrevoir l'idéologie toute nouvelle que les défenseurs de l'Empire avaient, au cours de la controverse, suggérée à ces Etats modernes sur lesquels l'Empire acceptait de s'aligner. Le silence de la papauté sera peu à peu imité par les théologiens qui ne s'engageront plus avec la même imperti-

nente alacrité dans l'apologétique périlleuse de l'unité de juridiction. On sent une vague qui reflue insensiblement, un complexe jusqu'alors indissociable qui se défait sans bruit. La doctrine prend ses distances à l'égard d'un monde politique en train de se transformer.

Ainsi se prépare une nouvelle vision du fait politique moins étroitement associé à la société ecclésiale, et une conception plus réaliste et plus profonde à la fois de l'origine, de la mission et des limites de l'autorité civile[5].

Georges DE LAGARDE

5. *Bibliographie.* — En langue française, le meilleur ouvrage et le plus complet est celui de Robert FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval,* Paris, 1950. Très suggestif aussi, le livre beaucoup plus sommaire que le même auteur a consacré à *L'idée d'empire en Occident du V^e^ au XIV^e^ siècle,* Paris, 1953.

En langue allemande : Heinrich MITTEIS, *Die Krise des deutschen Königswahlrechts,* Münich, 1950 ; STENGEL, *Avignon und Rhens,* Weimar, 1938 ; Werner GOEZ, *Translatio imperii,* Tübingen, 1958.

L'ÉGLISE ET LES ÉTATS AU XIXe SIÈCLE

Les rapports entre l'Eglise et les pouvoirs temporels ne peuvent se ramener, à cause de l'extrême diversité des situations historiques, à un rapport juridique ou dialectique unique. En ce qui concerne le XIXe siècle, il faut se souvenir particulièrement qu'à travers les événements contingents il s'agit d'un affrontement pénible entre l'Eglise et un ordre humain qui entend refuser toute transcendance ; les crises de ce temps, à la différence des crises antérieures, ne se situent pas à l'intérieur d'un univers chrétien, mais elles ne sont qu'un aspect dans le débat plus large où l'homme essaie de tenir tête à Dieu. Certes, cela s'applique aux sociétés construites à partir des idéaux révolutionnaires de 1789, mais sans se limiter à elles : certaines qui leur sont le plus opposées, l'Autriche ou l'Espagne, se réfèrent pourtant à un rationalisme hérité de l'*Aufklärung* ou sont au moins caractérisées par une profonde méconnaissance de l'essence spirituelle de l'Eglise. A travers les nuances apportées par le tempérament ou les désirs des hommes, ce sont des valeurs religieuses ou areligieuses qui s'opposent, et oublier cela pour ne retenir que l'aspect extérieur des événements ou ne voir qu'un conflit entre pouvoirs jaloux, serait un contre-sens, au moins pour un croyant. Et immédiatement une constatation est évidente : si ce sont deux mondes qui se heurtent, trouveront-ils une langue commune ? Là où le pouvoir s'engage au nom des nécessités politiques qui ne souffrent d'autre légitimation que leur simple existence,

l'Eglise répond religion ou morale au nom d'une révélation supérieure. Tel est le débat qui se déroule au long du cours sinueux de l'histoire et dont on ne peut dire qu'il soit clos en notre temps.

*
* *

L'Etat moderne entend s'affranchir de l'Eglise non seulement dans l'essence pratique de ses pouvoirs mais au plan du droit : se définissant comme une pure construction de l'homme il n'entend dépendre de personne autre que celui-ci. D'un côté, les Etats hostiles à la Révolution s'organisent à partir de leurs titres antérieurs de légitimité où la mention du Créateur n'est guère plus qu'une référence ; de l'autre, les mouvements libéraux matés mais résistants vont jusqu'au bout des principes et refusent toute légitimité qui n'ait pas été choisie par les hommes qu'elle prétend régir. La carte de l'Europe de 1815 consacre le principe de légitimité comme l'entend le premier groupe : le Pape retrouve ses Etats en vertu de ce titre, l'ensemble des puissances affirment la nécessité de la religion pour leurs sujets et c'est assez pour que l'Eglise se réorganise dans ce cadre après la tourmente révolutionnaire : elle condamne, elle aussi, le libéralisme ouvertement athée et destructeur de la paix retrouvée.

Mais si elle collabore à l'ordre établi ce n'est pas sans garanties ; pour amicaux que se veulent les pouvoirs, ils portent le risque d'étouffer l'Eglise. Aussi essaie-t-elle d'assurer son existence en se faisant reconnaître solennellement des droits. Alors qu'avant 1789 les concordats ont été très rares[1], il y en a vingt-quatre entre 1801 et 1862, à quoi il faut ajouter nombre de conventions moins solennelles. Il s'agit d'une politique systématique à laquelle s'est attaché le négociateur du Concordat avec Bonaparte, le cardinal Consalvi devenu secré-

1. A. MERCATI, *Raccolta di concordati su materiale ecclesiastiche tra la S. Sede e la autorità civili,* Rome, 1919, en compte sept depuis le « Concordat » de Worms en 1122. Cf. également R. NAZ, article « Concordat », dans *Dictionnaire de Droit Canonique,* t. III, Paris, 1942.

taire d'Etat sous Pie VII ; avec des modalités très différentes, si le Saint-Siège accepte assez facilement l'abandon des biens ecclésiastiques sécularisés, il obtient par contre une place privilégiée pour le catholicisme, reprend une plus grande liberté par rapport à l'Etat dans les nominations épiscopales, assure presque toujours l'existence des Ordres Religieux et le contrôle de l'enseignement[2]. De plus, et ce n'est pas la plus mince conséquence de cette restauration, l'Eglise libérée au moins partiellement d'ingérences abusives de l'Etat se trouve soumise au Souverain Pontife, prend mieux conscience de sa réalité spirituelle ; les concordats mettent fin aux Eglises nationales.

Il est certain que ce furent des bases solides qui permirent au catholicisme de se ressaisir. Mais en ce qui concerne notre sujet, il faut faire deux remarques. D'une part, bien que liée au système établi en 1815, l'Eglise n'a pas toujours réussi à y vivre sans heurts : il est significatif que, pour ne point perdre leur contrôle sur la société ecclésiastique, l'Autriche et l'Espagne, tout en affirmant leur foi, aient refusé des concordats[3] ; qu'en France, gallicans et libéraux se soient unis pour empêcher la signature d'un nouvel accord plus favorable à la papauté ; que, là où les concordats existent, les conflits ne soient pas totalement éliminés (à Naples et en France, par

2. Il y a évidemment de très grosses différences d'un traité à l'autre. Le Concordat de 1801 avec la France est celui où le Saint-Siège a fait les plus grandes concessions et celles-ci ont été encore élargies par les Articles Organiques que le gouvernement français y a joints de sa propre initiative et que ses successeurs ont maintenus malgré les protestations romaines. Cela s'explique par la piètre situation de la papauté en face de son interlocuteur, mais aussi parce que, pour elle, un accord qui mettait fin à l'entreprise révolutionnaire de déchristianisation était une victoire. En meilleure posture pour signer les accords postérieurs, tous conclus après 1815, et instruit par cette expérience, le Saint-Siège est alors plus exigeant, notamment à propos des Religieux, que le Concordat avec la France ignore.

3. Avec l'Espagne, il n'y eut jamais de conversation tant elle semblait inutile à cause de la politique du gouvernement qui continuait les meilleures traditions du joséphisme ; avec l'Autriche, les contacts échouèrent rapidement en 1817 par la volonté bien arrêtée de Metternich.

exemple) ou qu'à peine signés ils soient lettre morte, comme en Pologne, où le tsar russifie l'Eglise Uniate Ruthène et lui donne un évêque. Souvent l'Etat n'a accepté l'accord que pour des motifs politiques : la paix sociale, la satisfaction d'une minorité annexée[4]. Le système concordataire a donc des limites, mais, tel qu'il est, le Saint-Siège pense que c'est la meilleure solution, et il s'y tient : non seulement il condamnera les catholiques favorables à la séparation des deux pouvoirs mais il s'empresse de conclure de nouveaux accords et, s'il proteste contre les empiétements, il conseille en même temps le calme aux victimes[5].

Mais il est un autre aspect de la question : liée aux Etats constitués et hostile aux changements politiques, l'Eglise peut-elle ignorer les mouvements nationaux nourris de la défense de la foi : les Belges, les Irlandais, les Polonais, les chrétiens de l'empire ottoman ? Peut-elle abandonner les Etats d'Amérique latine à mesure qu'ils s'affranchissent de la tutelle coloniale ? Dès 1823, Consalvi a entamé des négociations avec certains jeunes Etats d'Amérique ; Léon XII nouera des relations diplomatiques avec eux ; Pie VIII soutient les Arméniens en révolte (1830), malgré l'opposition de Metternich.

Les révolutions de 1830 apportent la preuve que l'édifice reconstruit sur la légitimité est fragile. Pie VIII alors régnant n'aura guère le temps de s'occuper des événements de France car il meurt le 30 novembre ; mais c'est assez pour orienter l'Eglise : il blâme les évêques légitimistes prêts à abandonner leurs fidèles, exhorte le clergé à pacifier les esprits et lui conseille de prêter le serment concordataire au nouveau souverain dont il reconnaît le gouvernement et qu'il continue d'appeler « Sa Majesté sacrée et très-chrétienne ». De ce précédent, son successeur Grégoire XVI tire les conclusions dans la bulle

4. Cas de la Russie pour la Pologne, de la Prusse pour ses Provinces Rhénanes.

5. C'est le cas, par exemple, pour la France notamment lors des Ordonnances de 1828 contre les jésuites. Il n'existe guère qu'un exemple où le Saint-Siège a engagé la lutte contre un Etat violateur d'un concordat, en Prusse en 1837.

Sollicitudo Ecclesiarum (7 août 1831) : en cas de changement illégal de gouvernement, le Saint-Siège, tout en se refusant à admettre la légitimité du nouveau pouvoir, ne peut s'empêcher de le reconnaître *de facto* et d'entretenir des « rapports d'affaire avec lui ». Cependant Grégoire XVI, peu porté par tempérament ni par formation à comprendre l'agitation du siècle, n'applique ce principe qu'avec prudence : il n'approuve pas les catholiques belges de s'être unis aux libéraux pour se libérer du roi de Hollande (qui était pourtant leur persécuteur) ; parce que la constitution belge refuse la religion d'Etat et affirme le principe de la séparation des deux pouvoirs, il fait attendre le souverain dix ans avant de nouer des relations diplomatiques et le premier nonce fut rappelé au bout de quatre ans (1845). Au désespoir d'O'Connell, il ne fait rien en faveur de l'Irlande ; il invite les Polonais à se soumettre au tsar (bref *Superiori Anno* du 9 juin 1832) et il attendra le 22 novembre 1839 pour protester contre la persécution infligée par les Russes aux Uniates[6] ; il ne reconnaît qu'avec mauvaise grâce le régime libéral qui s'installe au Portugal en 1834 ; tout en n'osant pas soutenir ouvertement Don Carlos en Espagne, il est fort réservé à l'égard de Marie-Christine et maintient cette attitude même après qu'elle eût pris le pouvoir, en refusant de conclure avec elle un concordat qui eût semblé reconnaître la légitimité du nouveau gouvernement.

Ces réticences, à quoi s'ajoute l'encyclique *Mirari Vos* du 15 juillet 1834 qui condamne Lamennais, ne s'expliquent pas seulement par le conservatisme du pape et de la curie : il doit lutter dans ses Etats contre des mouvements analogues, il constate qu'en Suisse et au Portugal les gouvernements libéraux s'attaquent à l'Eglise dont ils veulent s'affranchir totalement ; obligé de revendiquer les droits de l'Eglise bafoués en Prusse ou en Autriche, il voudrait le faire sans paraître s'allier aux révolutionnaires. Les révolutions menacent le pouvoir temporel du pape sur ses Etats et l'équilibre concordataire autant

6. Il est vrai qu'on était très mal renseigné en Europe sur ce qui se passait en Russie.

qu'elles troublent l'ordre de justice instauré par le principe de *légitimité*.

Malgré cela l'Eglise ne semble pas définitivement compromise avec les puissances conservatrices : à son avènement, Pie IX semble décidé à franchir le pas qui l'amènera dans l'autre camp ; en France, la révolution de 1848, à la différence de celle de 1830, n'est aucunement anti-religieuse. La crise née du pouvoir temporel du Pape sur les Etats de l'Eglise allait précipiter les événements.

Il peut sembler étrange, un siècle plus tard, que cette question ait tenu une place considérable dans la vie de l'Eglise, mais pour les Papes elle ne se réduit pas à la simple défense d'une autorité politique : il s'agit, croient-ils, d'une exigence fondamentale qui conditionne leur liberté d'action pour gouverner toute l'Eglise car tous les précédents, et le dernier ne remonte qu'à Pie VII, prouvent qu'un Pape vivant en territoire d'autrui est dépouillé de cette liberté ; mais il s'agit tout autant d'un impératif moral et religieux selon lequel le droit acquis justement ne peut être violé sans injustice et sans qu'il soit attenté à l'ordre établi par la Providence : céder serait une faute envers l'Eglise et envers Dieu.

Mais le Pape ne peut empêcher que ses sujets se révoltent : à contre-cœur, Grégoire a dû accepter de voir l'ordre rétabli par les soldats autrichiens par deux fois en 1831 et les Français intervenir à leur tour malgré l'opposition de l'Europe afin d'empêcher l'influence autrichienne d'être prépondérante en Italie (1831 et 1832 à 1838). Dès lors le nationalisme italien se détourne de plus en plus de la papauté, tandis que l'Europe se résigne à l'unification de la péninsule. Quand en 1848 la révolution menace Rome, Pie IX hésite à s'appuyer contre elle sur le Piémont ou sur l'Autriche ; ses hésitations déçoivent et la révolution se fait contre lui ; de Gaëte où le Pape s'est réfugié, le secrétaire d'Etat Antonnelli demande secours à tous les Etats catholiques et Pie IX ne revient à Rome et n'y demeure que grâce à leurs soldats. Le drame italien est à son tournant : le Piémont rallie autour de lui les différents mouvements unitaires : pour s'allier la gauche radicale, Cavour se

laisse aller à une politique de laïcisation qui annule en pratique les concordats de 1828 et de 1841. A mesure que le Pape proteste et se rapproche de l'Autriche, qui signe en 1855 un concordat très avantageux pour l'Eglise, les Italiens se détournent de lui. Il est inutile de rappeler le détail des événements de 1859-1860 : avec la complicité tacite de Napoléon III, le Piémont s'enrichit de la plus grande partie du territoire pontifical, solution de force que Cavour aurait voulu éviter en engageant une négociation officieuse (décembre 1860 à mars 1861) avec le soutien diplomatique de la France : en échange de la cession volontaire de Rome, Cavour proposait au Pape « l'Eglise libre dans l'Etat libre » ; dans sa pensée il s'agit sans doute d'une véritable liberté religieuse inspirée des exemples anglo-saxons, mais, outre que la politique récente du gouvernement piémontais pouvait permettre des doutes sur sa manière de concevoir la liberté de l'Eglise, il était impossible à Pie IX, qui avait vigoureusement repris la politique concordataire, d'agir exactement à l'opposé envers un Etat dans lequel il devrait résider. Le Pape refusa toute conciliation[7].

Aucune solution n'apparaissant entre des thèses inconciliables, le pouvoir temporel survécut à Rome sous la protection française ; dès que celle-ci prit fin lors de la guerre de 1870, ce qui était attendu depuis dix ans, et à quoi de nombreux catholiques italiens se résignaient, se produisit : le 29 août, le gouvernement italien annonçait son intention d'occuper Rome où ses soldats entrèrent le 20 septembre après que le Pape eût capitulé.

Devenu depuis 1848 le Pape de la résistance au libéralisme, Pie IX se rapprocha des Etats conservateurs et conclut avec eux de nombreux concordats : l'Espagne et l'Autriche, si longtemps réticentes, lui accordent en 1851 et 1855 plus

7. Il s'exprima surtout dans l'allocution consistoriale du 20 juin 1859 et dans l'encyclique *Nullis Certe* (19 janvier 1860) qui est une réponse à la brochure *L'Eglise et le Congrès* inspirée par Napoléon III: le Pape refuse inconditionnellement de céder la moindre parcelle de territoire et de pouvoir et laisse entendre que l'excommunication frappera ceux qui soutiennent le contraire.

qu'aucun Pape n'avait pu obtenir ailleurs et vont jusqu'à mettre leur police au service des tribunaux ecclésiastiques[8]. Mais surtout il reste au Pape une arme puissante : le prestige du Souverain Pontificat croît depuis un demi-siècle et son autorité sur l'Eglise est grande ; menacé dans l'ordre temporel, il entend manifester combien est puissante et inébranlable son autorité spirituelle et morale. Dans le *Syllabus* et *Quanta Cura* (1864), mais aussi par d'autres documents très nombreux, Pie IX affirme cette autorité à la face du siècle. Il n'ajoute rien à ce qui a été dit déjà, mais il parle plus sec et plus ferme : il refuse la séparation entre les deux pouvoirs civil et religieux, il réclame avec vigueur une place de choix pour la vérité représentée par l'Eglise, il presse de lutter contre l'erreur, il rappelle à l'Etat qu'il n'est rien en dehors de l'ordre divin qui seul le fonde et que son existence dépend de sa fidélité à cet ordre ; il proteste, il condamne. Avec lui, l'Eglise apparaît définitivement sous son nouveau visage : puisqu'elle est dépouillée de ses atours humains, il lui reste de refuser le monde qui l'attaque, de se distinguer de lui au moins.

On ne peut être insensible à une attitude si noble. On peut se demander par contre si ses résultats immédiats ont été bénéfiques : le monde, déjà indisposé par l'intransigeance à propos de la Question Romaine, s'inquiète ou s'irrite devant une si grande autorité qui veut le contraindre à l'humilité. Depuis l'intervention française en Italie en 1859 les relations, bonnes jusque là, s'altèrent et l'empereur, qui veut satisfaire l'opposition anticléricale dont la puissance s'accroît, se laisse aller à une politique de vexations et de tracasseries qui ne s'achève qu'en 1867[9]. La Belgique depuis 1857, le Portugal depuis

8. Ces deux accords ne reconnaissent en matière matrimoniale que la compétence des tribunaux ecclésiastiques et établissent le contrôle de l'Eglise sur l'enseignement. En Espagne le catholicisme est proclamé religion d'Etat et tout autre culte est interdit.

9. En ce qui concerne les rapports avec le Saint-Siège, par exemple, l'Etat se donne le droit d'interdire la publication de ses documents s'ils ne respectent pas les « franchises et maximes de l'Eglise Gallicane ».

1862 se donnent une législation plus laïque. A partir de 1868, le concordat espagnol est pratiquement enterré et cette même année François-Joseph, par des décisions unilatérales, commence à vider celui conclu avec l'Autriche de ce qu'il avait de plus avantageux pour l'Eglise. Le Concile du Vatican, qui est le couronnement du Pontificat et qui consacre la nature divine de l'Eglise et l'infaillibilité doctrinale de son chef, provoque de violentes réactions : une seule puissance, l'Equateur, répond favorablement à l'appel au secours contre les troupes italiennes ; l'Autriche dénonce le Concordat dès qu'est promulgué le dogme de l'infaillibilité ; Bismarck, soucieux de préserver l'unité de l'Allemagne qui vient de naître, va commencer à partir de 1872 sa lutte contre les catholiques dociles à leur souverain étranger qui prétend dire la loi morale à l'univers. Depuis 1862, aucun nouveau concordat n'est signé ; le tsar, bien que Pie IX ait blâmé le clergé polonais qui avait participé au soulèvement de 1863, reprend la persécution et essaye de créer une Eglise schismatique chez les Uniates (1864-1865) et, quand le Pape interdit de la reconnaître, il rompt les relations diplomatiques. En Europe, il n'est pas d'Etat qui ne soit en froid avec le Saint-Siège et, en Amérique, seul le Pérou ne sera pas atteint par la laïcisation. Ce n'est que dans les dernières années du Pontificat que l'apaisement commence : le *Kulturkampf* s'apaise en Allemagne à partir de 1875, la laïcisation en 1876 en Espagne.

Tandis que les puissances affichent leur hostilité ou leur indifférence, l'Italie a essayé de résoudre toute seule, puisque Pie IX se bloque sur ses positions, le problème romain. Le 13 mai 1871, le Parlement vote la Loi des Garanties : si elle ne reconnaît aucun pouvoir territorial au Pape, elle lui assure la garantie de la qualité de souverain, le libre exercice de son autorité spirituelle, l'inviolabilité de sa personne, la propriété d'un certain nombre de bâtiments, elle renonce à toute immixtion de l'Etat italien dans le gouvernement de l'Eglise, proclame la pleine liberté de tenir des conclaves et des conciles, promet une rente de 3.225.000 lires. Or Pie IX n'était pas décidé à une résistance systématique : il poursuivait une cor-

respondance cordiale avec Victor-Emmanuel et aurait même été prêt à recevoir un envoyé de lui ; il n'envisageait pas la restitution des anciens Etats, mais « seulement un petit coin de terre » pour assurer sa liberté. Mais il surmonta ses hésitations et, par l'encyclique *Ubi Nos* du 15 mai, il refusa la loi : n'étant qu'une loi italienne elle pouvait être abrogée sans que le Saint-Siège soit d'accord et elle supposait une reconnaissance indirecte de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La lettre est dure et refuse tout compromis ; les « spoliateurs » sont excommuniés. Mais est-ce bien l'ultime pensée de Pie IX ? Aucune personnalité n'est excommuniée nominativement, ce qui autorise à reprendre éventuellement le dialogue et, en attendant, à maintenir un aumônier à la Cour d'Italie ; aucun appel aux autres Etats. Et le cardinal Ferratta note cette confidence dans ses *Mémoires* : « Mon système et ma politique ont fait leur temps mais je suis trop vieux pour changer d'orientation ; ce sera l'œuvre de mon successeur ». Ce n'est que dans les années suivantes que le vieux Pape se durcira sous la pression de son entourage. En attendant, l'Eglise et l'Italie s'ignorent et la consigne est donnée aux catholiques de se tenir totalement à l'écart de la vie politique, de ne pas même voter.

Si la grandeur se mesure au succès, il est évident que celle de Pie IX est modeste : rarement un pontificat a connu un tel échec dans ses rapports avec les Etats. Mais la grandeur de Pie IX est ailleurs : il est le Pape de l'Absolu.

*
* *

Léon XIII, qui lui succède, ne diffère guère de Pie IX dans ses manières de voir : il redira ce qu'a enseigné son prédécesseur. Mais il y ajoute deux choses : par tempérament il recherche le dialogue, par conviction il croit qu'il ne suffit pas d'annoncer le salut mais qu'il le faut faire en sachant se faire entendre. Il est vain d'opposer ces deux pontificats qui, malgré les apparences, s'unissent sur l'essentiel et ce n'est pas diminuer Léon XIII que d'avancer qu'il doit beaucoup dans ses succès aux bases posées par Pie IX ; mais pour

lui ces bases ne doivent pas faire écran entre l'Eglise et le monde : si Pie IX parle parce Dieu l'exige, Léon XIII le fait parce que les hommes en ont besoin.

La première décade de son Pontificat tente de liquider les conflits entre le Saint-Siège et l'Eglise. Il y a d'abord le *Kulturkampf,* qui s'essouffle depuis trois ans. Il est certain que les premiers pas vers la liquidation viennent de Bismarck par les bons offices du nonce à Munich (été 1878) et, de même qu'il avait engagé la lutte pour des raisons politiques, il veut la clore pour des raisons semblables[10]. Il voudrait cependant élargir les pouvoirs de l'Etat et revenir à la situation antérieure au Concordat. L'accord du 28 mars 1880 annonce la prompte abrogation de la législation d'exception en échange de l'abandon au gouvernement par le Pape des nominations ecclésiastiques, dont l'autorité hiérarchique serait seulement informée avant qu'elles soient rendues publiques. A la différence de Pie IX, qui agissait par des actes publics, Léon XIII a préféré la discussion secrète, qui irrite moins l'interlocuteur. Mais Bismarck « finasse » : la loi du 14 juillet 1880 ne correspond pas à ses promesses. Le Pape refusant en représailles les obligations qui découlent de l'accord de mars, les vexations et les sévices reprennent. Mais Bismarck a trop besoin de la paix religieuse ; rapidement il laisse tomber dans l'oubli, tout en ne les abrogeant pas, les lois persécutrices : en 1883 la paix revient, après que Léon XIII ait accepté de donner des successeurs aux deux principaux adversaires du chancelier, les archevêque de Cologne et de Poznan[11] ; les rapports ne cessent de s'améliorer et le 29 avril 1887 Bismarck réitère la promesse de 1880, que cette fois il tient. Il a obtenu en échange la restitution des nominations ecclésiastiques et sur

10. En 1871, l'unité allemande, réalisée aux dépens de l'Autriche catholique, lui paraît menacée par le catholicisme qui reçoit ses mots d'ordre à Rome et qui réunit dans le *Zentrum* les anti-unitaires. En 1878, Bismarck a, par contre, besoin du *Zentrum* dans sa majorité parlementaire et il a rallié l'Autriche.

11. Au siège traditionnellement polonais de Poznan, c'est un allemand qui est nommé.

ce point l'entente se heurte à l'opposition du parti catholique, le *Zentrum,* plus intransigeant que le Pape. Un épisode est intéressant à relever : en réponse à la demande qui lui vient de Rome de voter les crédits militaires demandés par Bismarck, le *Zentrum* répond : « Il est absolument impossible pour le *Zentrum* d'obéir à des directives données pour des lois non ecclésiastiques... Ce serait un malheur pour lui et une source de désagréments bien graves pour le Saint-Siège si le *Zentrum* demandait des instructions du Saint-Père au sujet de lois qui ne concernent nullement les droits de notre sainte Eglise »[12]. La Secrétairerie d'Etat s'incline et cela retarde la loi pacificatrice qui n'est votée que le 27 mars 1887 et encore le *Zentrum* ne la vote qu'à contre-cœur et sur l'ordre exprès de Rome. La liquidation du *Kulturkampf* est très éclairante sur les méthodes de Léon XIII : il ne cède sur aucun principe, mais il revient aux concessions de fait dans la ligne de la politique concordataire, il évite la publicité, il sait exploiter l'événement. Elle montre en même temps l'apparition de problèmes nouveaux : là où les citoyens participent à la vie de l'Etat, il est bon que les catholiques participent, mais alors les conflits peuvent être reportés entre l'Eglise hiérarchique et les catholiques militants.

Il y a ensuite les difficultés avec la France, où les Républicains, parvenus au pouvoir en 1879 contre l'Eglise qui demeure en majorité royaliste, veulent se défendre du danger en libérant les Français de l'influence cléricale. Léon XIII est personnellement hostile au régime républicain, mais il est décidé à de larges concessions parce que la France est la seule des grandes puissances sur qui il croit pouvoir s'appuyer[13].

Dès l'été 1879 il cherche à convaincre les légitimistes de cesser leur combat qui lui semble perdu d'avance ; peut-être

12. Lettre du baron de Franckenstein, président du groupe parlementaire du *Zentrum* au Reichstag, au nonce à Munich. Le conseil romain avait été sollicité par Bismarck qui, en échange, promettait d'exécuter sa promesse à propos des lois persécutrices.

13. L'Italie est hostile, l'Angleterre indifférente, l'Allemagne frondeuse, l'Autriche sur la réserve.

a-t-il essayé de s'entendre avec Gambetta en 1880. Dans les longs débats préparatoires à la loi scolaire de 1880, il s'abstient de toute déclaration publique malgré les sollicitations : comme en Allemagne, il met davantage d'espoir dans les négociations diplomatiques qui sont ici plus faciles du fait du Concordat. Il y persévère même quand la situation semble compromise : les décrets du 30 mars 1880 publiés[14], il aurait sans doute obtenu qu'ils ne soient pas appliqués si des catholiques intransigeants ne l'avaient fait échouer[15]. La loi du 23 mars 1882 laïcisant l'enseignement primaire le laisse perplexe : c'est une matière grave, il craint que des conseils de modération ne soient pas suivis par tout l'épiscopat, il redoute le mauvais exemple en d'autres Etats. Mais la conciliation l'emporte : il accepte de ne pas protester publiquement comme il l'avait décidé[16], interdit aux évêques de résister à la loi par des moyens illégaux, envoie un bref de félicitation (14 août 1882) à l'archevêque de Paris qui, tout en condamnant la loi, refuse d'employer la violence contre elle ; quand certains évêques voient leurs traitements supprimés parce qu'ils ont condamné des manuels en usage dans l'enseignement public, il écrit au Président de la République une lettre nuancée et pacifiante. Ce n'est que le 8 février, par l'encyclique *Nobilissima Gallorum,* qu'il livre publiquement son jugement : la lettre condamne les attaques contre l'Eglise mais en s'abstenant de nommer des adversaires précis ; d'autre part elle demande aux évêques de n'y répondre que par des moyens légaux, aux fidèles de n'obéir qu'aux évêques, à tous de ne pas agir en

14. Ce sont eux qui interdisent l'enseignement aux congrégations non autorisées, c'est-à-dire surtout aux jésuites ; la distinction entre congrégations autorisées et non-autorisées a été établie par les Articles Organiques.

15. Le 30 août la négociation est dévoilée par un journal légitimiste ; le président du Conseil qui l'avait menée seul est sommé par le Conseil des Ministres de faire marche arrière.

16. A la suite de démarches d'émissaires du gouvernement, parmi lesquels il y a Mgr Lavigerie.

sorte que le Concordat soit rompu. Cette rupture était en effet ce que le Pape redoutait par-dessus tout.[17].

Enfin il est un troisième conflit dont il hérite en accédant au trône pontifical : celui avec l'Italie, où la situation s'est encore détériorée par la reprise d'une législation laïcisante après 1870. Beaucoup de catholiques pensent qu'une solution est possible. A la Noël 1886, l'évêque de Crémone le souhaite dans ses vœux au Pape qui lui répond aimablement et rend publics les deux documents. Le 28 février 1887, dans une allocution aux cardinaux, Léon XIII s'abstient des reproches traditionnels et se borne à demander qu'il soit fait droit aux « justes revendications » du Saint-Siège, qu'il ne précise pas autrement ; le 22 mars suivant, dans l'allocution *Episcoporum Ordinem,* où pour la première fois un document mentionne l'Etat *italien,* il est plus explicite : « Qu'il soit mis fin au conflit funeste à condition toutefois que soient respectées et la justice et la dignité du Siège apostolique... Il importe donc que l'on s'accorde à rétablir un état de choses où le Souverain Pontife ne soit soumis à la puissance de qui que ce soit et où il puisse jouir de la pleine et véritable liberté à laquelle il a droit ». A ces avances discrètes, il est difficile de savoir pourquoi le gouvernement italien n'a pas voulu répondre[18]. A la différence de l'Allemagne, où il a pu rétablir la paix, ou de la France, où il pense avoir limité les dégâts, Léon XIII ne fait pas avancer d'un pas une solution à Rome ; sa lettre du 26 juillet[19] reprend la thèse pontificale telle qu'elle est exprimée depuis 1871 et en même temps le cardinal Rampolla envoie à tous les Etats

17. Ses angoisses étaient exagérées ; les dirigeants gouvernementaux ne voulaient pas la fin du concordat qui leur permettait de contrôler l'Eglise.

18. Le député Bovio ayant interpelé le gouvernement sur cette question, le garde des sceaux Zanardelli répond que le gouvernement italien n'a pas à se préoccuper de ce qui se dit au Vatican, qu'il n'y a aucune réconciliation à attendre puisqu'il n'y a conflit avec personne et qu'il n'est pas question d'aliéner la moindre parcelle du territoire national (10 juin 1887) ; ce fut la seule « réponse ».

19. Elle est datée du 15 juin, mais elle est probablement postérieure à cette date.

accrédités au Vatican une note destinée à « expliquer » l'allocution du 23 mai. Le triomphe des anticléricaux aux élections de Rome achève de tuer les espoirs ; le P. Tosti, auteur d'un livre favorable à un accord, est désavoué. Quelques années plus tard, en 1895, la consigne de s'abstenir de toute participation à la vie politique donnée aux catholiques en 1871 devient une interdiction formelle[20].

Léon XIII ne se borne pas à liquider les difficultés pendantes ; il est un aspect plus positif de son action qui se situe essentiellement dans les années postérieures aux conflits : il entend amener l'Eglise et le monde au dialogue. Il a agi d'abord en docteur, revenant dans de nombreux documents solennels et de plus nombreuses lettres encore sur les questions du rapport du spirituel et du temporel, où il a établi avec netteté la doctrine de l'Eglise. A la différence de Pie IX, il ne se borne pas à exposer la nature et les droits de l'Eglise, à dénoncer l'adversaire qui les refuse ; il maintient cet aspect de la doctrine mais il le complète en définissant la nature, l'origine et les droits de la puissance civile, sa « perfection » dans son ordre et son indépendance par rapport au pouvoir spirituel. Comme ses prédécesseurs il refuse d'envisager une séparation entre eux, il dénie le pouvoir à quiconque (y compris donc l'Etat) de faire le droit sans référence supérieure ou de mettre l'erreur sur le même pied que la vérité ; lui aussi il insiste sur la toute-puissance spirituelle de l'Eglise. Par cet enseignement où le temporel est réhabilité, où les jugements sur le monde reposent sur des informations plus exactes, où le plan théologique est mieux situé par rapport à l'histoire ou au droit, les pouvoirs civils et les intellectuels heureusement surpris sont inclinés à l'attention plus qu'au refus, à la sympathie plus qu'au mépris[21].

---

20. Il est incontestable que par tempérament Léon XIII gardait une certaine nostalgie de la souveraineté.

21. Cf. plus particulièrement les encycliques *Diuturnum Illud* (1881), *Humanum Genus* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Rerum Novarum* (1891), *Graves de Communi* (1901).

Mais cette doctrine a des prolongements pratiques : sans le ratifier, il faut accepter l'état présent des choses pour les rectifier insensiblement vers leur fin dernière. Il faut accepter par conséquent les Etats tels qu'ils sont et, dans ceux où les citoyens ont un rôle, c'est aux citoyens catholiques qu'il appartient d'agir politiquement en tant que tels pour défendre les droits de l'Eglise et ceux de l'homme racheté. D'où les invitations à se grouper dans des partis catholiques dont le programme s'inspire de l'enseignement du Pape, à ne pas demeurer passifs mais à travailler dans le sens d'une action « catholique » en ce monde ; d'où l'attention du Pape aux problèmes du monde, intellectuels et sociaux. C'est en France surtout que Léon XIII a essayé d'appliquer ces principes. La République s'y raffermit et tempère son anticléricalisme, le prétendant est mort ; aussi, dociles aux suggestions du Pape, des voix catholiques s'élèvent plus nombreuses pour préconiser l'acceptation du régime, la collaboration à son fonctionnement pour en corriger le mal. Le Pape, sollicité de prendre parti, est attentif au débat ; mais, craignant de ne pas être suivi, il n'entend pas le faire avant d'être assuré du contraire, il préfère que ce soit une voix française autorisée qui annonce le ralliement. On sait que ce fut le Cardinal Lavigerie par son toast d'Alger le 12 novembre 1890[22] ; mais, comme le Cardinal a mis en avant le Pape, dans l'émoi que son toast provoque, nombreux sont ceux qui demandent à Léon XIII de préciser sa pensée. La réponse vient avec l'encyclique *Au Milieu des Sollicitudes* (16 février 1892) : elle laisse de côté la question de la légitimité de la République pour ne considérer que la légalité du pouvoir existant *de facto ;* elle ne demande pas aux catholiques de devenir républicains mais seulement d'accepter l'état de fait et elle les exhorte à l'accepter ; elle n'autorise que l'emploi de « moyens honnêtes et légaux » pour réviser la législation anti-religieuse. Mais d'autres documents moins solen-

22. Le cardinal, après avoir rencontré le président du conseil et plusieurs ministres, avait été longuement reçu par Léon XIII un mois auparavant.

nels[23] vont plus loin : les catholiques doivent se grouper dans le cadre du régime en un parti politique puissant.

On pourrait suivre ailleurs des consignes semblables, particulièrement en Belgique et en Espagne ; on peut en rapprocher la reprise des relations diplomatiques avec le tsar. Mais plus significative est l'attitude envers les pays anglo-saxons où les catholiques commencent à être nombreux. En Grande-Bretagne la question d'Irlande cesse d'être religieuse depuis le désétablissement de l'Eglise d'Angleterre (1869) et Léon XIII, comme Pie IX, modère le clergé et l'oblige à cesser toute action politique (1888) ; ceci facilitera le rapprochement avec le gouvernement britannique. Aux Etats-Unis la Papauté semble admettre ce qu'elle interdit en Europe : en 1874 déjà, Pie IX avait fait l'éloge de la «liberté illimitée» dont jouit l'Eglise sous ce régime de séparation cordiale avec l'Etat et, depuis 1894, il y a un délégué apostolique à Washington, qui est en fait un véritable nonce.

Par rapport au Pontificat précédent on serait donc tenté de dresser un bilan de victoire : il faut nuancer. La laïcisation de la législation civile a gagné tous les pays du monde, l'entente avec l'Eglise est rejetée au Chili, en Australie, en Nouvelle-Zélande qui adoptent un régime de séparation ; le Mexique proclame sa neutralité en matière religieuse, les concordats sont moins nombreux ; aucun Etat ne soutient réellement l'opposition à la Loi des Garanties et aucun n'a proposé son internationalisation ; la très fidèle Autriche a accepté de s'allier à l'Italie et de la défendre contre une agression ; quand est créée la Cour de la Haye, le veto italien suffit à empêcher d'y inviter le Saint-Siège. Si son prestige spirituel est grand, la Papauté n'agit plus guère dans le déroulement des choses de ce monde, qui tend à détacher un peu partout l'Etat de l'Eglise et les peuples des mœurs chrétiennes garanties par la loi.

---

23. Lettre aux cardinaux du 3 mai 1892, lettre au cardinal Lecot du 3 août 1893, à Mgr Fava du 22 juin 1892.

A la fin du Pontificat les ombres l'emportent davantage encore : la persécution reprend en Italie et en Espagne d'où, en 1901, le nonce est sur le point d'être rappelé ; mais c'est en France, où le ralliement a échoué, que la situation est la plus grave[24]. Entraîné par sa majorité anticléricale, le gouvernement prépare, tout seul, sans consulter le Saint-Siège et malgré le Concordat, la réglementation des Ordres Religieux ; plusieurs fois le Pape proteste contre cet abus de pouvoir ; une fois les débats engagés il se refuse à discuter d'un projet à la préparation duquel il n'a pas participé et se borne à souhaiter que les évêques français puissent s'en satisfaire[25]. Avant de mourir il verra éclater la querelle du *Nobis Nominavit* et la loi sur les Religieux appliquée iniquement par Combes[26].

*
* *

De Pie X, il reste, en ce qui nous préoccupe, qu'il fut le Pape de la rupture avec la France ; on a dit que c'était par sympathie pour l'Autriche, ce qui est difficilement conciliable avec son premier acte pontifical[27] ; il n'est pas davantage exact

---

24. Le ralliement a échoué surtout à cause de l'affaire Dreyfus et des attaques contre le régime qui en découlent, où trop de catholiques notoires se compromettent ; à cela s'ajoute que les catholiques, au lieu de suivre le Pape, se sont divisés. Le ralliement a donc échoué parce que Léon XIII n'a pas été entendu.

25. Lettre au cardinal-archevêque de Paris, 5 janvier 1901. Waldeck-Rousseau, dont l'honnêteté est réelle, ayant promis de traiter les Religieux avec le « libéralisme le plus bienveillant », il se peut que Rome lui fasse confiance.

26. La bulle de nomination d'un évêque comportait sous l'Ancien Régime la formule *nobis nominavit* : c'est reconnaître que le gouvernement se borne à présenter son candidat au Pape qui le nomme ; le *nobis* revient après 1802, et à quelques reprises depuis cette date des gouvernements ont demandé sa suppression, mais depuis 1872 il est courant. En 1901, le Conseil d'Etat en demande le retrait avec menace de refus d'accepter les bulles à l'avenir si le mot *nobis* s'y trouve.

27. Il supprime le droit d'exclusive accordé aux souverains catholiques contre un élu du conclave et dont l'Autriche vient d'user pour écarter Rampolla.

que ce soit par outrance de tempérament, car tous les témoins s'accordent à voir en lui un homme apte aux mesures de paix[28]. Comme Pie IX, Pie X ne se comprend qu'en fonction de ses profondes convictions religieuses : il n'a pas voulu être le chef de l'Eglise, mais, l'étant devenu, il ne lui est pas permis sans pécher de la laisser attaquer et bafouer. Son ignorance des problèmes, l'antipathie du Secrétaire d'Etat pour la France s'y ajoutent, mais à eux seuls n'expliquent pas.

Avec la France il fait preuve d'une certaine souplesse : non seulement il cède rapidement sur le *Nobis nominavit*, mais, après avoir comme Léon XIII refusé les candidats proposés, constatant que de trop nombreuses vacances sont une gêne pour la foi, il accepte la moitié des candidats avancés (6 avril 1904). A peine réglée, cette difficulté est suivie d'autres : *L'Humanité* ayant rendu publique la protestation envoyée par Merry del Val à tous les Etats accrédités auprès du Saint-Siège à la suite de la visite de Loubet à Rome, le parlement y voit une insulte et rappelle l'ambassadeur (21 mai). La rupture des relations diplomatiques suivra bientôt (29 juillet) : se basant sur le Concordat, le gouvernement refuse aux évêques de Laval et de Dijon le droit de se rendre à Rome où ils sont convoqués sous peine de censure, pour s'expliquer sur divers griefs formulés à leur égard ; en réalité, et c'est la thèse que Merry del Val expose le 26 juillet, ce droit, totalement ignoré du texte concordataire, ne se trouve que dans les Articles Organiques et encore il est tombé en désuétude depuis plusieurs années. Rome maintenant sa thèse, la France rompt les relations.

En rompant les relations diplomatiques parce que le Saint-Siège avait violé le Concordat, le gouvernement n'a pas pour autant l'intention de défendre celui-ci : c'est une hantise qui pèse sur la Curie depuis 1879 que les Républicains, confor-

28. Cf. par exemple les dépêches de C. Barrère, alors ambassadeur à Rome (Quirinal), des 9 septembre et 9 novembre 1905, 28 février 1906. Pie X en donne presque immédiatement un témoignage en renonçant au *nobis* dans les nominations épiscopales (22 décembre 1903).

mément à leur programme politique, remplacent le Concordat par la séparation ; c'est le but vers lequel tend la majorité au pouvoir, puisqu'elle a nommé le 11 juin 1903 une commission parlementaire pour préparer un projet de loi sur la séparation ; tout comme ses prédécesseurs, Pie X est hostile à un tel régime juridique et il ne se doutera pas que le projet rapporté par Briand et en grande partie œuvre du directeur des Cultes, Louis Méjan, essaie de convenir aux catholiques[29]. La loi votée le 9 décembre 1905 semble acceptable aux cardinaux français si le Pape l'autorise et si les règlements d'application ne la dénaturent pas (28 décembre). Ce serait donc au Pape de trancher, non le droit, sur lequel il n'existe pas de discussion (la séparation est un mal), mais le fait (pratiquement il faut assurer l'existence de l'Eglise). Or, à Rome, la loi semble dangereuse : son article 4 confie à des sociétés, les « associations cultuelles », constituées conformément à la loi de 1901, l'administration des biens d'Eglise ; qu'un gouvernement décide en cette matière sans consulter le Saint-Siège, que le temporel de l'Eglise ne soit garanti que par une loi civile susceptible de transformations ou même d'abrogation, qu'aucune référence ne sanctionne les pouvoirs de la hiérarchie, tout semble annoncer une nouvelle Constitution Civile où des laïcs sans mandat ni contrôle auraient en mains la propriété ecclésiastique. Le 11 février 1906, le Pape publie l'encyclique *Vehementer Nos* : c'est une condamnation de principe de la loi, qui atteint non seulement la notion juridique de séparation mais les cultuelles ; cependant elle laisse à l'épiscopat le soin de décider si, à cette loi mauvaise, le moindre mal ne serait pas d'obéir faute de mieux ; sur la décision pratique à prendre le Pape renvoie la balle aux évêques convoqués en réunion plénière dans ce but. C'est si vrai que Merry del Val, adversaire farouche de la loi qu'il craint de voir imitée

29. L. Méjan, protestant sincère, a joué un rôle considérable et irénique dans la préparation des projets de lois religieuses. Ce rôle nous est mieux connu depuis la thèse de doctorat ès-lettres de sa fille, L.-V. MÉJAN, *La Séparation des Eglises et de l'Etat. L'œuvre de Louis Méjan,* Paris, 1959, ouvrage d'une importance capitale.

ailleurs, écrit le 27 février : « Il est évident que, si la majorité des évêques est décidée à subir la loi, en pratique il sera difficile que le Pape puisse leur demander d'agir contre leurs convictions »[30]. Mais le texte de l'encyclique est en retrait sur ce que pense le Pape : la lettre qu'il adresse aux évêques pour leur réunion indique qu'il faut refuser de se soumettre et plusieurs témoins attestent qu'il le leur a dit. Les évêques passent outre tout de même : tout en condamnant la loi à l'unanimité moins deux voix, ils choisissent par 48 contre 26[31] de s'y soumettre à la condition que l'organisation des cultuelles y reconnaisse un rôle prépondérant au curé (ils savent que le gouvernement l'accepterait).

Mais évidemment l'autorisation romaine est nécessaire ; tandis qu'à Rome on examine les textes, le climat s'alourdit en France à cause de l'agitation provoquée par l'inventaire des biens ecclésiastiques ; des pressions s'exercent au Vatican pour obtenir la condamnation. Après l'examen ultime de la Congrégation compétente les 12 et 14 juillet[32], le Pape condamne catégoriquement la loi et tout accommodement avec elle : les cultuelles « ne peuvent absolument pas être formées sans vio-

---

30. Lettre à Mgr Montagnini, auditeur à la nonciature, qui est encore à Paris malgré la rupture des relations diplomatiques.

31. Les chiffres varient selon les différentes sources ; ceux-ci sont donnés dans l'article de l'abbé Houtin, *Le Temps,* 25 août 1906.

32. Les délibérations en sont mal connues ; il est certain que la commission, qui devait normalement comprendre sept membres, a vu ce chiffre porté à neuf par le Pape : or les deux cardinaux désignés sont notoirement connus pour leur opposition à la loi. D'après le correspondant du *Matin* à Rome, Pie X aurait agi intentionnellement parce qu'il savait que la commission aurait émis un vœu favorable à la loi ; et c'est également l'avis du cardinal Mathieu. Il est impossible également de savoir quel a été le résultat de la délibération : d'après Mgr RENAUD, *Pie X et la Séparation. Témoignage inédit,* dans *Ecclesia,* mars 1954, qui se réfère au cardinal Gasparri (bien placé puisqu'il était rapporteur de la Commission) et à Benoît XV, il aurait été favorable à la loi. Même en ce cas, Pie X était libre d'agir autrement puisque le Pape ne reçoit que des consultations.

ler les droits sacrés qui tiennent à la vie même de l'Eglise » et les modifications proposées par les évêques sont nettement insuffisantes (encyclique *Gravissimi Officii Munere,* 10 août 1906). Le débat est donc clos et une nouvelle réunion épiscopale (4-7 septembre), qui tente d'obtenir du gouvernement des concessions compatibles avec ce qu'exige le Pape, échoue. Le 6 décembre 1907, Pie X interdira au clergé de se soumettre aux règles prescrites, faute de pouvoir appliquer la loi, par le gouvernement[33] ; le 17 août 1908, il rejette encore les mutuelles diocésaines qui géreraient des fonds destinés à assurer une retraite au clergé. La position du Pape est formelle sur deux points : le temporel ecclésiastique ne peut être ni régi par la seule loi civile, ni administré par d'autres que les évêques.

Si en 1906, l'évêque de Crémone est publiquement blâmé pour avoir manifesté ses sympathies pour un régime de séparation, l'action de Pie X dans les affaires italiennes est généralement par contre beaucoup moins intransigeante : le pouvoir temporel ne lui plaît guère et il ne s'agit plus ici de principes essentiels à la nature de l'Eglise. Il encourage les nombreux groupements de doctrine et d'action préoccupés d'agir dans la société civile ; dès 1903, il autorise tacitement les catholiques à voter et à être élus ; aux élections de 1913, il est recommandé, là où un catholique n'a aucune chance, de donner sa voix à un libéral qui promet de ne pas voter de lois hostiles à l'Eglise. En 1913, il laisse discuter à la VIII^e semaine sociale, un projet d'internationalisation de la Loi des Garanties. En Allemagne, il favorise le développement des syndicats chrétiens, bien que le *Zentrum* craigne leur concurrence, et il autorise les associations professionnelles inter-confessionnelles. Par contre, à l'égard de l'Espagne et du Portugal, l'intransigeance est presque aussi forte qu'envers la France.

---

33. Dans un souci de pacification, Briand avait fait voter une loi ramenant les offices religieux à une réunion publique : dans ce cas, il aurait fallu demander chaque fois une autorisation à l'autorité municipale.

A la mort de Pie X, en 1914, l'œuvre amorcée par Léon XIII semble bien compromise : en butte aux critiques des intellectuels à cause de la condamnation du Modernisme et des démocrates à cause de celle du Sillon, coupé de nombreux Etats, toujours isolé à Rome, le Saint-Siège n'entretient guère de relations cordiales qu'avec l'Autriche et pour cela il a dû accepter que le gouvernement y retrouve à peu près tous les droits abandonnés lors du Concordat ; la politique d'entente exprimée par la théorie concordataire est battue en brèche ; la laïcisation de l'Etat et de la société progresse. Mais pour Pie X cela n'est pas l'essentiel : il ne craint pas cet isolement salutaire de l'Eglise qu'il s'est appliqué, hors de la politique, à ramener à sa nature spirituelle et salutaire.

*
* *

Ainsi quand le monde antérieur à 1914 est sur le point de s'écrouler, la question posée un siècle plus tôt demeure entière : est-il possible à l'Etat moderne, animé par une philosophie moniste, de s'entendre avec une Eglise qui d'autorité s'affirme « l'autre monde » ? Pendant un siècle, le Saint-Siège, sans trop d'illusions, a essayé d'obtenir les moins mauvaises conditions par les Concordats, avec les Etats « légitimes » d'abord, avec tous les pouvoirs *de facto* ensuite. Empêtré dans la question romaine, trop souvent lié aux pouvoirs conservateurs, il s'est heurté, à mesure que le libéralisme politique triomphe, à des obstacles plus grands : en 1914, c'est le principe concordataire, et avec lui la place de l'Eglise dans le monde, qui semble condamné. Sous cet aspect le siècle offre un bilan négatif.

Mais tout ne se réduit pas là ; la papauté a appris à discuter avec les pouvoirs, elle connaît mieux les choses du monde, elle distingue mieux les plans où coexistent sans se détruire la foi et la nature. C'est la part qui revient à Pie VIII, et surtout à Léon XIII ; de plus, et c'est la part de Pie IX et de Pie X, l'Eglise se saisit maintenant dans ce qu'elle est spécifiquement, elle se situe mieux hors des constructions humaines. Evangéliser et garder la fidélité : elle a expérimenté successivement ces deux exigences constitutives de son être ;

mieux rassemblés autour de leurs pasteurs, ses fidèles la découvrent plus profondément et, engagés dans le siècle dont ils sont, ils découvrent aussi les valeurs de ce monde. Rien de durable ne semble avoir été construit, mais des bases sont posées.

Plus importante encore l'orientation qui se développe depuis la fin du XIX^e siècle à travers l'Action Catholique : puisque le monde n'est pas chrétien, il faut le convertir, agir religieusement sur les hommes et non seulement s'appuyer sur des institutions politiques amicales mais inefficaces : sans qu'on s'en rende bien compte, c'est ici une aube qui se lève.

Déclin de l'Eglise ou époque de transition ? La seconde explication semble plus adéquate.

F. ROULIER

L'ORIGINE DIVINE DU POUVOIR D'APRÈS LE LIVRE DE LA SAGESSE

Dans cet écrit de l'Ancien Testament qui, sur tant de points, prolonge d'une façon originale les doctrines anciennes, un passage aborde le problème de l'origine divine du pouvoir. Il se trouve au début de la deuxième section du livre, dite « sapientiale » (6, 1 et ss). Reprenant l'adresse initiale (1, 1) et s'inspirant du *Ps.* 2, 10, l'auteur se tourne de nouveau vers les princes de ce monde : il leur demande de lui prêter attention, de réfléchir, de se laisser instruire en se mettant à l'école de la Sagesse (6, 1.2.9.11). Il les appelle successivement : « *rois* », « juges des extrémités de la terre » (v. 1), « princes » (ou « souverains », v. 9). A travers ces mots et expressions, il vise une forme du pouvoir absolu, dont la royauté reste le type, mais sans exclure d'autres réalisations plus actuelles à l'époque où il écrit. Il suppose que leur autorité, leur « juridiction » s'étend très loin, « jusqu'aux extrémités de la terre » (v. 1) ; ils « dominent sur une multitude » de sujets, sur « des foules de nations » (v. 2). En un mot, ils font figure de maîtres du monde et l'horizon est universaliste.

A ces souverains l'auteur rappelle que l'autorité qu'ils détiennent est quelque chose de « reçu ». Ils ne peuvent en disposer en maîtres absolus. Car « le pouvoir leur a été donné de la part du Seigneur » (v. 3) ; ils ne sont que « les ministres de la royauté de Dieu » (v. 4). Dans cette perspective, ils sont tenus à se conformer à ces normes supérieures que sont le droit, la loi, la volonté du Dieu (v. 4). Bien plus, ils auront à ren-

dre compte de leur mandat, de leur gestion : le Seigneur « fera une enquête sur leurs œuvres et scrutera leurs intentions » (v. 4). S'ils se sont montrés infidèles, un jugement impitoyable les attend (v. 5). Car les petits sont excusables et susceptibles de miséricorde (v. 6) ; mais les « puissants », les « forts », qui asservissent au mal un pouvoir divin en abusant de leur puissance et de leur force, se condamnent d'eux-mêmes à subir une enquête sévère, menée avec une vigueur correspondante (vv. 6. 8.) Au jour du jugement — ou plutôt de leur jugement — ils ne pourront plus user de leur « grandeur » pour intimider « le Souverain Maître de l'univers », car celui-ci « ne recule devant personne » (v. 7). Mais si, à l'exemple de ceux qui « observent avec piété les volontés saintes » de Dieu, ils se laissent instruire au sujet de celles-ci, leur « apologie » les suivra (v. 10). Non seulement ils échapperont au châtiment des mauvais princes, mais ils s'engagent sur une route qui peut les conduire à l'immortalité et à une royauté éternelle (vv. 18-21).

Et c'est bien dans l'espoir de les gagner à la Sagesse, celle du Dieu révélé par la Bible et qu'il va célébrer dans la suite, que l'auteur leur adresse cette longue monition. Il veut les obliger à réfléchir sur leur condition et sur les responsabilités qui en découlent devant Dieu. Mais, ce faisant, il est amené à préciser l'idée d'une origine divine du pouvoir temporel. Nous revenons aux deux versets les plus importants (vv. 3-4), en les citant le plus littéralement possible.

3 (Sachez) qu'elle vous a été donnée de la part du Seigneur [la domination,
et la souveraineté de la part du Très-Haut,
lequel fera une enquête sur vos œuvres et scrutera vos in- [tentions,

4 Si, vous, les ministres de sa royauté,
vous n'avez ni jugé selon le droit,
ni observé la loi,
ni marché selon la volonté de Dieu.

On notera le relief que prend la forme verbale « Vous a été donnée », au début du v. 3 ; c'est le mot important. En employant le terme « Seigneur », l'auteur met les princes de

la terre non seulement en face du Dieu révélé, mais de celui qui seul mérite d'être appelé « Seigneur », « Maître ». L'expression parallèle « le Très-Haut », qui devait être plus familière à des lecteurs profanes, leur rappelle qu'il y a une autorité suprême, d'« En Haut ». Au verset suivant le terme traduit par « ministres » est également mis en relief. Il signifie proprement « serviteurs », mais il s'applique, en fait, à quiconque est sous les ordres d'un autre ou à son service. Le langage biblique, quand il désigne les rois comme « serviteurs de Dieu » emploie deux autres termes, qui ont une note plus intime. Le mot choisi par l'auteur est plus froid, plus impersonnel : il ne s'agit pas, pour lui, d'intimité personnelle ou de familiarité avec Dieu, mais d'une relation de dépendance par rapport à Dieu dans l'exercice du pouvoir. En précisant que les rois sont les « ministres de la royauté de Dieu », il ne reconnaît qu'une seule royauté véritable. Par comparaison avec les conceptions orientales et hellénistiques, puis romaines, cela signifie : les souverains terrestres ne sont ni des incarnations visibles de la divinité, ni des collaborateurs élevés par leur dignité même au niveau du divin : simplement les ministres du Roi suprême qui gouverne le monde et délègue quelque chose de son autorité aux rois terrestres pour régir les sociétés humaines. Et cette précision complète l'affimation du verset précédent : on y considère toujours les princes dans leur dépendance à l'égard de Dieu, non dans leur collaboration à l'œuvre de la Providence pour le salut et la prospérité des hommes.

Les normes que les princes doivent respecter pour se montrer des « intendants fidèles », et que le texte énumère ensuite (v. 4 a-c), mériteraient d'être examinées plus longuement. Disons, pour résumer, que la traduction proposée pour la première : « juger selon le droit », correspond à des expressions identiques du grec profane[1] et se justifie par le fait que la fonction de juge suprême était inhérente à la charge royale

1. HÉRODOTE, 1, 96 ; PLATON, *Politique*, 305 b-c ; ARCHYTAS, *apud* STOBÉE, *Anthol.*, IV, p. 218.

dans l'Egypte ptolémaïque[2]. Et c'est précisément dans ce rôle de juge ou d'arbitre qu'ils risquent le plus d'abuser de leur pouvoir. La « loi » qu'ils doivent observer ne peut s'identifier, dans ce contexte, avec la Loi mosaïque[3] ; il ne semble pas non plus qu'elle se réduise à la loi naturelle[4]. On dira plutôt que l'auteur envisage une certaine législation positive, prolongeant les exigences fondamentales de l'ordre naturel. Car, si la notion d'une loi de nature a surtout été explicitée par le stoïcisme, dans d'autres courants de la pensée grecque, la loi de la cité ou de l'état, cette règle supérieure qui empêche l'autorité de dégénérer en tyrannie, est faite de préceptes positifs. Elle s'oppose de front à une autorité despotique, se plaçant au-dessus du bien et du mal et créant arbitrairement le droit selon ses intérêts ou ses caprices. L'auteur supposerait donc que tous les peuples — et les Israélites à un titre privilégié — connaissent une législation positive et que quiconque excerce le pouvoir doit s'y soumettre. Mais ces législations positives, il les considère dans ce qu'elles ont d'essentiel, de commun (le mot « loi » n'a pas l'article) : en tant qu'elles émanent d'une autorité supérieure et interprètent les grandes lois morales, plus spécialement celle du juste et de l'injuste. La troisième norme alléguée par le v. 4 est plus difficile encore à préciser. L'expression

2. « A l'époque ptolémaïque le roi, au nom de qui tous les jugements sont rendus, est effectivement juge extraordinaire pour toute une série de cas qu'il se réserve expressément » (Fr. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues*, p. 44, n. 2 citant Cl. PRÉAUX). Il est le maître de la vie et de la mort (*ibid.*, p. 28). A l'époque romaine ce droit passa au préfet d'Egypte. Pour les rois israélites, cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* I, p. 231-234.

3. Seuls des commentateurs isolés (CORNÉLY, GOODRICK) défendent cette interprétation.

4. C'est l'opinion la plus en faveur chez les commentateurs. Citons quelques textes : « Les principes naturels du droit et de l'équité, que les souverains païens sont tenus de reconnaître et de suivre » (GRIMM) ; « La loi du juste et de l'injuste à laquelle même les païens sont soumis » (DEANE) ; « La loi naturelle, parce que l'auteur s'adresse, pour la forme, aux rois païens » (HEINISCH) ; « La loi divine universelle, de même qu'en *Rom.*, 2, 15 » (FICHTNER).

signifie plutôt « la volonté de Dieu » que « le dessein de Dieu », mais on pourrait presque traduire : « la volonté de la divinité ». L'auteur suppose qu'une volonté divine pèse sur la conduite et le comportement des souverains ; elle a force obligatoire et le domaine où elle s'exerce a plus d'extension que celui où règne la loi. Il s'agit probablement des exigences supérieures de la vertu et des normes, valables pour tous, de la Sagesse (cf. v. 24).

Portée doctrinale de ce développement

En énonçant la doctrine que le pouvoir vient de Dieu, s'exerce par délégation de sa souveraineté universelle, l'auteur du livre de la *Sagesse* marque un progrès réel par rapport aux affirmations bibliques antérieures, anticipe sur la formule concise de l'*Epître aux Romains :* « Tout pouvoir vient de Dieu » (13, 1), au point qu'il apparaît très probable que saint Paul sur ce point dépend de notre livre. On peut se demander si ce progrès est dû seulement à une méditation, à un approfondissement de certains textes ou passages de l'Ancien Testament, ou bien s'il a été provoqué, favorisé par des courants d'idées de la pensée juive ou profane. Les commentateurs se contentent, en général, de renvoyer à certains textes bibliques, comme s'ils étaient la source directe et exclusive de *Sagesse,* 6, 3-4, et Goodrick va même jusqu'à assurer : « La doctrine selon laquelle les rois règnent *gratia Dei* se trouve sans cesse dans la Bible ». Le problème est plus complexe et mérite qu'on l'examine en détail.

Dans l'Ancien Testament, les chefs et les rois du peuple israélite sont considérés volontiers comme ayant reçu leur pouvoir de Dieu, et celui-ci est même intervenu dans différents cas, pour choisir l'élu au trône, lui conférer le pouvoir (cf. les choix « prophétiques » de Moïse, Josué, des Juges, de David). L'onction royale ne faisait qu'illustrer la consécration, c'est-à-dire l'appartenance spéciale à Yahvé, du nouveau roi. Que le roi israélite doive se considérer comme le lieutenant de Dieu, seul Mèlèk d'Israël, est supposé très fortement par de nombreux textes (cf. la crise lors de l'introduction de la royauté en

Israël ; le jugement sévère porté par les rédacteurs des livres de *Samuel* et des *Rois* contre les « Rois » qui prétendent à une politique indépendante et imitent les souverains étrangers).

Mais dans tous ces cas, nous restons dans un climat particulier, celui du régime théocratique, rappelé toujours comme un idéal à un peuple qui appartient à Yahvé. Seuls quelques textes montrent Dieu intervenant pour faire conférer la royauté à Hazaël, roi de Syrie (*1 Rois,* 19, 15), ou parlent de tel autre roi païen, élu, « oint » par Dieu (Cyrus, *Is.,* 45, 1), ou « son serviteur et l'instrument de ses volontés » (Nabuchodonosor en *Jér.,* 25, 9 ; 27, 6 ; 43, 10). Nous avons alors une mise en œuvre, avec applications particulières, de la conviction profondément ancrée en Israël que Dieu est le souverain des hommes et le maître de l'histoire, que toutes les créatures, les rois comme les autres, accomplissent ses desseins et qu'il peut même se servir de tel ou tel prince pour réaliser une œuvre de délivrance (Cyrus) ou de châtiment (Nabuchodonosor, après les rois d'Assyrie ; cf. *Is.,* 10, 5). Cela n'équivaut pas à une doctrine explicite sur l'origine divine du pouvoir de chaque roi païen.

Dans une autre série de textes, nous trouvons des énoncés plus formels, des affirmations au caractère plus général. En *1 Chron.,* 29, 11 ss, la prière suivante est prêtée à David : « A toi, Yahvé, la grandeur, la force, la splendeur, la durée et la gloire, car tout ce qui est au ciel et sur la terre est à toi. A toi, Yahvé, la royauté ; tu es souverainement élevé au-dessus de tout. La richesse et la gloire te précèdent, tu es maître de tout, dans ta main sont la puissance et la force ; à ta main d'élever et d'affermir qui que ce soit ».

Dans ce texte l'accent est mis nettement sur la royauté suprême de Yahvé, parce que toute la terre lui appartient et que c'est lui qui dispense aux hommes tous les biens qui auréolent la royauté, lui donnent stabilité et solidité. Le texte hébreu laisse entendre que, puisque grandeur, puissance appartiennent en propre et excellemment à Dieu, c'est Lui seul qui les octroie et à qui Il lui plaît ; la Septante ajoute que Dieu com-

mande à toute autorité, la domine. Enfin, malgré la portée générale de ce texte, il a comme point d'appui la royauté israélite, que David reconnaît entièrement dépendante de Dieu en sa personne.

Dans le livre de *Daniel,* quelques expressions fraient plus directement la voie à *Sagesse,* 6, 3-4 ; mais, en même temps, la défiance, l'hostilité manifestées par cet écrit à l'égard de toutes les royautés terrestres, semblent soustraire leurs représentants à tout reflet de la majesté divine. En 5, 18, Daniel rapelle à Baltasar : « O roi, le Dieu Très Haut a *donné* royaume, grandeur, gloire et majesté à Nabuchodonosor ton père » : mais parce que celui-ci s'éleva dans son cœur et s'endurcit jusqu'à l'arrogance, il fut humilié, châtié jusqu'à ce qu'il reconnût que « le Très-Haut a domaine sur le royaume des hommes et met à sa tête qui lui plaît » (5, 21 ; le texte de la Septante diffère pour toute cette section).

Une affirmation parallèle se trouve en 4, 14 : « Que tout vivant sache que le Très Haut a domaine sur le royaume des hommes : il le *donne* à qui lui plaît et élève le plus bas d'entre les hommes ! » (Cf. encore 4, 22 et 29 et 2, 21.37).

Il nous semble que ces différents textes ont exercé une influence réelle sur l'auteur de *Sagesse* bien qu'on ne puisse déterminer sous quelle forme il les a connus. Dieu y apparaît comme celui qui domine les royautés terrestres, en dispose à son gré, élève au pouvoir ou détrône qui Il lui plaît. Le cas de Nabuchodonosor, un roi païen, sert d'appui à des affirmations plus générales qui, en principe, valent pour les autres princes. Pourtant, dans ces mêmes textes, l'accent est mis à la fois sur la royauté suprême de Dieu et sur le caractère absolu de sa Providence. Ailleurs, dans les visions, le même livre exalte d'une autre façon la souveraineté de Dieu, en montrant les royautés terrestres comme des rivales, lesquelles seront finalement vaincues pour que s'instaure le règne de Dieu et de ses saints. Elles sont dominées dès maintenant par sa toute-puissance, parce que Dieu maîtrise d'une façon supérieure les événements. Et c'est plutôt en raison de cet ordre providentiel que Dieu est dit conférer telle royauté, en disposer à son gré.

On ne peut donc tirer de ces textes de *Daniel,* l'idée que le pouvoir comme tel est quelque chose de sacré, quels que soient ses dépositaires.

En *Prov.,* 8, 15-16, la Sagesse revendique un rôle universel, s'étendant à tous les princes. L'hébreu est traduit de la sorte par la *Bible de Jérusalem :*

> Par moi règnent les rois
> et les princes décrètent le droit ;
> par moi les chefs gouvernent
> et les grands jugent toute la terre.

Comme le grec diffère quelque peu, on ne sait sous quelle forme l'auteur du livre de la *Sagesse* a connu, et comment il a interprété ce texte qui pouvait suggérer l'idée que la Sagesse dispense l'autorité royale à tous les princes sans exception. Pourtant en lui-même et à la lumière de son contexte, il envisage directement le rôle nécessaire et universel de la Sagesse dans l'exercice de toute autorité. B. Gemser déclare, à propos de ce texte : « La Sagesse est la vertu des souverains et des juges ; s'ils gouvernent bien, c'est qu'ils se laissent diriger par elle » (H.A.T., 16, p. 38) ; mais A. Robert : « La Sagesse donne l'autorité et la rectitude morale à tous ceux qui ici-bas exercent le pouvoir » (R. B., 1934, p. 189).

Dans les Apocryphes, on n'enregistre pas de progrès notable. La lettre d'Aristée, § 224, contient ce texte qui, à première vue, ressemble assez à *Sagesse,* 6, 3 : « Personne n'est roi par lui-même ; sans doute, tous veulent partager cet honneur, mais ils ne le peuvent, car c'est un don de Dieu ».

Le P. Tramontano[5] note pourtant avec raison que «l'auteur n'émet aucune théorie politico-sociale sur l'origine et la communication du pouvoir royal : il considère le fait d'obtenir la royauté comme tel et il le voit en dépendance de la providence de Dieu... Or, cette notion est éminemment biblique... tandis que *Sagesse,* 6, 3 est beaucoup plus formel ». En outre l'auteur de la lettre n'envisage pas le cas de rois athées : il ne parle que de rois connaissant Dieu et l'ayant normalement en vue dans leurs actes. Par contre, il insiste beaucoup

5. *La lettera di Aristea,* 1931, p. 198.

sur le fait que l'autorité royale, loin d'être discrétionnaire, est limitée par l'autorité souveraine de Dieu et doit s'y conformer.

En *Hénoch,* 46, 5, le Fils de l'homme « renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir parce qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté » (trad. Martin). Ce texte rappelle *Sagesse,* 6, 3, mais celui-ci insiste, appuie d'une tout autre façon.

On allègue aussi la conception prêtée aux Esséniens par Flavius Josèphe (*Guerre juive,* II, 140) : ceux-ci s'engagent par serment « à garder la fidélité envers tous, mais surtout envers ceux qui détiennent le pouvoir ; car personne ne parvient à l'autorité sans [la volonté de] Dieu ». Ed. Zeller[6] estime que ce texte concerne les supérieurs de la communauté, non les autorités en général. Je ne sais si les textes de Qumran permettent de préciser la pensée des Esséniens sur ce point.

Par rapport à ces affirmations isolées, Philon d'Alexandrie marque plutôt un recul[7]. Traitant, à propos de Moïse, de l'accession à la royauté, il met l'accent sur le choix du peuple tout entier. En conséquence, la part de Dieu dans l'élection du roi est envisagée de différentes façons : ou bien le choix du peupe est l'expression de la volonté de Dieu, ou bien ce suffrage spontané est en quelque sorte « inspiré » par Dieu, ou bien le rôle de Dieu consiste seulement à approuver ou confirmer une élection faite librement, ou enfin Dieu donne d'avance au futur élu les vertus et les qualités d'âme qui fixeront sur lui l'attention du peuple. Ailleurs, dans son traité de la Providence, Philon est amené à parler des tyrans : ceux-ci ne sont que les instruments des jugements successifs de la Providence. Dieu « leur donne la puissance et le pouvoir » pour « purifier le genre humain »[8]. Enfin, réagissant contre ceux qui voient dans le souverain une

6. *Die Philosophie der Griechen,* III[4], 2, p .312.

7. Cf. H. A. WOLFSON, *Philo,* II, p. 325-337 avec les références.

8. Fragment conservé par EUSÈBE, *Préparation évangélique,* VIII, 14, 38.

sorte d'incarnation divine, il déclare : « Dans sa réalité substantielle le roi est égal à tout autre homme, mais par le pouvoir il est semblable en dignité au Dieu suprême ; et il n'y a pas sur terre d'être plus élevé que lui »[9]. De ce dernier texte, on peut rapprocher quelques déclarations relatives aux rois païens dans les écrits rabbiniques[10]. Par exemple : à la vue de l'un d'entre eux, il faut dire : « Béni soit Dieu qui a communiqué sa majesté aux mortels » (T. Ber., 58[a]) ; « quiconque s'élève audacieusement contre un roi le fait contre la Création, c'est-à-dire contre Dieu » (*Gen. rab.*, 94, 9) ; Dieu prescrivit à Moïse et Aaron « de se présenter devant Pharaon avec respect et de lui témoigner la déférence qui convient à un souverain » (*Ex. rab.*, 7, 3).

Pourtant ces textes restent isolés, nous semble-t-il, dans les réactions communes du judaïsme rabbinique. Et cette réserve, rapprochée de l'attitude étrange de Philon, atteste que le problème de l'autorité des princes païens n'a pas retenu spécialement l'attention des milieux juifs. Les raisons en sont multiples. La première, c'est qu'on commente surtout le Pentateuque, la Loi par excellence, ou qu'on s'intéresse à une histoire privilégiée, celle du peuple de Dieu, en n'attachant d'importance qu'à la réalité israélite de la monarchie. Il y a eu aussi un resserrement progressif de l'ouverture du judaïsme à l'hellénisme, et, partant, à ses princes devenus trop souvent hostiles ou persécuteurs. Mais, plus profondément, c'est la réserve de la Bible elle-même, ou plutôt les indications différentes qu'elle contient, qui ne pouvaient guère favoriser une réflexion plus poussée sur l'origine et le caractère du pouvoir chez les souverains étrangers. En effet, dans le courant prophétique, ceux-ci sont envisagés avant tout comme les instruments des desseins providentiels, dans un dynamisme historique qui gravite autour d'Israël. Le courant apocalyptique, lui, appuyant sur l'idée

---

9. MANGEY, II, 673.

10. Textes cités d'après I. HEINEMANN, *Philo's griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, p. 190, n. 1.

que les nations païennes sont les adversaires du peuple de Dieu, tendait, de soi, vers un dualisme radical : d'un côté les « Fils de lumière », de l'autre les « Fils des ténèbres » (Qumran). En fonction d'un tel dualisme, les princes des nations hostiles au règne de Dieu ou de « ses saints » (*Daniel*) sont les représentants de Satan ou de Bélial, qui semble leur conférer l'investiture pour ses desseins à lui. Pourtant le livre canonique de *Daniel* évite cet écueil, parce qu'il reste sous l'influence du grand courant prophétique. Pour maintenir la souveraineté absolue et universelle de Dieu, il répète, sous différentes formes, que c'est lui qui « établit les rois » (2, 21), « donne royaume, pouvoir, puissance et gloire » (2, 37 ; cf. autres textes *supra*). Et ces affirmations répétées ont avant tout pour but de maintenir sous la dépendance du seul Maître de l'histoire les nations hostiles en fait au règne de Dieu.

En définitive, c'est plutôt dans le courant sapiential, aux perspectives plus sereines et universalistes, qu'une notion plus théorique pouvait apparaître. Nous en trouvons précisément l'amorce en *Prov.*, 8, 15-16 (cf. *supra*). Mais, parce qu'il s'agit de la Sagesse, on voit directement en elle l'inspiratrice et le guide des rois et des princes ; si elle préside, d'une certaine manière, au choix de ceux-ci et leur confère une sorte d'investiture[11], il s'agirait plutôt d'une faveur octroyée à ceux qu'elle rend dignes d'elle ou qui le sont. Et cela, en harmonie avec le mode d'influence attribué à la Sagesse par tout le contexte. Or, ce point de vue reste étranger au problème de l'origine divine du pouvoir comme tel : car il n'est pas question de mérite, de dignité, et des indignes peuvent hériter du pouvoir ou y accéder. Enfin l'idée du souverain domaine de Dieu n'est pas rappelée explicitement.

L'auteur du livre de la *Sagesse* coordonne les différentes données bibliques d'une façon originale. Il nous livre une

11. Mais, encore une fois, cette idée n'apparaît pas clairement. Citons un autre commentateur : « Dans ces vv. 15-16 on veut dire simplement que la Sagesse préside au gouvernement des nations, inspire les chefs et leur fait dicter des lois justes » (GIROTTI, *La Sacra Biblia*, VI, Torino, 1938).

pensée réfléchie ; il s'attache à l'aspect théorique du problème, car il parle d'une façon générale, universelle, sans entrer dans les cas particuliers. D'autre part, il rattache délibérément tout pouvoir à Dieu et y voit une communication de la souveraineté du Roi unique de l'univers. On peut même dire que, pour lui, le pouvoir est, à ce titre, quelque chose de sacré (cf. 6, 10) : mais il ne l'est que par référence à Dieu ; il ne confère pas à celui qui le possède une plus-value personnelle, seulement des obligations et responsabilités spéciales devant Dieu.

Néanmoins, il est des précisions que l'auteur de la *Sagesse* n'apporte pas et qui nous permettraient, seules, de donner à sa pensée plus de rigueur. Il ne distingue pas entre autorité légitime et illégitime, du moins dans le mode d'accession au pouvoir. Il ne nous dit pas ce que devient l'autorité qui se discrédite en violant les lois divines et humaines. Il n'envisage pas le problème de l'obéissance. Mais il faut tenir compte de son point de vue. Il est préoccupé de rappeler aux princes leurs devoirs, et il les met en présence de leur condition vraie devant Dieu. En s'adressant à eux, il considère l'autorité qu'ils détiennent de fait ; et il semble viser spécialement ceux qui croient que le pouvoir qu'ils détiennent est dû seulement soit à l'hérédité, soit à leur initiative ou à leur audace ; qui s'estiment plus ou moins émancipés de toute obligation morale, de toute loi supérieure. Il ne voit pas en eux des persécuteurs. Et il veut les rappeler à la raison, les gagner à la Sagesse.

Enfin on peut se demander s'il n'a pas subi, d'une certaine façon, l'influence de conceptions grecques, plus spécialement hellénistiques. La comparaison serait intéressante, non seulement pour expliquer le relief que prennent certains mots dans notre texte, mais encore pour voir s'accuser des tendances très différentes[12].

---

12. Cf. plus spécialement F. GOODENOUGH, *The political philosophy of hellenistic Kinship,* Yale Studies, 1928 et *The politics of Philo Judaeus,* New Haven, 1938, p. 44 ss ; Vlad. VALDENBERG, *La théorie monarchique de Dion Chrysostome,* dans *Revue des études grecques,* 1927, p. 141-162.

Dans la Grèce ancienne, l'idée que le pouvoir royal vient de Zeus se rencontre chez Homère (*Iliade,* II, 197-198. 205, cf. HÉSIODE, *Théog.*, 96) et l'on sait les préférences de ce vieil auteur pour la monarchie. Mais comme celle-ci n'existait plus à l'époque classique, « on traitait de la monarchie d'une façon purement théorique au point de vue de ses qualités et de ses défauts, tandis que l'idée théocratique suppose que la question est déjà décidée au sens positif. Voilà pourquoi, sauf quelques allusions de Platon, chez aucun des grands philosophes grecs, nous ne trouvons, ni l'idée que les rois sont élus par Dieu, ni l'idée plus générale que tout pouvoir émane de Dieu » (Valdenberg, p. 147-148). Le problème est plutôt de déterminer la condition de l'homme libre dans la Cité : celle-ci a seule le droit d'imposer son autorité à l'individu, mais en dépendance de la loi. Et si, par réaction contre les vicissitudes et les échecs du régime démocratique, on trace un portrait du roi vertueux idéal[13], on le fait sous le signe de la Loi qui, seule, distingue le vrai roi du tyran. Avec Alexandre le Grand, on a fait l'expérience d'une autorité personnelle, aux prétentions universelles, et le monde grec est amené en contact avec les grandes monarchies orientales où le roi est auréolé d'un prestige divin. Ces prises de contact, combinées avec l'influence du Stoïcisme, qui voit dans le *Kosmos* une cité bien ordonnée régie par la Raison ou la Loi universelle, réagissent sur les conceptions grecques anciennes pour attirer d'une certaine façon le souverain dans la sphère du divin. Nous ne possédons que des fragments des nombreux traités écrits alors « sur la royauté », surtout d'inspiration pythagoricienne ou stoïcienne[14]. Dans les textes pythagoriciens, on insiste sur l'une des trois attributions principales du roi : celle qui fait de lui le juge de tous. En conséquence il doit être capable de « juger selon le droit », après s'être « instruit consciencieusement de

13. Surtout XÉNOPHON (*Cyropédie* et *Hiéron*).

14. Cf. L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège, 1942. Il les date de la période impériale, mais M. P. NILSSON (*Geschichte der griechischen Religion,* II, p. 127, n. 3) pense que les idées remontent beaucoup plus haut.

la nature du juste et de la loi ». Car « la loi est première » et c'est par elle que le roi est vraiment « légitime » (*nomimos*) et qu'il assure en lui-même le règne de la justice. Bien plus, il doit être « une loi vivante ». C'est à cette condition seulement qu'il sera en vérité « l'imitateur et le ministre de la divinité ». Car, en assumant la loi, il assure d'abord en lui-même « cette harmonie parfaite qu'il doit faire régner dans cette foule sur laquelle Dieu lui a donné l'autorité ». Et c'est avec toutes ces précisions qu'on déclare qu'il « fait figure de dieu parmi les hommes », car il possède « une autorité irresponsable et est comme une incarnation de la Loi ». Il doit s'efforcer d'être « l'imitateur et l'émule du dieu suprême » : si celui-ci, par nature, est « roi et souverain », le roi terrestre doit le devenir « par imitation »[15].

En dépendance des idées stoïciennes, nous rencontrons une élaboration originale du thème de l'origine divine du pouvoir dans les discours de Dion Chrysostome « sur la royauté », datés de l'époque de Trajan[16]. « Pour la première fois dans la littérature grecque, ces quatre discours esquissent une doctrine théocratique, qui fonde le pouvoir des rois sur une délégation du pouvoir divin »[17]. « Les rois reçoivent leur pouvoir de Zeus », estime Dion Chrysostome en se référant à Homère. Pourtant, une telle affirmation s'accompagne de restrictions qui en dénaturent la portée. Seul le pouvoir monarchique procède de Dieu, parce qu'il est seul en harmonie avec l'idée d'un monde unifié gouverné par un seul principe divin[18]. D'autre part, seul un bon roi est « de Zeus » ; au contraire, celui qui s'égare hors du chemin de la justice cesse d'être roi aux yeux de Dieu[19] ; un homme méchant ne peut tenir de Dieu son pouvoir, donc

15. Nous renonçons à donner les références à tous ces textes, cueillis dans STOBÉE, *Florilège*, II = *Anthol.*, IV.

16. Cf. Vlad. VALDENBERG (*supra*) et Jean BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I, Paris, 1955, p. 74.

17. BEAUJEU, p. 74.

18. VALDENBERG, p. 149.

19. ID., p. 161.

n'est pas roi véritablement, alors même que tous les Grecs et Barbares lui rendraient les honneurs royaux. C'est-à-dire, en définitive que seul le roi vertueux qui gouverne avec justice et suit la loi de Zeus détient son pouvoir de Dieu[20]. Et c'est pourquoi les tyrans sont de faux rois.

Une telle théorie passe à côté de la conception biblique qui s'affirme en *Sagesse*, 6, 3-4. Mais l'effort même dont elle témoigne, en prolongeant, à travers le stoïcisme, les conceptions grecques antérieures, atteste que la spéculation profane n'a pu se fixer sur l'idée d'une autorité qui, comme telle, participe au souverain domaine de Dieu. On peut en rechercher les raisons. Deux nous paraissent plus importantes. La première, c'est qu'une telle idée suppose la foi en un Dieu personnel et unique, radicalement distinct de l'univers et seul Maître de celui-ci. La seconde est ce sens de l'homme et de sa liberté incommunicable, qui est toujours resté si vivant chez les Grecs. Pour qu'un individu puisse imposer son autorité à ses semblables, disposer d'eux en quelque sorte, il lui faut posséder des vertus éminentes, ou être préservé de tout arbitraire par le respect de la Loi, ou être choisi et contrôlé par la Cité. Il y a toujours cette référence latente ou explicite à des valeurs qui dépassent l'homme pour légitimer le pouvoir. Mais on ne parvient pas à concilier dans un Dieu personnel, à la fois infiniment respectueux de la liberté de l'homme et mystérieux dans le gouvernement du monde, ces données qui paraissent contradictoires : détenir le pouvoir de Dieu et, cependant, être indigne personnellement ou se comporter comme un mauvais prince. On ne peut dire que l'auteur du livre de la *Sagesse* y soit lui-même parvenu, car son texte appelle encore des confirmations et des précisions. Du moins, tout en tenant compte d'une certaine problématique grecque, a-t-il mis l'accent sur la royauté universelle et absolue du Seigneur : toute autorité humaine ne peut être qu'une délégation de celle-ci. Et il l'a fait sans hésiter, en accord avec les livres bibliques antérieurs et surtout en dépendance du livre de *Daniel*.

Chr. LARCHER, o. p.

20. ID., p. 158-159.

L'ETAT
SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

Tous les auteurs du Nouveau Testament sont persuadés que le Christ n'est pas une simple personne privée et que l'Eglise n'est pas une quelconque association. Aussi nous informent-ils tous, en des contextes divers et sous des aspects différents, de la rencontre de Jésus-Christ et de ses témoins avec le monde civique et politique et ses instances. Mais aucun ne l'a comprise aussi profondément que l'évangéliste Jean. Il envisage l'histoire de Jésus dans sa généralité sous forme d'un procès que le « monde », en l'occurrence représenté par les Juifs, intente à Jésus, ou du moins pense lui intenter. Mais c'est devant Ponce Pilate, représentant de l'Etat romain et détenteur du pouvoir politique, que ce procès prend son aspect officiel et judiciaire. En parcourant les développements des 18e et 19e chapitres de l'Evangile selon saint Jean, nous pourrons donc aboutir à la conception fondamentale que le Nouveau Testament se fait de l'Etat[1].

I

L'opposition entre Jésus et les Juifs, ou le « monde » qui refuse Dieu, est alors à son terme. La parole du prologue s'est

1. La version allemande originale de cet article a paru dans *Catholica,* XIII (1959), n° 4, p. 241-259. La traduction française a été faite avec l'aimable autorisation de l'auteur et du directeur de la revue, ainsi que l'accord de la firme éditrice : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westf.

accomplie : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu ». Et il s'est confirmé qu'« à ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jean,* 1, 11). Grâce à un commando militaire romain et à quelques policiers juifs du Sanhédrin, on a pu se saisir de la personne de Jésus. On le mène à Anne, qui n'était pas alors le grand-prêtre en fonction, comme le remarque explicitement l'évangéliste. Dans les débats ou plutôt l'entretien avec ce personnage influent, mais non officiel, c'est tout ce qui a déjà été dit ou fait qui trouve sa conclusion : Anne interroge Jésus « sur ses disciples et sur sa doctrine ». Et Jésus lui fait remarquer qu'il doit être au courant. « Car, dit-il, j'ai toujours enseigné à la synagogue et dans le Temple, où tous les Juifs s'assemblent ; je n'ai rien dit en cachette » (*Jean,* 18, 20). Ainsi tout a été dit sur le plan religieux et spirituel. La parole est maintenant à l'instance politique. Notre évangile omet la discussion devant le grand-prêtre Caïphe. L'instance politique, c'est le procurateur Ponce Pilate. Etant le plus haut fonctionnaire de la province proconsulaire de Judée, annexe de la province impériale de Syrie, il détient la plus haute juridiction ; il a droit de vie et de mort sur les habitants. Ce droit est pratiquement reconnu par les Juifs eux-mêmes. La situation au départ se caractérise donc ainsi : le représentant du pouvoir politique s'oppose au « monde » et à ses représentants. Sans doute le pouvoir politique est-il du « monde » : c'est un pouvoir romain et païen et en aucune façon il n'est un pouvoir salvifique — on accuse précisément Jésus de prétendre en être le représentant — ; cependant dans ce procès où toute la lumière vient du prévenu, c'est bien le « monde » qui s'oppose au pouvoir politique.

Dès l'interrogatoire, la situation des accusateurs de Jésus apparaît ambiguë. A la question du procurateur : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme ? » (18, 29) les Juifs répondent évasivement : « Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré » (18, 30). Et sur une nouvelle intervention du procurateur, ils font clairement entendre qu'ils ont déjà rendu leur jugement et qu'ils ne veulent se servir du

juge que comme exécuteur d'une condamnation capitale déjà décidée. « Les Juifs lui répondirent : Nous n'avons pas le droit de mettre quelqu'un à mort ! »

Comment Pilate va-t-il réagir ? Il ne va pas rompre les débats préliminaires. Il veut traiter l'affaire à fond. Il rentre alors dans le prétoire, auprès de Jésus, l'accusé ; et il lui pose une question inattendue : « Tu es le roi des Juifs ? » (18, 33). Elle trahit une première limitation de l'intelligence qu'il a de l'affaire. Elle vise naurellement en effet les prétentions politiques de l'accusé. Pilate entend bien rester dans le cadre de sa fonction, qui est d'ordre politique. Mais justement sa fonction touche ici aux limites de ce qu'il peut comprendre. Jésus veut faire prendre conscience à Pilate de ce que comporte sa question. Ainsi non plus en accusé, mais plutôt en juge, il demande à Pilate comment il en est venu à poser une telle question : « Dis-tu cela de toi-même, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » (18, 34). Il reçoit alors l'aveu que dans cette affaire le rôle de juge a été imposé au procurateur par le monde : « Suis-je juif, moi ? Ceux de ta nation et les grands-prêtres t'ont remis entre mes mains » (18,35). Il révèle que de telles affaires sont imposées à l'Etat, et, dès lors, il est sur la défensive.

Pilate essaie ensuite d'instruire le cas. Il demande à Jésus d'une manière très générale : « Qu'as-tu fait ? » Dans la pensée de l'évangéliste, cette question est posée ici de la manière dont elle sera plus tard posée aux chrétiens. Ils répondront par une confession de foi, tout comme leur Seigneur, qui, selon la formulation de *1 Tim.*, 6, 13, « a rendu un beau témoignage devant Pilate ». C'est maintenant que, dans la pensée de notre évangile, Jésus porte ce témoignage. Avec une certaine solennité et aussi avec la conscience de ce qu'il est, Jésus porte un témoignage décisif devant le forum politique : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu, pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas de ce monde » (18, 36). Pilate apprend ainsi qu'on peut parler en réalité d'une *basileia,* d'une royauté de Jésus ; mais cette seigneurie n'a pas sa

source dans le monde ; de par son origine essentielle, elle n'est pas de ce monde. Et pour s'affirmer devant la volonté du monde, elle n'utilise pas les puissants moyens de ce monde. Pilate apprend qu'à côté de la souveraineté politique légitime de l'empereur romain, il y a encore une autre souveraineté dans le monde. La souveraineté de l'Etat n'est pas la seule souveraineté dans le monde. Et Pilate apprend qu'à côté de sa souveraineté légitime d'ordre politique, il y en a une autre, celle de Jésus, l'accusé, qui prétend même être essentiellement supérieure à celle de l'Etat. Car « n'être pas de ce monde » dans le langage johannique, cela veut dire « être d'en haut » et « être d'en haut » cela signifie « être de Dieu ». Avec Jésus, à côté de la souveraineté d'ordre politique, c'est la Seigneurie de Dieu qui apparaît : elle n'est aucunement en concurrence avec la souveraineté terrestre quant aux moyens qu'elle prend pour s'imposer ; le niveau auquel elle se place est trop différent du sien.

Cependant une telle description de la seigneurie opposée à la souveraineté de l'Etat est purement négative. Lorsque Pilate, prisonnier de sa pensée politique, demande « Tu es donc Roi ? », Jésus répond : « Oui ». Car est Roi celui qui a une royauté. Mais sa réponse est éclairante, et, cette fois, de façon positive : « Je ne suis né, je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (18, 37). On voit non seulement comment Jésus dévoile la réalité de sa seigneurie, mais aussi comment pas à pas il fait reculer son juge dont peut-être il a bouleversé l'horizon politique. Oui, je suis Roi, dit Jésus au représentant de l'Etat. Et ma prétention royale ne vient pas du monde, mais d'en haut. C'est une bouche humaine certes qui le proclame car « je suis né » pour cela, mais l'homme qui parle se distingue de tous les autres hommes parce qu'il peut dire aussi : « Je suis venu dans le monde », ce qui signifie dans le langage de Jean qu'il a été envoyé par Dieu et qu'il a reçu mandat de sa part pour porter la vérité et la révéler : « Pour rendre témoignage à la vérité ». Mais la vérité, c'est la réalité divine qui éclaire et libère. Et c'est lui qui porte la responsa-

bilité de sa mise en valeur. En dernier ressort cela arrive justement dans ce procès que le monde a intenté à la vérité devant le forum de l'Etat et son juge légitime. C'est aussi envers l'Etat et son représentant que lui, le témoin de Dieu, doit mettre en valeur la vérité. Jésus se prévaut de son droit, qui est celui de la vérité, en premier lieu devant Pilate lui-même quand il dit : « Quiconque est de la vérité écoute ma voix ». De ce fait, c'est du représentant de l'Etat lui-même qu'il est exigé d'être de la Vérité et de se décider pour elle. Ainsi devient-il clair que la vérité et sa question souveraine s'imposent aussi au pouvoir politique. Certes, la vérité, du point de vue politique, est une grandeur sans efficacité, prisonnière de l'homme et de l'Etat. Et pourtant tout dépend de l'attitude du représentant de la puissance politique devant cette question. L'Etat accepte-t-il ou non d'être mis en question par la vérité réalisée en Jésus ? Accepte-t-il que ses conceptions et ses attitudes, d'ordre politique, soient mises en question ou non par la Réalité de Dieu qui l'interpelle ? Il ne doit pas laisser les forces du monde, ennemi de la vérité, buttant contre lui, se saisir de sa fonction politique, c'est d'accord. Sa seule tâche, c'est d'affranchir la vérité, et de garantir sa liberté contre toute attaque ennemie. Il montrerait ainsi que dans ses fonctions de représentant de l'Etat il a perçu et reconnu les prérogatives du royaume d'En Haut. Il manifesterait par là aussi que sa fonction politique et l'Etat qu'il représente légitimement ne sont pas à son sens des valeurs indépendantes, se justifiant par elles-mêmes, constituant le dernier critère de toutes choses, y compris de la vérité, mais que cette autorité et ce pouvoir sont, comme toute chose, mis en question par Dieu.

Que fera Pilate devant la question et le témoignage de Jésus ? Il n'est que trop significatif qu'il élude la question, sous prétexte que, dans son rôle de juge et dans cette affaire judiciaire, il n'a que faire de la vérité. C'est ce que signifie la trop fameuse question de Pilate : « Qu'est-ce que la Vérité ? » Il n'y a là, en aucune façon, l'expression d'un scepticisme philosophique. Les procurateurs sont rarement des philosophes.

Ce n'est pas non plus, comme le pensait Spengler, l'expression d'un réalisme politique, qui ne tiendrait compte que des faits, et non pas des « vérités », selon sa perfide expression. La question de Pilate est bien plutôt, comme le formule Bultmann de façon plus exacte, « l'expression de la neutralité de l'Etat, qui, comme tel, ne s'intéresse pas à la question de la portée réelle de ce qu'il fait » (*Das Evangelium des Johannes*, p. 507, note 8). Il faut simplement corriger selon l'esprit de l'évangéliste : elle est l'expression d'une prétendue neutralité, qu'il pense pouvoir maintenir devant la vérité ici présente. Manifestement Pilate est persuadé, comme beaucoup le seront après lui, que le détenteur de la puissance politique a fondamentalement une autre possibilité que de refuser la vérité ou de la reconnaître, celle de remplir sa fonction politique et de prendre des décisions politiques en faisant abstraction des prérogatives souveraines de la vérité, c'est-à-dire de gouverner et juger uniquement en fonction des données politiques. Il ne voit pas, au contraire des Juifs qui essayent de tuer la vérité, que la « neutralité » envers la vérité conduit toujours à la rejeter. Il ne sait pas que, en refusant de mettre en question ses propres attitudes, il est conduit par là-même à repousser toute contestation qu'on pourrait faire devant lui, et que le rejet de toute contestation sur l'Etat, sur ses fonctions et ses activités, aboutit à détruire l'Etat lui-même. Ceci apparaîtra de façon frappante dans la seconde partie du procès de Jésus, tel que le présente saint Jean.

A vrai dire, il semble tout d'abord que l'exposé fait par le Christ au procurateur de sa propre prétention à la souveraineté et le mépris avec lequel Pilate la juge sans intérêt dans l'affaire, n'aient absolument rien changé. Pilate semble vraiment pouvoir faire abstraction de cette question de la vérité et mener l'interrogatoire du procès à bonne fin en s'en tenant aux faits eux-mêmes. Ce qu'il soupçonnait lui apparaît alors clairement après le dialogue avec Jésus : il confirme ainsi au monde entier l'innocence politique de l'accusé : « Je ne trouve en lui aucun motif de condamnation » (18, 38b).

Mais pourquoi ne le libère-t-il pas ? Pilate, ayant reconnu l'innocence de Jésus, en appelle, contre toute attente, à la coutume juive de libérer un prisonnier lors de la fête de Pâques. « Voulez-vous que je libère le Roi des Juifs ? », demande-t-il aux Juifs (18, 39). Il a reconnu que la mise en liberté de Jésus serait conforme à la justice : pourquoi la présente-t-il comme une grâce ? Pourquoi parle-t-il de nouveau du « Roi des Juifs » ? Se moque-t-il des Juifs et de Jésus ? Ou bien son ironie recouvre-t-elle autre chose Est-ce une manière de camoufler que la neutralité du procurateur envers la vérité comprise comme indépendance par rapport aux partis en présence ne lui est déjà plus possible dans l'accomplissement de sa tâche ? Toute cette procédure ne manifeste-t-elle pas que, là où le pouvoir politique ne se décide plus ouvertement et par principe pour la vérité, il ne peut plus juger librement selon la justice ? La soumission aux pressions du monde, qui est inacceptable d'un simple point de vue politique, mène à des décisions absurdes, bien que compréhensibles. « Ils se remirent à crier, disant : Pas lui, mais Barabbas. Or Barabbas était un brigand », explique laconiquement l'évangéliste (18, 40), pour dire qu'il était un révolutionnaire messianique. Son calcul, politiquement exact, trahit-il déjà Pilate ? Evidemment les Juifs ne choisissent pas celui qu'ils détestent à mort. Eux qui accusent Jésus d'un crime politique, ils ne vont pas rougir de demander la liberté d'un criminel politique. Et Pilate, qui est le gardien de l'ordre romain contre les troubles politiques, va souscrire à leurs exigences politiquement inacceptables. Ainsi s'affirme rapidement, en toute clarté, que faire abstraction de la question de la vérité, aboutit non seulement à affaiblir l'autorité et à fausser l'activité politique, mais encore à nuire à l'Etat. Manifestement l'apparente neutralité et son indépendance par rapport à la vérité rendent la puissance politique incapable de réprimer la sourde volonté des masses et de leurs chefs.

A vrai dire, Pilate ne renonce pas tout de suite. Il tente de sauver d'une autre façon Jésus et l'autorité de l'Etat — qui se trouvent cette fois du même côté. Mais ce que Pilate entre-

prend maintenant manifeste une plus grave détérioration du jugement politique. Pilate fait flageller Jésus dont il vient cependant de proclamer l'innocence. Il veut ainsi, c'est trop clair, éveiller la compassion de la foule envers ce « Roi des Juifs » frappé et persiflé par la soldatesque romaine antisémite, toujours prête à de mauvais coups. « Voici l'homme », dit-il en présentant à la foule juive celui qui vient d'être flagellé. Mais il s'est trompé dans sa tactique politique ; il a surestimé l'efficacité d'un appel humanitaire à la masse. Jésus n'émeut pas celle-ci. Et elle sent que le pouvoir et l'autorité sont en train d'échapper au procurateur. Elle n'a qu'une réponse : « Crucifie-le, crucifie-le ! » (19, 6). Ce que Pilate rétorque est sans effet : « Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le, moi je ne trouve en lui aucun motif de condamnation ! » (19, 6). Evidemment Pilate sait bien que les Juifs n'ont le droit, selon le statut politique, d'exécuter personne.

Les Juifs le savent aussi ; pour brusquer les choses, ils prennent alors un autre moyen. « Nous avons une Loi, et d'après cette Loi, il doit mourir : il s'est fait fils de Dieu », expliquent-ils à Pilate (19, 7). Selon les principes fondamentaux de l'administration romaine des provinces, les fonctionnaires romains devaient respecter les coutumes religieuses des populations. Les Juifs ont bien vu quelle efficacité leurs exigences pouvaient avoir sur Pilate : « A ces mots, Pilate s'alarma encore davantage » (19, 8). Il s'était donc déjà alarmé. Le pouvoir politique, qui se considère comme incontestable, se met à avoir peur. Peur de la masse, peur aussi de ce qui va lui arriver, et qu'il ne parvient pas à préciser. Maintenant « il s'alarme encore davantage ». Et ceci évidemment parce que les Juifs ont touché à sa crainte païenne des êtres hostiles et surhumains, comme les fils de dieux, par exemple. Cette peur d'un être extraordinaire, qui pourrait éventuellement se cacher en Jésus, et à laquelle le politicien apparemment insensible à la recherche de la vérité succombe malgré lui, renvoie Pilate une fois encore à Jésus : il lui pose une question qui trahit tout à fait clairement son embarras et sa crainte : « D'où es-tu ? » (19, 9). Jésus ne répond rien. Il a déjà répondu et il

ne veut pas délivrer le procurateur de la seule véritable crainte salutaire qu'il a peut-être encore. Mais quand Pilate rappelle à l'accusé couvert de sang le pouvoir qu'il a de le libérer ou de le faire crucifier, Jésus ne refuse pas plus longtemps la parole et remet les choses au point : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut » (19, 11). Ce n'est pas le pouvoir de Pilate, mais c'est la volonté de Dieu et sa libre disposition, qui laissent Jésus aux mains du procurateur. Ceci ne supprime certes pas la responsabilité de ce dernier, pas plus que celle des juifs ; cela ne justifie et ne diminue ni sa faute ni la leur.

Pilate n'interroge pas davantage l'accusé. Il se déroule ici, devant lui, des choses qui lui sont par trop inaccoutumées et impénétrables. Aussi essaie-t-il encore une dernière fois de s'arracher au dilemme où sa fuite devant la vérité l'a réduit, non seulement lui-même, mais aussi sa fonction et l'Etat romain. « C'est pourquoi Pilate cherchait à le relâcher » (19, 12). Mais cela ne lui réussit pas davantage. Il s'est déjà dessaisi de sa liberté politique de manœuvres, en rejetant son ouverture à la vérité, qui aurait pu lui conserver cette liberté. Maintenant les Juifs se saisissent du moyen toujours efficace quand l'autorité sait ne plus être fondée, et en conséquence se laisse démanteler par la masse. Ils abandonnent toute apparence de subordination et menacent le procurateur de le dénoncer à César : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César ». Et sournoisement, l'accusant de connivence avec un criminel politique, ils ajoutent : « Celui qui se fait roi, se révolte contre César » (19, 12). Dès lors, pour Pilate, l'affaire est close. En effet là où la puissance politique ne se fonde pas sur la vérité, elle n'a finalement plus aucune fonction, mais seulement une situation. L'enquête est à son terme. La sentence de condamnation suit. Mais suit-elle réellement ? Pilate s'assoit à son tribunal, puis tourné vers le peuple : « Voici votre Roi » (19, 14). « A mort, à mort », répond le peuple. Et lorsque Pilate demande : « Crucifierai-je votre roi ? », les chefs spirituels du peuple répondent par ces mots lourds de conséquences : « Nous n'avons d'autre roi que César » (19, 15). Les

Juifs, par le truchement de leurs chefs spirituels, lient leur espérance messianique à César. Le monde espère enfin *son* Royaume. Et l'évangéliste conclut : « Il le leur livra pour être crucifié » (19, 16). Les rôles sont intervertis. Ce ne sont pas les Juifs qui livrent Jésus à l'Etat, mais l'Etat qui livre Jésus au monde. Il n'y a plus d'Etat. Quand il a déclaré se désintéresser de la vérité, il s'est lui-même livré au monde, qui lie à César toute l'espérance humaine. Par le rejet de la vérité, l'Etat a livré son autorité et sa justice aux forces dont César est l'unique salut et espoir.

Nous voyons maintenant que l'évangéliste Jean a, en fait, dans sa présentation du procès de Jésus devant Pilate, pensé à la problématique de l'Etat. Pour lui, il est clair que le pouvoir politique, représenté par Pilate, a sa propre sphère dans sa possibilité de liberté en face du monde (cf. BULTMANN, *op., cit.*, p. 513, note 2a), bien qu'il soit du monde. Il a légitimement autorité et pouvoir. Mais, à côté de lui, s'élève avec Jésus une autre Seigneurie qui ne tient pas son origine et donc son essence de ce monde, mais d'en haut. C'est la Seigneurie de la vérité qui prétend que l'Etat lui-même lui appartient. La neutralité de principe à l'égard du témoignage de la vérité détruit l'Etat et son action. Elle fait naître l'angoisse qui rend incertains la fonction et son objet : l'action politique. La neutralité de principe vis-à-vis de la vérité livre nécessairement l'Etat aux forces qui l'utiliseront pour anéantir la vérité et remettre à César toute l'espérance messianique. La neutralité de principe de l'Etat vis-à-vis de la seigneurie de la vérité apparue en Jésus pose le fondement d'un Etat sauveur qui, dans sa totalité politique, spirituelle et métaphysique, est l'incarnation de la non-vérité.

II

Ces réflexions sur l'essence de l'Etat, qui, comme toute autre essence, se révèle par rapport à Jésus-Christ, sont confirmées et explicitées par les autres écrits du Nouveau Testament. Nous les parcourrons en nous en tenant au point de vue découvert.

1) Que le pouvoir politique s'oppose au monde et à ses forces, Luc le reconnaît également dans ses deux écrits. Certes, il ne réfléchit pas au phénomène du Politique aussi profondément que Jean, mais dans le détail il lui donne beaucoup *plus d'attention.* Nous pensons à sa synchronisation bien connue de l'événement du salut en Jésus-Christ avec les dates de l'histoire politique de l'Empire Romain et des petits états juifs satellites (*Luc,* 1, 5 ; 2, 1 s. ; 3, 1 s.). Finalement, il y a pour lui dans le monde deux partenaires : le Christ et ses apôtres d'un côté, l'empereur *romain et ses fonctionnaires* de l'autre. Luc ne doute pas de la légitimité dans le monde des décisions du pouvoir politique. C'est à cause de cela que Jésus répond au procurateur romain — il en va autrement chez Matthieu et Marc — et son explication permet d'établir la situation objective et juridique, qui en résulte de par soi (M. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit,* 1954, p. 72). Pour Paul, dans les *Actes,* le procurateur est l'instance juridique et normale, devant laquelle on se défend (*Actes,* 24, 10 et 26, 2). Finalement, de par la Providence de Dieu, Paul vient à Rome, parce qu'y réside l'empereur romain, et qu'en tant que citoyen romain, on peut en appeler d'un procurateur romain, qui abandonne l'accusé aux mains des Juifs, à l'empereur comme à la dernière instance juridique (*Actes,* 25, 9 ss ; 26, 32).

Mais Luc va encore plus avant. L'empereur ou l'Imperium, et Jésus et son Eglise ne sont pas dans le principe ennemis, mais ils peuvent à ce plan co-exister, parce qu'ils s'ordonnent réciproquement à leur salut. Tel est l'apport particulier de notre évangéliste à la question qui nous occupe. L'Etat romano-païen, dans ses représentants, peut s'ouvrir à l'exigence du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. On ne doit pas seulement voir là la célèbre tendance apologétique de Luc. Il vaut mieux se demander quel est le sens objectif d'une telle apologétique. Or, ce qui la fonde, c'est la conviction de la possibilité pratique de la coexistence de l'Etat romain et de l'Eglise sur la base d'une ordination première réciproque et encore non détériorée du pouvoir politique et de l'Evangile. Cependant Luc ne se fait aucune illusion sur l'Etat et ses représentants. Jean-

Baptiste ne désapprouve pas, d'après lui, le métier de soldat, c'est-à-dire l'exercice professionnel de la puissance, mais il en connaît les excès et les réprouve (*Luc,* 3, 14). La manière dont Jésus juge Hérode Antipas (*Luc,* 13, 31 ss) ou parle de l'activité de Pilate (13, 1 ss), la façon dont il insère dans ses paraboles ou dans ses *logia* les petits et grands potentats (*Luc,* 22, 25 ; 19, 11 ss ; 14, 31), montrent que son évangéliste Luc, qui accepte cette tradition de Jésus, ne veut dissimuler ni à lui-même ni à ses lecteurs la réalité de la politique. Et puisque Luc dans les *Actes* décrit les proconsuls Sergius Paulus et Gallion (13, 7 ; 18, 17) et les procurateurs Félix et Faustus et même Pilate (*Actes,* 24, 25. 26. 27 ; 25, 29 ; 26, 24 ; *Luc,* 23, 12. 24 s.), le silence dont il entoure Hérode est significatif : il prouve clairement qu'il ne transfigure pas les relations officielles réelles. Enfin c'est Luc qui comprend le temps de l'Eglise comme un temps de souffrance ; les tentations et les tribulations n'y cesseront qu'à la fin (*Luc,* 8, 13 ; 21, 28). Les pouvoirs politiques contribuent largement à ces souffrances. C'est Luc également qui nous transmet dans les *Actes* la prière de la communauté, dans laquelle il est dit : « Les rois de la terre se sont mis en campagne et les magistrats se sont ligués ensemble contre le Seigneur et contre son Oint. Car c'est une ligue en vérité qu'Hérode et Ponce Pilate avec les nations païennes et les peuples d'Israël ont formé dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint ; ils n'ont fait ainsi qu'accomplir tout ce que dans ta puissance et ta sagesse tu avais déterminé par avance » (*Actes,* 4, 26-28). Mais l'évangéliste Luc souligne aussi ce qui suit :

a) Les dirigeants romains furent de toutes les manières contraints à ces mesures par la foule. Il est remarquable à quel point, dans les *Actes,* les juifs excitent constamment les masses païennes contre les apôtres (13, 50 ; 14, 5 s. 19 ; 17, 13 ; 18, 6) ; et celles-ci dénoncent ensuite les apôtres aux magistrats romains (17, 5 ss ; 18, 12 ss). Déjà au procès de Jésus, Pilate ne pouvait se défendre des cris de la plèbe juive excitée ; aussi livra-t-il Jésus. Selon Luc, il ne l'a ni condamné ni fait exécuter (*Luc,* 23, 23-26 a ; *Actes,* 13, 27-29).

b) Les magistrats romains sont, la plupart du temps, à l'égard de Jésus et des apôtres, non seulement personnellement discrets, mais ils appliquent correctement le droit, et parfois pour protéger l'accusé. Certes, le procurateur Faustus semble être un hypocrite politique. Mais quand il dit au roi Agrippa que ce n'est pas l'habitude chez les romains de céder un accusé à ses délateurs avant leur confrontation, et avant qu'on lui ait donné la possibilité de se défendre contre l'inculpation (*Actes,* 25, 16), une telle attitude représente certainement pour Luc un principe généralement pratiqué.

c) Selon Luc, l'autorité romaine avait la possibilité de reconnaître l'innocence de Jésus et de déjouer les calomnies élevées contre lui. A ce sujet, les paroles de Pilate aux prêtres et aux chefs du peuple juif sont très précises : « Vous m'avez présenté cet homme comme poussant le peuple à la révolte ; or, j'ai instruit l'affaire devant vous et je n'ai trouvé cet homme coupable d'aucun des crimes dont vous l'accusez. Hérode non plus, d'ailleurs, puisqu'il l'a renvoyé devant nous. Vous le voyez, cet homme n'a rien fait qui mérite la mort » (*Luc,* 23, 14 s.). Dans les *Actes,* les procurateurs, pour le cas de Paul, donnent de semblables explications (cf. 18, 14 ss ; 23, 29 ; 25, 18.25 ; 26, 30 ss ; 28, 18). Il ressort de telles constatations que deux aspects apparaissent fondamentaux pour le jugement lucanien sur l'Etat : l'Etat romain a au moins la possibilité de découvrir l'innocence politique du chrétien. L'innocence politique de Jésus et de ses apôtres indique que la cause qu'ils représentent est simplement en accord avec l'intérêt de l'Etat. Le fait que dans le monde opèrent des forces qui cherchent à s'opposer à leur coexistence pacifique n'est pas davantage passé sous silence que la faiblesse et la méchanceté des fonctionnaires de l'Etat. « C'est votre heure et celle de la puissance des ténèbres », dit Jésus lors de son arrestation par les magistrats juifs (*Luc,* 22, 53).

Même l'apôtre Paul partage l'opinion lucanienne selon laquelle le pouvoir politique est un élément d'ordre vis-à-vis des puissances destructrices du monde, et il admet la possi-

bilité d'une coopération entre les pouvoirs politiques et les hérauts de l'Evangile. Lui qui dut faire personnellement de nombreuses expériences y contredisant pratiquement, le voit très clairement. Lui, le théologien, nous indique également le motif de cette situation étrange et pourtant caractéristique d'un phénomène séculier. C'est dans la parénèse générale de *Rom.*, 13 que se trouvent les versets 1-7 ; ils sont célèbres, souvent cités, encore davantage incompris, et on mésuse de leur teneur sur les pouvoirs politiques : ils conduisent bien au-delà de ce qu'on a reconnu jusqu'à présent dans le Nouveau Testament. En soi, ce qu'écrit ici l'apôtre est clair. Il ne faut pas y voir un résumé d'Economie politique. « Que chacun se soumette aux autorités en charge », ainsi débutent ses explications. Les autorités en charge sont naturellement les pouvoirs de l'Etat, « les rois, et tous les dépositaires de l'autorité », comme s'exprime *1 Tim.*, 2, 2, « l'empereur et les gouverneurs », comme le formule *1 Pierre*, 2, 13. Ils ne sont pas à égalité avec le citoyen, le *civis romanus*, mais lui sont supérieurs, et c'est ce qui prouve leur différenciation d'avec le monde dont nous parlons. Mais sur quoi se fonde cette supériorité ? Il faut désormais l'exprimer : dans une ordination de Dieu. « Car il n'y a aucun pouvoir en dehors de Dieu. Ceux qui existent sont ordonnés par Dieu » (*Rom.*, 13, 1). Leur fonction ne se fonde pas, comme le veulent les théories sophistico-grecques ou modernes, dans l'accord des hommes, d'autant plus que l'élaboration pratique de sa forme est soumise aux contingences de l'histoire. Elle ne se fonde même pas dans un charisme propre du détenteur de tel pouvoir souverain comme dans l'hellénisme, quelles que soient par ailleurs l'importance et la signification du charisme pour l'exécution des tâches politiques. Les puissances politiques — pas n'importe quelles puissances idéales, mais, dit Paul, « celles qui existent » — tiennent leur mandat, leur autorité et leur dignité de Dieu qui les a instituées. Aussi l'Apôtre les nomme-t-il « serviteurs de Dieu » (*Rom.*, 13, 4), « fonctionnaires de Dieu » (13, 6). Et il conclut : « Celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu » (13, 2). Puis il nous fait part de la raison pour laquelle Dieu les a

instituées : « Le pouvoir politique est pour toi, serviteur du Bien ». Cela signifie : « Fais-tu le mal, alors crains ; car ce n'est pas pour rien qu'il porte le glaive. Il est un instrument de Dieu pour faire justice et pour châtier qui fait le mal » (13, 4). Auparavant, il avait écrit : « Les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien mais quand on fait le mal. Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu en recevras des éloges » (13, 3). Naturellement, on ne doit pas faire abstraction du sens parénétique de ces propositions qui, dans la Rome de Néron, veulent garder les chrétiens d'un sentiment anti-étatique et d'une attitude qui oublierait le caractère eschatologique de ce temps et de l'existence chrétienne, tentation peut-être d'autant plus forte que les chrétiens vivaient en partie du ressentiment juif contre l'Etat romain. Aussi cet avertissement de saint Paul, qu'il n'est pas question de nier, se situe dans un contexte qui, dès le début, rappelle certaines exigences, notamment que les chrétiens de Rome ne s'assimilent pas au schéma de ce monde (la rébellion contre le pouvoir politique relève précisément du schéma mondain). Le tout s'achève par l'indication que le jour approche et que son espérance nous arrache déjà au sommeil, dans lequel l'empereur nous apparaît un cauchemar. Mais, abstraction faite de ce contexte, ce qui est ici dit du fondement et du sens de la fonction politique, vaut objectivement au sens paulinien, même pour l'Etat de Néron. L'apôtre suppose même qu'en quelque manière, celui-ci accomplit la tâche que Dieu confie aux pouvoirs politiques. Tout cela n'en est pas moins fort obscur, si l'on songe qu'il n'est pas expliqué quelles sont les tâches et attributions fondamentales de ce pouvoir. Il est seulement suggéré qu'elles sont à chercher dans l'ordre du glaive et de l'impôt (*Rom.*, 13, 4. 6 ss). *1 Tim.*, 2, 1 s. montre que la tradition paulinienne lui donne pour objectif que les chrétiens et tous les hommes puissent mener une vie « paisible et tranquille en toute piété et honnêteté ».

Si le pouvoir politique vient de Dieu et tient finalement de lui son autorité et la dignité de son mandat, s'il est donné par Dieu pour le bien, on ne peut pas faire fausse route en

le situant, au sens de Paul, sur le plan de ce qu'il nomme la Loi. D'après lui, les païens la connaissent et l'appliquent de façon précise (*Rom.*, 2, 12 ss). La liaison entre *Rom.*, 13 et la tradition pharisaïco-juive sur l'Etat étaye cette supposition. En conséquence on comprend pourquoi Paul exige que les chrétiens obéissent aux détenteurs du pouvoir politique non seulement par crainte du châtiment, mais par motif de conscience (*Rom.*, 13, 5) et à cause du Seigneur, comme le dit *1 Pierre*, 2, 13. La raison pour laquelle il situe expressément les possesseurs du pouvoir politique sous la protection de l'honneur (*Rom.*, 13, 7 ; *1 Pierre*, 2, 17) et les confie à la prière des chrétiens (*1 Tim.*, 2, 2) devient évidente. Or, tout ceci est dit d'une autorité certainement maintes fois incapable, injuste, voire inhumaine, et qui, en outre, commençait déjà à persécuter les chrétiens uniquement à cause de leur nom. En vertu de la liaison établie entre le pouvoir politique et la Loi de Dieu, on comprend d'autre part que l'action de l'Etat, pour Paul (comme pour tout le Nouveau Testament), ne s'apparente jamais à un agir salvifique. L'avenir de Dieu n'est pas dans la cité terrestre, mais il est circonscrit à la citoyenneté céleste (*Phil.*, 3, 20 s.). En conséquence, les chrétiens sont encore en route (*Hébr.*, 11, 9 ; 13, 14 ; 12, 22). Parce que l'Etat relève de la sphère de la Loi, ceux-là seulement peuvent lui prêter obéissance qui peuvent et veulent obéir à Dieu. Or ce sont ceux qui se sont renouvelés en esprit (*Rom.*, 12, 1 s.).

2) Cet Etat dont la fonction implique une opposition au monde, parce que, comme nous le savons maintenant, il est voulu comme tel par Dieu pour le bien, a lui-même (nous l'avons appris de l'Evangile johannique) un partenaire dont la prétention à la vérité souveraine le concerne. Or, l'histoire bien connue de l'impôt à César nous confirme ce point de vue. Les trois premiers évangélistes nous le rapportent (*Marc*, 12, 13 et par.). Le dialogue s'engage entre Jésus et ses adversaires. Ceux-ci sont les pharisiens qui ne paient pas de bon cœur le cens, c'est-à-dire l'impôt par tête que l'administration romaine prélevait en monnaie romaine dans les Provinces, et les Héro-

diens, gens de la cour hérodienne, qui, collaborateurs de la puissance occupante, l'approuvaient. Ces adversaires objectent à Jésus : « Doit-on donner l'impôt à César ? » Doit-on donner ou doit-on ne pas donner ? Ils veulent embarrasser Jésus par cette question, lui arracher une réponse qui, de toutes façons, le compromettra. S'il répond par l'affirmative, il est lui-même un collaborateur ; s'il nie, on peut le dénoncer auprès des romains comme Zélote. Pourtant, Jésus défait le nœud menaçant. Davantage : il démasque leur hypocrisie. La question qu'ils posent est déjà résolue par leur conduite. La monnaie qui porte l'effigie de César circule dans le pays. En envoyant chercher un denier et en faisant constater à ses adversaires l'effigie et l'inscription, Jésus les oblige à se contredire eux-mêmes, et, en tout cas, met en lumière que César est le maître du pays. Alors seulement il y a l'exigence : « Rendez à César ce qui est à César » : l'impôt. Mais César n'est pas seul dans le pays. Jésus continue sa phrase : « ... Et rendez à Dieu ce qui appartient à Dieu ». Cette Seigneurie de Dieu s'approche désormais. Elle est proche dans le commandement de Jésus. Et on perçoit toute la profondeur de l'hypocrisie des adversaires. Ils demandent, par un soi-disant souci de l'honneur de Dieu, si on doit payer l'impôt à César. Et ils ne voient pas que ce Dieu est là en celui qu'ils interrogent et qu'il élève une tout autre exigence, bien plus profonde, bien plus prégnante que celle dont ils se soucient : à savoir qu'on se donne à lui tout entier. Ainsi entendu comme appel de la souveraineté de Dieu se révélant en Jésus sur l'horizon du monde, notre péricope confirme en fait ce que nous avions perçu chez Jean : que la revendication de l'Etat est maintenant limitée par une tout autre revendication d'une tout autre souveraineté, celle de Dieu, qui s'élève désormais au milieu du monde.

Cette revendication divine de souveraineté par Jésus fut reçue par les apôtres et propagée par eux. Elle sera dans leur bouche un témoignage auquel les puissances politiques ne pourront se soustraire. « Vous serez traînés devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens », dit un *logion* de Jésus différem-

ment transmis (*Matth.*, 10, 18 ; cf. *Marc*, 13, 9 ; *Luc*, 21, 12 s.) Paul, d'après la présentation des *Actes*, rend son témoignage, c'est-à-dire un témoignage en faveur du Seigneur et de sa souveraineté devant les petits et les grands (*Actes*, 26, 22). Lorsque le roi Agrippa, que le procurateur avait fait appeler comme expert dans le procès intenté à Paul, déclare ironiquement : « Encore un peu, et par tes raisons tu vas faire de moi un chrétien », l'apôtre avoue : « Qu'il s'en faille de peu ou de beaucoup, puisse Dieu faire que non seulement toi, mais encore tous ceux qui m'écoutent aujourd'hui, vous deveniez tel que je suis moi-même, à l'exception des chaînes que voici » (*Actes*, 26, 29). L'Evangile n'est pas enchaîné devant Agrippa. Donc, même en dehors de l'Evangile de Jean, on reconnaît, ou plutôt on suppose, que l'Etat a une prétention relative sur les hommes. Mais l'Etat lui-même — ainsi l'entend le Nouveau Testament — est interpellé par l'exigence supérieure de la Seigneurie de Dieu qui apparaît sur terre en Jésus et se rencontre ensuite en ses apôtres et disciples. Précisément cet appel de l'Etat par la Seigneurie de Dieu encore cachée dans l'Eglise, mais présente et contraignante, explique cette marche étrange et terrible de l'histoire, qui conduit à l'Etat totalitaire, à l'Etat monstrueux, là où l'on rejette cette exigence.

3) Souvenons-nous du troisième point de vue que nous indique la présentation du procès de Jésus dans l'*Evangile de Jean*, à savoir que l'Etat qui se réfugie dans une soi-disant neutralité devant la question de la vérité se livre lui-même aux mains du monde, qui ne reconnaît pour salut dernier que César et sa souveraineté. Ce qu'on appelle l'*Apocalypse* de Jean, et qui n'est rien d'autre que la révélation de Jésus-Christ à son Serviteur Jean, met en garde les chrétiens contre un tel Etat dégénéré.

La possibilité d'un tel Etat fut pour les écrivains néo-testamentaires amplement confirmée, au cours de la deuxième moitié du premier siècle, par l'expérience de l'Etat se déifiant dans le culte toujours intensifié de l'empereur. Or, cet Etat s'honorant cultuellement est pour le Voyant de l'*Apocalypse*

johannique non seulement un phénomène historique qui a eu lieu une fois, mais une possibilité permanente de l'Etat comme tel, et, on ne doit pas se le dissimuler, la vision de l'avenir. Jésus-Christ n'a pas seulement, en Ponce Pilate, contraint l'Etat à se décider ; il se décida de telle sorte qu'il livra son pouvoir politique aux forces d'un monde qui se suffit à soi-même. Jésus-Christ en tant que le Seigneur ressuscité contraindra, par son Eglise et avant tout par ses saints et ses martyrs, l'Etat à une décision toujours renouvelée, et l'Etat, ainsi le voit le Prophète, se dépouillera toujours davantage, et puis totalement, de toute l'ouverture à Dieu dont il vit, et par là il se détruira lui-même et détruira le pouvoir politique. Il n'y a pas que l'*Apocalypse* de Jean à témoigner d'une telle conviction. L'Etat omnipotent et déifié passait déjà pour un cauchemar dans de larges couches du judaïsme tardif. Dans la communauté primitive circulait comme parole de Jésus un mystérieux mot apocalyptique, formé sous l'influence de *Dan.*, 9, 27 : « Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation installée là où elle ne doit pas être... » (*Marc*, 13, 14). L'érection d'un autel de Zeus dans le temple de Jérusalem par Antiochus Epiphane en 168 avant Jésus-Christ fut un événement qui prit pour les Juifs des proportions eschatologiques. Pour les Juifs et pour les chrétiens, il devint le chiffre symbolique de l'action impie, antidivine, de l'Etat totalitaire de l'avenir.

Même l'apôtre Paul, qui a pourtant écrit *Rom.*, 13, connaît cet aspect. Car également chez lui, l'Antéchrist est un phénomène politique. Il n'est pas assuré — mais c'est une interprétation, à mon avis, toujours fondée — qu'en *2 Thess.*, 2, 1 ss l'Etat, pour autant qu'il est encore Etat, s'oppose à l'Etat dont le pouvoir est dégénéré. Celui-ci est représenté au temps de la défection par l'homme impie, « le fils de perdition, qui s'élève au-dessus de tout et porte le nom de Dieu ou reçoit un culte allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu » (*2 Thess.*, 2, 3 s.). Sa parousie, comme il l'appelle par assimilation à la parousie de César ou de ses représentants dans les provinces, et par oppo-

sition à celle du Christ, surviendra « au milieu de toutes espèces d'œuvres de puissance, de signes et de prodiges mensongers, par l'influence de Satan » (*2 Thess.*, 2, 9 s.).

Ce que suggèrent le mot de Jésus et l'apôtre Paul, devient le thème de l'*Apocalypse*. L'Etat déifié, qui ne sait plus rien de la fondation du pouvoir politique par mission divine, qui, en outre, comme Etat, se ferme au témoignage de la vérité et la persécute, qui, dans sa perversion même, cache encore en soi des éléments de réelle souveraineté politique, et, dans sa parodie de l'Etat authentique, laisse encore pressentir quelque chose de la sublimité de la puissance réelle dont la limite ne sera plus les témoins et la Communauté sur terre, mais seulement la fin de toutes choses et le jugement, cet Etat apparaît pour l'essentiel dans les visions de notre livre sous deux figures : celle de la Bête au chapitre 13 et celle de la grande courtisane aux chapitres 17-18. Ces images sont fantastiques et rassemblent en elles tous les pressentiments des prophètes et des apocalypses. Mais elles ne sont fantastiques que parce que la réalité qui déferlera sur les habitants de la terre sera elle-même fantastique. Nous ne pouvons suggérer que les traits principaux d'une telle réalité.

De l'abîme (11, 7 ; 17, 8), mais en même temps de la mer des peuples, foules, nations et langues (13, 1 ; 17, 15) monte, au dessus de l'horizon de l'histoire, la Bête. C'est un monstre inconcevable, la somme de toutes les bêtes passées ou de tous les royaumes du monde (13, 2). Les rois de la terre lui remettent leur puissance et ne sont eux-mêmes puissants qu'en acceptant d'être ses satellites (17, 12 s.) Elle est toujours présente, car ses blessures mortelles guérissent (13, 3. 12. 14 ; 17, 8. 11). Elle a un nom, mais il est meilleur de le taire si on en parle (13, 17 s.). C'est le nom d'un homme (13, 18). Aussi cet Etat monstrueux ne tient-il pas de soi-même sa puissance. Il ne la tient pas de Dieu. Il reçoit du dragon sa force, son trône et son grand pouvoir (13, 2). Celui-ci est l'idéogramme de Satan, qui déjà se tenait derrière la femme et l'enfant qu'on lui arracha de la gueule pour le conduire au

trône de Dieu (12, 4 s.), et qui, dès lors, rejeté sur terre, n'a plus de temps. Dans sa rage, il se donne une expression dans la sphère politique : l'Etat totalitaire (12, 12). Son efficacité est désormais rivée à un seul but : « Faire la guerre aux saints, et les vaincre ». L'Etat totalitaire est essentiellement l'Etat antithéiste et antichrétien (cf. 11, 7 ; 12, 17 ; 16, 13 s. ; 20, 7 ss). Il ne peut supporter le nom du Christ (cf. 14, 1 ; 15, 2). Le blasphème est inscrit en permanence sur son front (13, 1). Un de ses attributs essentiels est la « gueule » : elle lui fut donnée pour proférer des paroles d'orgueil et de blasphème (13, 5 s.). On perçoit encore clairement quelle expérience faite autrefois par le Voyant fournit le matériau de ces figures. L'empereur Domitien s'appelait non seulement *potens terrarum dominus* mais aussi *dominus ac deus,* ce qui même pour les païens pieux ou simplement raisonnables était un scandale. Quand l'inscription d'une monnaie de Temos est *Theon Domitianon Autokratora,* et que sur d'autres en provenance d'Alexandrie on peut lire *Theou Uios,* à côté de l'usuel *Sebastos,* la conscience de soi impie et fantastique que l'empereur avait de lui-même est trop claire. Et quand on sait que l'empereur se fait saluer *terrarum gloria* et *salus mundi,* qu'il était célébré par Statius et Martial comme *Aion,* on reconnaît à quelle expérience concrète le Voyant doit ses figures. Mais ce sont des figures, elles ne montrent que la Bête émergeant, Bête qui dès lors ne périra plus, mais remplira la terre jusqu'à la fin.

Auprès de la Bête, on trouve une seconde figure, plus simple que la première, mais dont elle rend parfaite la force. C'est le prophète de mensonge (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10). L'Etat a en lui ses philosophes et ses théologiens. Théologie et philosophie ne sont à son service que propagande. Il façonne l'hérésie de l'Etat et l'esprit de l'Etat. De ce deuxième animal, on dit qu'il porte les hommes — par des signes et des prodiges (13, 13) — à faire une image du premier animal et à l'adorer (13, 12). Il se préoccupe de la pensée dont a besoin l'Etat, d'une juste idéologie de l'Etat. L'image est parlante. La symbolique politique, qui est maintenant symbolique cultuelle, est

si puissante qu'une faute commise contre elle mène à la mort. L'esprit de l'Etat totalitaire porte aussi tous les habitants de la planète à « se faire marquer sur la main droite ou sur le front, et nul ne pourra rien acheter ou vendre s'il n'est marqué au nom de la Bête et au chiffre de son nom » (13, 16 s.). C'est la *Sphragis* anti-chrétienne, le signe du parti d'Etat, pour ainsi dire le sceau baptismal sécularisé, qui nivelle toutes différences entre les hommes et ne les différencie qu'en amis ou ennemis du système régnant. A ceux qui se refusent à ce nouvel esclavage métaphysique, on confisque les bases économiques. L'esprit de la Bête dirige même l'Economie.

Aux chapitres 17-18 on trouve encore un autre symbole de l'Etat dégénéré. C'est la Babylone des prophètes sous la figure d'une courtisane extrêmement riche et puissante dans le désert du monde (17, 3 s.). Elle est l'Etat mondial sous l'aspect d'une Cité dégénérée, qui repose sur l'*imperium* mondial (17, 18 ; cf. 17, 3. 9 ss. 12. 16). Elle est pour les habitants de la terre extrêmement séduisante. Elle répand sur eux l'éclat de son luxe, elle est très riche et somptueuse. Elle favorise la culture, dans les fêtes et les arts. Elle fourvoye toutes les nations avec ses sortilèges (18, 23 ; cf. 18, 3. 9. 14. 22). Elle est pleine d'*hybris* : elle prononce en son cœur l'antique parole de Babel : « Je trône en reine et je ne suis pas veuve, jamais je ne connaîtrai le deuil » (18, 7). Il appartient à cet Etat de prohiber la souffrance, de dire que la mort n'existe plus, d'entretenir officiellement l'illusion d'un bonheur éternel. Mais Babylone tombe. Et sa chute s'accompagne d'une grande complainte de tous les habitants de la terre. Se lamentent les commerçants de la terre (18, 11), qui se sont enrichis par elle (18, 15) ; se lamentent capitaines et gens qui font le cabotage (18, 17. 19). L'éclat du politique était également favorable aux commerçants internationaux : « Tes commerçants étaient des princes de la terre » (18, 23). Mais surtout retentit la complainte des rois de la terre, qui tenaient de Babylone leur mince pouvoir. Elles les a abreuvés de l'ivresse de sa prostitution (17, 2. 4. 5 ; 18, 3. 9 ; 19, 2). Les relations internationales de ces petits pays avec cette cité cosmopolite ne sont pas seulement définies par

l'ivresse, mais sont, en pesant les mots, Prostitution. Mais Babylone est encore ivre en un autre sens : « Et je vis la femme ivre du sang des saints et des témoins de Jésus » (17, 6 ; cf. 18, 24 ; 19, 2). Ce sang grise la puissance, qui ne peut même plus punir, mais seulement tuer, ou, comme il est dit, « égorger » (18, 24).

Que feront les chrétiens dans cette situation ? Il n'est pas dit grand'chose à leur sujet. Ils ne voudront plus prendre part à cet Etat monstrueux, ils en sortiront. Ils entendront la voix du ciel : « Sortez, ô mon peuple, quittez-le, de peur que solidaires de ses fautes, vous n'ayez à pâtir de ses plaies » (18, 4). Ils ne seront plus dès lors que des bannis et des persécutés. Il ne sera plus question d'un monde chrétien, mais seulement de saints et de témoins dispersés, qui seront alors l'Eglise. Il sera très difficile d'être chrétien. Les chrétiens ne murmureront ni contre la création de Dieu, ni contre sa conduite, mais après comme avant, ils loueront Dieu : « Grandes et merveilleuses sont tes œuvres, Seigneur Dieu tout-puissant. Droites et justes sont tes voies, Roi de toutes nations » (15, 3). Ils ne brandiront pas le glaive contre la Bête, mystère d'iniquité. « Les chaînes pour qui doit être enchaîné ; la mort par le glaive pour qui doit périr par le glaive ! Voilà qui fonde la constance et la confiance des saints » (13, 10 ; cf. 14, 12). Telle est leur solution. Ils n'adoreront pas la Bête. Ils penseront au jugement de Jésus sur les tièdes et les lâches (3, 15 s. ; 21, 8), ils voudront vaincre par le témoignage et la mort (2, 7. 26 s.), pour obtenir la promesse faite au vainqueur. Ils sauront qu'ils vainquent et qu'ils meurent dans le Seigneur (14, 13). Celui qui aura le dernier mot, croient-ils, ce n'est certes pas la Bête qui monte de l'Abîme, mais le cavalier au cheval blanc, qui s'élance du ciel. « Son nom est Verbe de Dieu (19, 13). Celle qui aura le dernier mot, ce n'est même pas l'Eglise de la terre, brisée et blessée à mort, mais la sainte cité qui, d'auprès de Dieu, descend du ciel (21, 10). Malgré le poids de la tribulation, on peut déjà percevoir quelque chose de cette réalité dernière, lorsqu'on entend s'élever la parole de l'Esprit et le chant des martyrs en

lesquels s'accomplissent les paroles de ce livre et les temps de la prophétie.

Ainsi même le troisième point de vue que nous avions emprunté à *l'Evangile de Jean* trouve dans le reste du Nouveau Testament confirmation et éclaircissement. La domination de l'Etat par les forces du monde, qui lient toute espérance à César, est en tout temps un danger pour le politique. Un jour, elle définira la réalité politique, qui refuse Dieu et le Christ. L'Etat, qui en soi a une mission délimitée par Dieu et qui peut et doit entendre la revendication de la souveraineté de Dieu, se changera en un Etat monstrueux, totalitaire, anti-chrétien et antithéiste. Le Christ fera surgir l'antéchrist dans l'histoire là où l'Etat rejette les exigences de Dieu. Cet antéchrist est un phénomène politico-spirituel. Par sa venue l'Etat comme tel sera détruit. Ceci prouve encore une fois, mais de façon négative maintenant, que l'Etat qui s'oppose au monde en vertu de la mission que Dieu lui a donnée, et qui a pour partenaire Jésus-Christ et ses témoins légitimes, a besoin de Jésus-Christ et de son Eglise pour exister de façon authentique. En vérité, l'inhumanité de l'Etat monstrueux sera le signe de la proximité du Fils de l'homme.

Heinrich SCHLIER

C H R O N I Q U E S

SAINT THOMAS, LE PÈRE FESSARD ET L'HISTOIRE

Le gros ouvrage que vient de publier le P. Fessard[1] paie amplement des longues heures et de l'effort que réclame sa lecture. Mais il décourage celui qui entreprend d'en parler ou d'en écrire, si nombreuses sont les questions qu'il aborde, si grande la subtilité avec laquelle il les démonte, les scrute et les résout.

Distribuée en deux volumes qui, au premier regard, peuvent apparaître indépendants l'un de l'autre (le premier, en effet, traite exclusivement de questions de méthode, tandis que le second institue une réflexion critique sur l'apostolat ouvrier en France), cette étude est en réalité profondément une. Un souci constant s'y manifeste, auquel chaque ligne veut apporter une réponse bien déterminée. C'est cette thèse implicite que nous nous proposons d'examiner brièvement, car son importance ne saurait être exagérée.

*
* *

« Les esprits formés presque exclusivement aux disciplines de l'Ecole » se trouvent « peu préparés à résoudre et même à comprendre les problèmes surgis aujourd'hui ». Ces problèmes, en effet, « se posent d'ordinaire en fonction de l'histoire et de la vérité dont elle est susceptible (I, p. 13). Or, « pour saint Thomas comme pour Aristote, il n'y a que deux régions de l'être : celle de la *raison* et celle de la *nature* » (I, p. 19). La dimension de l'*historique*, qui est devenue prépondérante dans la réflexion moderne, demeure donc

---

1. Gaston FESSARD, *De l'Actualité historique* (*Recherches de Philosophie*, 5-6), Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 2 vol., 300 et 518 p. L'Association des Professeurs de Philosophie des Instituts catholiques de France, sous la responsabilité de laquelle paraissent les *Recherches de Philosophie*, a fait savoir que l'ouvrage du P. Fessard a été publié à son insu dans cette collection.

nécessairement voilée dans la pensée de saint Thomas ; il faut bien avouer qu'elle « n'apparaît pas dans sa métaphysique, sa cosmologie, sa psychologie et sa logique » ; on se trouve réduit, si l'on veut absolument mettre au jour le rôle de l'historique, à « aller le dénicher ailleurs », « en de petits problèmes théologiques » ; mais cette recherche « suppose chez l'enquêteur une conscience déjà assez précise de la nature de l'historique » (I, p. 21, note 2).C'est dire qu'on ne saurait *apprendre* chez saint Thomas cette nature de l'historique ; on ne peut que retrouver dans son œuvre, et comme en marge, ce qu'on aura découvert à l'aide d'un autre maître[2].

Cette lacune nous permet de comprendre le fait apparemment étonnant que révèle l'analyse des problèmes et des crises surgis au sein de l'apostolat ouvrier : si la porte a été imprudemment ouverte à une idéologie progressiste, qui a envahi la conscience des clercs et des laïcs, si l'entreprise s'est dégradée au point qu'il est devenu évident qu'elle devait être reprise sur de nouvelles bases, la responsabilité en incombe pour une large part à des philosophes et des théologiens thomistes. La chose cesse de surprendre si l'on songe que ces théologiens, démunis de tout instrument conceptuel rigoureux qui leur permît de maîtriser les problèmes spécifiques que pose l'histoire, devaient nécessairement se trouver en fâcheuse posture quand ils avaient à faire face à une philosophie de l'histoire aussi fortement charpentée que le marxisme. Impuissants en réalité à la juger, et même à la comprendre, emportés par un zèle plus généreux qu'éclairé, ils se sont laissé prendre au mythe dangereux de la mission historique du prolétariat, ils ont contribué à répandre des idées qui devaient irrémédiablement faire échouer l'entreprise la plus louable dans ses origines.

Cet exemple montre qu'il ne suffit pas de « s'assimiler vitalement le thomisme au point qu'il vous devienne en quelque sorte immanent », « comme si cette doctrine devenue immanente devait

---

2. Pour appuyer son opinion sur le caractère purement marginal de l'historique chez saint Thomas, le P. Fessard se réfère à E. Gilson : « Comme le dit en passant E. Gilson, *l'indifférence de saint Thomas envers l'histoire a été prodigieuse.* A plus forte raison ne devait-il pas se soucier de l'historique » (I, p. 20). Cet *à plus forte raison* nous étonne, venant du P. Fessard. *Historie* et *Geschichte* désignent des dimensions fort différentes et c'est un préjugé sans fondement que de croire que le sens de l'historique fait forcément défaut là où ne se manifeste aucun goût pour la reconstruction scientifique du passé. On pourrait aussi bien soutenir le contraire : une certaine obstination à s'intéresser au passé n'est-elle pas un renoncement à l'ouverture de l'histoire vers l'avenir ? Au demeurant, le mot de Gilson nous paraît avoir la saveur d'une boutade, qui demande de la part du lecteur une interprétation pleine d'humour.

immédiatement vous fournir les principes exacts de solution et le moyen de les appliquer correctement à des situations inédites » (II, p. 292). Il est indispensable d'avoir recours à une compréhension réfléchie de l'*historique,* au lieu de se contenter d'une vérité logique conforme à la nature. C'est dire déjà qu'il faut découvrir un point de départ que le système de saint Thomas ne nous offre pas.

Ce point de départ, nous le trouvons chez Hegel, qui, pour la première fois et de la façon la plus originale et la plus profonde, a réfléchi l'historicité. Certes, la philosophie de Hegel n'est pas au-dessus de tout soupçon : elle est gâtée par un rationalisme outrancier, qu'il convient de critiquer et de surmonter. Mais notre tâche n'est-elle pas précisément de reprendre à notre compte celle que saint Thomas mena à bien à l'égard d'Aristote ? Hegel est « pour notre temps le Philosophe, comme le fut autrefois Aristote » (II, p. 290, note 1) ; comme saint Thomas, en prenant appui sur les enseignements de l'Ecriture et de la Tradition, a réussi à baptiser Aristote, nous devons, forts des mêmes certitudes, conduire Hegel « non point au baptême — il l'a déjà reçu — mais à l'abjuration. Après quoi, il deviendra possible et de christianiser les vérités du marxisme et de convertir les travailleurs. De sorte que, peu à peu et les événements conduits par Dieu aidant, s'évanouira le Prolétariat créé par Marx » (II, p. 293).

Il vaut la peine de souligner l'originalité de l'entreprise qui nous est ainsi présentée. Certes, le P. Fessard a parfois tendance, par modestie, à la relativiser : il ne veut, dit-il, que « déployer la dimension de l'*historique* dans la théologie de saint Thomas » (II, p. 410) ; il rapproche sa propre recherche de celle du P. Marc (*l'Etre et l'Esprit,* Desclée De Brouwer, 1958) ou du P. Hayen (*La communication de l'Etre d'après saint Thomas d'Aquin,* Desclée De Brouwer, 1957). De tels rapprochements ne rendent pas pleinement compte de l'intention qui se fait jour au travers de la pensée du P. Fessard. Les auteurs cités se proposent bien d'expliciter des vues ou des orientations qui demeurent, dans l'œuvre même de saint Thomas, plus ou moins voilées ; mais ces thèmes, qu'on entend en quelque sorte privilégier, sont réellement *immanents* à la pensée de saint Thomas, celle-ci ne peut être comprise sans qu'il en soit fait mention, car ils sont, pour le moins, une arrière-pensée de l'auteur et, à ce titre, interviennent réellement dans sa réflexion.

Il en va tout autrement, croyons-nous, de l'enreprise du P. Fessard. Ce qui doit être pris pour objet de réflexion, cette fois, c'est cela même qui n'intervient pas dans la pensée de saint Thomas, ce qu'on ne trouve pas à l'intérieur de son système, cette dimension de l'*historique* qui n'apparaît, en mettant les choses au mieux, que dans les marges, « en de petits problèmes théologiques ». On ne s'attache donc plus à mettre en lumière des virtualités, — obscures peut-être, mais non moins réelles, — d'un système donné : on veut explorer

le domaine même que ce système comme tel laisse en dehors de lui. « Depuis que la théologie s'est élevée au niveau d'une *science* de type aristotélicien, elle s'est souciée beaucoup moins d'analyser l'*historique* que de mettre en relief la part du *naturel* et du *rationnel* dans la Révélation chrétienne » (I, p. 19) ; le propos du P. Fessard est de construire cette théologie de l'*historique* qui fait défaut dans le système thomiste.

Le rapport entre cette théologie et la théologie de saint Thomas sera donc celui-là précisément qui existe entre le *rationnel* et le *naturel* d'une part et l'*historique* d'autre part. Ce rapport apparaît tout d'abord tel que le nouveau système laisse entièrement subsister la vérité du précédent et qu'on ne sera jamais conduit à « déprécier la théologie de saint Thomas et (à) mettre en cause sa valeur de vérité éternelle » (II, p. 292). Mais aussi, au nom de ce même rapport, il faut ajouter que la théologie de l'historicité *relativise* la théologie du *naturel* et du *rationnel*. Entre ces trois dimensions de l'être, en effet, on ne saurait concevoir un simple rapport de juxtaposition, qui les laisserait extérieures les unes aux autres et qui permettrait d'en parler indépendamment les unes des autres. Dans cette hypothèse, l'œuvre du P. Fessard viendrait compléter celle de saint Thomas sans jamais la recouper, un peu comme un ouvrage sur la peinture vient compléter, sur le rayon de la bibliothèque, la section consacrée aux beaux-arts (à supposer bien entendu qu'il n'y ait aucun rapport entre la peinture et les autres arts !). Mais, en réalité, les trois formes de l'être ne sont pas ainsi extérieures les unes aux autres ; il faut penser leur rapport sous une forme *dialectique* ; disons plus simplement qu'une certaine hiérarchie les ordonne entre elles, et que cette hiérarchie elle-même doit être comprise comme un *englobement* progressif. Un niveau inférieur ne peut trouver en lui-même sa propre vérité, il lui faut se laisser englober par le niveau supérieur. Ainsi l'*historique* représente-t-il le lieu en lequel seul trouvent leur vérité le *rationnel* et le *naturel* ; la théologie spéculative de saint Thomas, abandonnée à elle-même, reste ambiguë, elle est constamment menacée par ce que le P. Fessard appelle une « déformation *mal* édifiante, qui la met au service d'une fausse théologie de l'histoire du salut, ou, ce qui revient au même, d'une fausse philosophie de l'histoire » (I, p. 259). Comme réflexion cohérente sur le *rationnel* et le *naturel*, la pensée de saint Thomas est vraie et ne peut être mise en cause (en raison de sa cohérence) ; mais en même temps elle n'est qu'un moment dialectique au sein d'une totalité qui la dépasse (parce qu'elle n'est que réflexion sur le *rationnel* et le *naturel*).

On voit ainsi suffisamment que le propos du P. Fessard déborde largement celui que nourrissent certains thomistes contemporains, soucieux de retrouver, dans la pensée même de saint Thomas,

une inspiration et des catégories qu'un usage séculaire a pu rejeter dans l'ombre, voire faire sombrer dans le plus complet oubli. Le P. Fessard est à la fois plus traditionaliste et plus radical. Plus traditionaliste, puisque, somme toute, l'œuvre de saint Thomas, telle qu'elle nous est parvenue au terme d'une longue tradition, lui semble représenter le modèle achevé d'une interprétation exacte de l'*être rationnel* et de l'*être naturel*. Plus radical en même temps, puisque cette interprétation exhaustive n'est à ses yeux qu'un moment d'une réflexion qui ne parvient à se comprendre et à éprouver sa propre vérité qu'en se faisant réflexion sur l'*être historique* ; ce moment demeure éternellement vrai, mais néanmoins il doit être dépassé.

C'est ce dépassement qui représente, aux yeux du P. Fessard, la véritable fidélité à saint Thomas. « C'est un fait », constatait E. Gilson, « que l'exemple donné par saint Thomas n'a trouvé que peu d'imitateurs. On l'a beaucoup commenté, mais fort peu suivi » (*L'Etre et l'Essence*, p. 321). Le P. Fessard, qui se réfère à ce jugement autorisé, le comprend en un sens que son auteur, peut-être, n'approuverait pas. Ce qu'E. Gilson proposait, en effet, c'était de « refaire l'œuvre (de saint Thomas) telle que lui-même la ferait aujourd'hui à partir des mêmes principes et d'aller plus loin que lui dans le même sens et sur la voie qu'il a jadis ouverte » (*Ibid.*, p. 321-322). Le P. Fessard entend aller plus loin encore : il s'agit pour lui de « recourir aussi à la méthode même qu'à suivie le Maître » et de baptiser Hegel comme il a, lui, baptisé Aristote. En termes moins symboliques, il s'agit de replacer la pensée de saint Thomas dans cette totalité plus compréhensive dont Hegel nous a donné la clef.

Les thomistes méditeront avec intérêt sur cette entreprise. Un point, du moins, est immédiatement clair : pour que la référence à saint Thomas soit autre que purement verbale, pour que l'analogie Aristote-Hegel dont se réclame fréquemment le P. Fessard soit vérifiée, un certain nombre de conditions doivent se trouver remplies. Il faut d'abord que soit admise, ou justifiée, la tripartition dialectique de l'être en *rationnel, naturel* et *historique*. Il faut encore que le système de saint Thomas ne connaisse que deux régions de l'être, le *rationnel* et le *naturel*. En toute hypothèse, d'ailleurs, et que l'*intention* du P. Fessard puisse ou non être tenue pour « thomiste » en quelque sens, il est évident qu'il faudra encore juger des résultats auxquels elle conduit effectivement.

***

Dans l'examen critique auquel nous en venons maintenant, nous admettrons la division de l'être en *rationnel, naturel* et *historique*, telle que la propose le P. Fessard. Certes, ce préjugé ne va pas sans inconvénients. Il serait, par exemple, fort utile de préciser que cette

terminologie ne recouvre pas adéquatement celle qu'utilisent les auteurs anciens, et saint Thomas en particulier. Ce fait peut entraîner à de regrettables confusions celui qui n'en est pas conscient. Nous devons, par souci de brièveté, négliger les développements qui s'imposeraient de ce chef, quitte à faire effort pour éviter les pièges les plus grossiers. Etant admis, donc, que l'être est ou *rationnel* ou *naturel* ou *historique*, est-il évident que saint Thomas, comme l'avait fait avant lui Aristote, n'a connu que le *rationnel* et le *naturel*, en telle sorte qu'il faille aller chercher ailleurs, — c'est-à-dire chez Hegel, — les moyens de réfléchir l'*historique* ?

A la question ainsi posée, le P. Fessard croit pouvoir répondre sans la moindre hésitation par l'affirmative, comme nous le savons déjà. Mais il vaut la peine de voir comment se trouve fondée cette réponse affirmative. En formulant cette exigence critique, on se met malheureusement dans l'obligation de dire que l'affirmation du P. Fessard est sans fondement et qu'elle laisse donc complètement subsister le problème de l'*historique* dans la pensée de saint Thomas.

Le P. Fessard, philosophe de métier, doit savoir mieux que quiconque qu'il est éminemment dangereux, lorsqu'on interroge un auteur sur une option aussi profonde et universelle, de chercher sa réponse dans un seul texte, — qui peut n'être pas clair par lui-même ou qu'on peut mal comprendre. Le fait s'impose pourtant : là où on se fût attendu à une étude structurale de la pensée de saint Thomas, à une mise en évidence des catégories fondamentales de cet auteur, on se trouve renvoyé à un seul texte, tiré du *Commentaire sur la Métaphysique* (livre IV, lect. 4, n° 573-574), qui se voit investi de la redoutable mission de trancher le débat[3]. Comparant en ce lieu le dialecticien (au sens aristotélicien du terme) et le sophiste au philosophe, saint Thomas est conduit à formuler une division de l'être qui lui est familière : « L'être », dit-il, « est double : l'être de raison et l'être de nature (*ens scilicet rationis et ens naturae*) ». « Pour saint Thomas comme pour Aristote », enchaîne le P. Fessard, « il n'y a donc que deux régions de l'être : celle de la *raison* et celle de la *nature* ».

Quiconque est quelque peu rompu au vocabulaire et aux schèmes de saint Thomas apercevra l'erreur que commet ici le P. Fessard. Elle tient tout entière en ceci que notre auteur comprend à l'inté-

3. Le fait est d'autant plus étonnant que l'intention du P. Fessard, comme nous aurons l'occasion de le noter, est *théologique* plus que philosophique, au sens rigoureux du terme. Il devait donc nécessairement rencontrer les théories mises au point pour montrer la présence de l'*histoire sainte* à la théologie de saint Thomas ; *De l'Actualité historique* (I, p. 283) cite l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, du P. Chenu, mais ne se réfère pas aux pages qui

rieur de sa propre terminologie (qui veut que la *nature* s'oppose à l'*historique*) ce que Saint Thomas énonce en fonction de son langage personnel. L'*ens naturae* de saint Thomas, en réalité, n'est pas l'*être naturel* du P. Fessard. Celui-ci s'oppose à l'*être historique* aussi bien qu'à l'*être rationnel* ou *logique ;* celui-là ne s'oppose qu'à l'*être logique ;* il désigne l'être extra-mental, tout ce dont on peut dire qu'il *existe,* par opposition à ce qui n'est *que* conçu.

Le texte cité par le P. Fessard ne prouve pas que saint Thomas a ignoré l'*être historique.* Il ne prouve pas davantage qu'il l'a connu et compris. Il n'exprime, si nous osons ainsi dire, qu'une remarque banale et saint Thomas serait fort étonné de voir ce mot à l'origine d'un tel débat. Nous pouvons du moins tirer une leçon de cet accident : c'est qu'on ne peut comprendre un auteur sans une certaine accoutumance, sans une imprégnation personnelle, qui permettent seules d'éviter les pièges du vocabulaire[4]. On est fâché, sans doute, que le P. Fessard ait pu donner dans ce panneau, et, quoi qu'on en ait, on aborde avec moins de confiance une entreprise gâtée par une telle méconnaissance de la pensée dont elle veut être, pour une large part, la critique et le dépassement.

On est d'autant plus fâché que le P. Fessard aurait pu, sans doute, intenter à nombre de commentateurs et de disciples de saint Thomas un procès légitime et fécond. Impressionnés et comme pervertis par l'individualisme moderne, ils ont à peu près complètement négligé la philosophie politique de leur maître ; ils semblent croire que l'on n'en saurait rien tirer d'essentiel, que seules la métaphysique, la cosmologie, la psychologie sont dignes d'intérêt. Malheureusement, le P. Fessard ne porte jamais la discussion sur ce terrain. Sur la foi d'un seul texte il tient pour évident qu'on ne trouve chez saint

---

traitent du problème ; le P. Fessard déclare seulement que, si la raison grecque se trouve, dans la *Somme,* assumée en terre chrétienne, comme le dit le P. Chenu (*Introduction,* p. 226), « cette assomption ne s'est point réalisée et ne pouvait l'être sans que la *raison* ou plutôt l'*existence hébraïque* en soit sinon exilée, du moins reléguée aux confins du domaine théologique traditionnel, dans une ombre épaisse où idolâtres et incrédules ont pu mettre la main sur ses richesses et les exploiter contre la théologie elle-même et ses dogmes ». C'est précisément la thèse qu'il eût fallu prouver ; malheureusement, pareille preuve n'est pas même esquissée par le P. Fessard. Il nous faut donc bien encore reconnaître ici un préjugé.

4. Nous penserions volontiers que le terme de *dialectique* est lui aussi un piège du même genre. Qu'il faille, pour apprécier le rôle que joue la dialectique au sens moderne dans l'œuvre de saint Thomas se référer à ce que celui-ci appelle du même nom, c'est évidemment la solution facile, celle qui vient en premier à l'esprit. Mais ce n'est pas pour autant la bonne solution, comme il faudra bien le montrer un jour.

Thomas aucune réflexion explicite sur l'*historique ;* puis il tourne la page, nous privant d'une réflexion qui eût été, nous n'en doutons pas, du plus grand profit.

Au point où nous sommes parvenus, les rapports entre saint Thomas et le P. Fessard doivent donc demeurer foncièrement ambigus. Saint Thomas réclame-t-il, — *a fortiori* supporte-t-il, — le dépassement dialectique que veut lui faire subir son critique ? Nous n'en pouvons décider, puisqu'en suivant le P. Fessard, nous avons dû reconnaître que le problème de l'*historique* dans la pensée thomiste n'est nullement éclairci.

Il nous faut laisser la question en suspens et tenter d'une autre voie pour définir ces rapports dont le style nous échappe, dissimulé derrière des déclarations dont nous ne voyons pas le bien fondé. Le P. Fessard nous fournit d'ailleurs lui-même un moyen de tirer au clair notre difficulté, lorsqu'il nous explique en quelle façon son entreprise est analogue à celle de saint Thomas. Revenons à ce texte, auquel nous avons déjà fait allusion :

> « Pour vaincre les erreurs d'Avicenne et d'Averroès saint Thomas ne s'est pas contenté d'assimiler vitalement le platonisme de saint Augustin et des Pères, mais il s'est astreint à l'étude d'Aristote, parce que le Philosophe était la source immédiate où ses adversaires avaient puisé le meilleur de leurs arguments. Et c'est en ne perdant jamais de vue les enseignements de l'Ecriture et de la Tradition qu'il réussit à baptiser Aristote et à édifier la doctrine sacrée en une synthèse nouvelle dont nous vivons encore ».

De la même façon, nous ne pouvons aujourd'hui nous contenter d'assimiler vitalement le thomisme. Si nous voulons apercevoir et surmonter les erreurs de Marx, il nous faut étudier la philosophie de Hegel, à laquelle Marx a emprunté le plus fort de son système :

> « Lorsqu'on aura saisi à quel point l'historicité se trouve en cette philosophie réfléchie d'une manière originale et jusque-là inédite, c'est encore à l'Ecriture et à la Tradition qu'il faudra demander le moyen de dépasser les erreurs dont le protestantisme de son auteur est la source ultime. A ce prix, on peut espérer amener ce philosophe non point au baptême — il l'a déjà reçu — mais à l'abjuration » (II, p. 293).

Ce programme ne nous semble pas rendre compte exactement de l'intention de saint Thomas. Plus profondément, il nous paraît que s'y reflète une conception fort contestable de la philosophie, — une conception qu'un thomiste, en tout cas, n'admettra pas de gaîté de cœur.

Si la source de la philosophie est bien dans la raison, nous voyons difficilement qu'on puisse faire comparaître le protestantisme d'un auteur philosophique pour rendre compte de ses erreurs. C'est *dans sa réflexion même* qu'il faut découvrir leur source. Nous n'avons certes pas la naïveté de prétendre que les convictions religieuses n'interviennent pas dans cette réflexion, pour l'orienter en tel ou tel sens. Mais nous voudrions souligner le fait que cette influence ne s'exerce que par la *médiation de la raison.* Plus le philosophe est soucieux de rigueur rationnelle, et plus une éventuelle intervention de la foi religieuse (et ceci est vrai de tous les facteurs *non rationnels* qui interfèrent avec la réflexion) se transcrit en termes proprement rationnels. Il n'est donc pas suffisant de faire appel aux convictions religieuses pour mettre en lumière la source des erreurs commises par un philosophe, pas plus qu'il ne suffit de s'appuyer sur l'Ecriture et la Tradition pour les corriger : il faut aussi, et même d'abord s'il s'agit de philosopher, établir le débat au niveau spécifique de la réflexion.

Telle est, du moins, l'attitude de saint Thomas à l'égard d'Aristote. A notre connaissance, il ne s'appuie pas sur l'Ecriture ou sur la Tradition pour corriger ses erreurs ; il ne semble pas davantage que l'idée l'ait jamais effleuré qu'il lui appartînt de le baptiser : il lui suffit que le philosophe soit *rationnel.* Et il est persuadé qu'il l'est effectivement. Il n'a donc d'autre ambition que de montrer que le Commentateur Averroès, qui soutient au nom de l'aristotélisme des propositions opposées à la foi, n'a en réalité que fort mal compris Aristote : bien loin d'être un vrai péripatéticien, il introduit la perversion à l'intérieur de l'Ecole ! L'aristotélisme authentique est rationnellement cohérent, et, comme tel, il peut être repris par un chrétien sans que la foi ou la théologie puisse jamais avoir à en souffrir[5].

On fera remarquer qu'*en fait* Aristote soutenait des thèses incompatibles avec la foi ; il a donc bien fallu, ajoutera-t-on, que saint Thomas prît appui sur la foi chrétienne pour surmonter ces erreurs et d'abord pour les apercevoir. Il est fort possible, en effet, que les convictions religieuses de saint Thomas l'aient aidé à redresser les

5. On trouvera dans l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroistas* un exemple particulièrement suggestif, et parfois plein de verve, de cette attitude de saint Thomas envers le Philosophe. Nous ne connaissons dans l'œuvre de saint Thomas qu'un seul texte dans lequel Aristote se trouve pris à partie au nom de l'Evangile : il se trouve dans les *Leçons sur saint Mathieu,* c. 5 (éd. Vivès, t. 19, p. 301-302) : Aristote s'est trompé en faisant consister le bonheur dans une contemplation accessible *dès cette vie ;* cette opinion est contredite par le Discours sur la Montagne.

erreurs d'Aristote. Mais nous ne pouvons repérer, dans l'aristotélisme thomiste, ces interventions de la foi, parce qu'elles ont été transcrites en langage philosophique. Le christianisme de saint Thomas peut bien agir sur son système philosophique de l'*extérieur*, il ne pénètre pas à l'intérieur.

C'est précisément cette conception du savoir philosophique qui a valu à saint Thomas tant d'incompréhensions et d'avanies. Et, s'il nous était loisible de poursuivre plus avant la comparaison que le P. Fessard ébauche entre son projet et celui de saint Thomas, nous serions conduit à dire que le P. Fessard prend place permi les adversaires du dominicain, parmi ces théologiens augustiniens qui se scandalisaient qu'un chrétien pût reconnaître la légitimité d'un point de vue purement philosophique sur le monde et sur l'homme et canoniser un système qui se construisait délibérément sans recourir aux catégories de la foi révélée[6].

Cette conclusion s'impose si l'on réfléchit quelque peu à l'attitude du P. Fessard à l'égard de Hegel. « Le Philosophe » a élaboré une interprétation de l'histoire qui à la fois explique notre époque et fait son malheur. La philosophie hégélienne, en effet, est tout entière fondée sur la dialectique du Maître et de l'Esclave. Cette dialectique montre comment le premier rapport humain engendre une disjonction du *politique* et de l'*économique :* le rapport (politique) de l'homme à l'homme apparaît, après la lutte à mort, comme rapport de maître à esclave ; le rapport (économique) de l'homme à la nature se manifeste comme travail de l'esclave ; et, précisément, ces deux rapports sont séparés, l'un étant figuré par le Maître et l'autre par l'Esclave.

Hegel montre la scission qui intervient au commencement de l'histoire, mais sa dialectique ne peut nous apprendre comment cette scission est surmontée. Si l'on veut comprendre la totalité de l'histoire en mettant en œuvre la seule dialectique du Maître et de l'Esclave, on

---

6. Ainsi, selon saint Bonaventure, la faiblesse congénitale de l'aristotélisme était d'ignorer la *situation historique* de l'homme. Celle-ci ne nous est dévoilée que dans la foi chrétienne, de telle sorte que le Christ est le lieu unique de l'intelligibilité. Une philosophie comme celle d'Aristote ne peut donc être qu'abstraite ou fausse : abstraite, parce qu'elle parle inévitablement de l'homme sans tenir compte des coordonnées historiques qui confèrent à son existence son sens ultime ; et fausse si, oubliant son abstraction, elle prétend à éclairer une situation qui en réalité lui échappe. Seule peut être concrète et vraie une « philosophie » qui emprunte ses catégories à la révélation. Le P. Fessard, nous l'allons voir, se réclame lui aussi de l'historicité pour introduire dans la philosophie dialectique une catégorie révélée.

sera donc naturellement conduit à *réduire* à l'une ou à l'autre des catégories Maître et Esclave la totalité du processus historique. Le P. Fessard explique ainsi que le Nazime et le Communisme représentent, dans l'histoire, les deux possibilités auxquelles invitait la dialectique hégélienne : « Communisme et Nazisme utilisent tous deux la dialectique hégélienne pour expliquer le devenir de la réalité humaine, mais le premier se place *exclusivement au point de vue de l'esclave*, le second *exclusivement au point de vue du maître* » (I, p. 151). Marx subordonne le politique à l'économique ; Hitler affirme la priorité de la lutte à mort et la primauté du politique.

C'est assez dire que la dialectique hégélienne doit être dépassée. Au lieu d'opposer le politique et l'économique, — comme on le fait si l'on interprète l'histoire du seul point de vue de la dialectique Maître-Esclave, — il faut les mettre en interaction réciproque, selon ce que le P. Fessard appelle la « loi de l'universelle conversion dialectique » :

> « L'unité de la société humaine et son progrès ne sont possibles que dans la mesure où politique et économique se mettent en interaction réciproque, chacun se faisant alternativement moyen et fin par rapport à l'autre » (I, p. 162).

Cette conversion se laisse penser sous la forme d'un rapport dialectique Homme-Femme, cette nouvelle dialectique constituant la correction proprement philosophique que le P. Fessard croit devoir imposer à la philosophie de Hegel.

Nous n'entrerons pas dans l'analyse de cette dialectique Homme-Femme[7]. Le point important pour nous est plutôt qu'après avoir mis au point la dialectique Maître-Esclave et Homme-Femme, le P. Fessard ne s'estime pas satisfait. Nous nous rallions d'ailleurs bien volontiers à son sentiment. Dans la mesure, en effet, où elle n'exprime que le rapport de l'homme à ces totalités partielles que sont le politique et l'économique, cette double dialectique doit nécessairement être reprise dans une nouvelle dialectique qui permettra de penser, elle, le rapport de l'homme à la Totalité ultime, au Tout de l'Etre, à Dieu. Si cette dialectique suprême n'est pas clairement aperçue, il est inévitable que le Tout de l'Etre soit recherché dans l'économique ou dans le politique, c'est-à-dire qu'une totalité partielle soit absolutisée. C'est bien ce que montre encore l'exemple du Nazisme et du

---

7. Signalons, à l'usage des lecteurs qui n'auraient pas encore pris connaissance de l'ouvrage que nous critiquons, qu'ils trouveront dans *Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire* (I, p. 121-211) toutes les analyses nécessaires pour comprendre les points auxquels nous devons nous contenter de faire allusion.

Communisme : celui-ci recherche le Tout de l'Etre dans l'économique, qu'il croit capable de donner satisfaction complète à l'homme ; celui-là voit dans la domination de l'homme sur l'homme la Totalité ultime. Ainsi, ces deux idéologies ne mettent pas seulement en question les rapports réciproques de l'économique et du politique ; elles engagent le tout de l'homme.

Il est donc parfaitement exact qu'on ne peut interpréter l'histoire sans recourir à une dialectique qui exprimera le rapport de l'homme à une Totalité trans-historique, à Dieu. Mais nous ne croyons pas que le P. Fessard ait raison de demander à la *révélation chrétienne* de nous dévoiler cette dialectique et de voir, dans le couple Païen-Juif, la réponse adéquate et unique au problème surgi de la pensée hégélienne.

On peut évidemment se demander dans quelle mesure cette dialectique, inspirée de saint Paul, peut rendre les services qu'en attend le P. Fessard. Pour qu'elle soit une catégorie interprétative de l'histoire, il est requis qu'elle exprime un devenir présent à la totalité de l'histoire, et donc que la conversion du peuple juif, qui abolira ce devenir en l'achevant, soit un événement *eschatologique.* Le P. Fessard s'attache à le démontrer. Il faut bien avouer qu'on ne peut parvenir, en ce domaine, qu'à une *opinion théologique,* qui n'interdit pas de tenir l'opinion contraire. Le P. Fessard nous présente donc *une interprétation possible,* du point de vue du christianisme, de l'histoire humaine ; elle ne saurait nullement être tenue pour *l'interprétation chrétienne* de l'histoire.

Mais notre désaccord avec le P. Fessard est antérieur à ce problème. Il porte très exactement sur ce *passage immédiat au surnaturel et à la théologie* que le P. Fessard s'estime en devoir, ou en droit, d'opérer pour surmonter la question que Hegel laisse irrésolue. Faut-il nécessairement devenir théologien pour échapper au rationalisme de Hegel ? La « théologie » hégélienne doit-elle, pour être sauvée, se laisser ramener aux normes de la théologie catholique ? A ces questions, nous répondrions, pour notre part, négativement. A la raison hégélienne il ne suffit pas d'opposer la révélation chrétienne ; il faut aussi, et même d'abord si l'on veut apporter le remède spécifique, lui opposer la raison *humaine ;* il faut tenter d'être meilleur philosophe que Hegel. Et l'on n'aura pas fait un travail inutile si l'on parvient à débarrasser l'histoire de cette raison prétentieuse (ou peut-être naïve), qui croit trouver en elle-même cette sorte de point de vue absolu que peut seule donner la révélation[8]. En disant,

8. A quel point la réflexion sur l'histoire est encombrée par des préjugés faussement théologiques autant que faussement philosophi-

comme nous le faisons, que la *philosophie* de l'histoire est une tâche urgente, nous ne mettons pas en vacances le théologien, cela va de soi. Nous voulons seulement distinguer deux problèmes fort différents que le P. Fessard a bien malencontreusement confondus.

C'est dans cette confusion que nous apercevons l'opposition essentielle et irréductible entre saint Thomas et le P. Fessard. Car saint Thomas estimait qu'une *philosophie* de l'histoire est possible ; il en recherchait les catégories interprétatives, comme nous le rappellerons d'un mot en terminant, dans l'analyse du politique. Cette interprétation philosophique n'excluait pas, — faut-il le dire ? — une autre interprétation, proprement théologique ; mais elle ne se laissait pas non plus exclure par celle-ci. Pour le P. Fessard, au contraire, aucune intelligibilité de l'histoire ne peut être atteinte hors de la catégorie *révélée* qu'est le couple Païen-Juif.

On le voit : ce qui décide des rapports entre le P. Fessard et saint Thomas, ce n'est pas uniquement ni essentiellement le problème de l'*historique*. La divergence s'établit sur un point plus essentiel : sur la possibilité d'une philosophie, sur les rapports entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie. Si nous laissons de côté, dans ce débat, nos propres sentiments, nous ne pouvons immédiatement donner raison à l'un ou à l'autre des partenaires. Il nous est seulement permis de conclure que c'est bien à tort que le P. Fessard a cru pouvoir reprendre à son compte l'exemple et la méthode de saint Thomas. Bien loin d'accomplir pour notre temps l'œuvre que saint Thomas a menée à bien à la fin du moyen âge, le P. Fessard nous ramène à la problématique même que son illustre devancier a voulu dépasser.

---

ques, - les deux vont de pair, - on en aura l'idée claire en lisant, entre autres, les écrits marxistes. Citons au hasard de nos lectures : J. MILHAU, *La science et le mystère*, dans *La Nouvelle Critique* (Revue du marxisme militant), n° 117 (juin-juillet 1960), p. 22-40. « Monisme matérialiste inséparable de l'éternité et de l'infini de l'être », « mouvement infini qui est l'essence éternelle du monde », « infinité nécessaire de la matière », « infini qui ne se donne pas dans l'infini », autant d'expressions panoramiques qui semblent parfaitement claires à cet auteur. « Une philosophie fondée sur l'infinité nécessaire de la matière, sur l'unité de son mouvement éternel », conclut-il, « extirpe les racines du fidéisme et rend vaines les références à Dieu, au mystère et au néant » (p. 39-40) : on le comprend aisément, ou plutôt on comprend qu'un clou chasse l'autre et l'on se demande ce qu'est devenue l'histoire. L'auteur se réfère à Spinoza (p. 36 et 38) : on devine pourquoi sa pensée est si courageusement éternitaire.

Soumettre à un examen critique une pensée aussi riche et aussi profonde que celle du P. Fessard est une tâche dont on ne peut s'acquitter en quelques pages. Nous nous risquerons cependant à présenter quelques remarques, en définissant aussi brièvement que possible la difficulté essentielle qui, croyons-nous, détourne cette réflexion du but qu'elle s'assigne.

Le lecteur du P. Fessard échappe difficilement à l'impression qu'un certain écart intervient entre *ce que dit* l'auteur et *ce dont il parle,* entre le langage et ce que ce langage est censé éclairer. Certes, le discours se tient toujours et nécessairement à part du vécu, il ne pourrait s'identifier à celui-ci sans s'abolir lui-même. Mais la distance, ici, apparaît telle que le langage ne rejoint en aucune façon le vécu et semble ne pas exprimer le *logos* de l'Histoire. Bien loin de nous proposer une interprétation dialectique de l'Histoire, ne nous donne-ton pas une *réduction de l'historique à une dialectique abstraite et intemporelle* ?

Pour répondre à cette question, on pourra réfléchir à l'analyse du *politique,* telle qu'elle est conduite par le P. Fessard, à la lumière de la dialectique du Maître et de l'Esclave. Les conclusions auxquelles aboutit cette analyse suffisent déjà à susciter quelque inquiétude ; nous en prendrons pour signe un texte, qui nous semble d'autant plus intéressant qu'il ne représente pas un jugemet formulé en passant, mais bien une conséquence rigoureuse et nécessaire des principes qui guident l'analyse.

Comparant le fascisme au nazisme et au communisme, le P. Fessard remarque que le premier, à la différence des seconds, n'est pas perverti par cet « absolu dévorant » qui, selon le mot de J. Maritain, « revendique l'homme tout entier pour la communauté temporelle ou pour l'Etat » ; si cet « absolu dévorant », continue l'auteur,

> « ne s'affirme pas plus dans les fascismes qu'en tout pouvoir politique depuis Constantin, c'est que Etat et Nation, à la différence de la Race et de la Classe, appartiennent à la structure *rationnelle* de notre être social. Aussi, même quand les dictateurs fascistes en font — bien à tort, évidemment — des valeurs suprêmes, elles n'en restent pas moins foncièrement *humaines.* Si bien que leurs régimes peuvent composer plus facilement avec l'Eglise catholique et n'engendrent pas des désordres et des déviations plus graves que celles qui remplissent déjà l'histoire du monde païen et chrétien (II, p. 275).

Si loin qu'on puisse pousser la distinction entre le fascisme d'une part, le nazisme et le communisme d'autre part, il est osé de

la rendre si profonde que le fascisme retombe dans le train-train de l'histoire et ne soit ni plus ni moins anodin que n'importe quelle forme du pouvoir politique depuis Constantin[9]. Le P. Chambre notait naguère que « le problème des classes moyennes est une des croix du marxisme » (*De Karl Marx à Mao-Tsé-Tung*, Spes, 1959, p. 147-149) ; il est bien exact que la sociologie marxiste échoue régulièrement à rendre compte du fascisme, qui lui apparaît dénué de toute signification originale[10]. Que le P. Fessard rencontre la même difficulté, n'est-ce pas un signe que la dialectique Maître-Esclave, — malgré la conversion que lui fait subir la dialectique Homme-Femme, — ne peut ressaisir qu'imparfaitement l'histoire concrète ?

La raison, en tout cas, pour laquelle le fascisme échappe à la perversion qui est l'apanage du nazisme et du communisme, n'est rien moins que contraignante. Etat et Nation, nous dit-on, appartiennent à la structure rationnelle de l'être social ; ils doivent donc rester foncièrement humains, fussent-ils érigés en valeurs suprêmes. C'est dire que l'Etat, quelle que soit sa forme concrète, est nécessairement rationnel *du seul fait qu'*il est l'Etat ; il échappe aux vicissitudes de l'histoire, *sa rationalité n'est pas constituée,* elle n'est pas le fruit d'un processus humain, elle est antérieure à toute réalisation particulière, en un mot elle est transcendante. Ne faudrait-il pas dire, au contraire, que la rationalité de l'Etat n'est jamais donnée par avance, qu'elle est à constituer au cours d'un devenir qui est le mouvement même de la vie politique, qu'elle peut donc n'être jamais là, sinon sous la forme d'une simple *apparence* que la propagande et l'idéologie essaieront fallacieusement de faire tenir pour une réalité ? Et comment, d'autre part, soutenir que l'Etat peut s'ériger en valeur suprême sans sombrer dans le comble de l'irrationnel et de l'inhumain, s'il est vrai qu'il n'a d'autre sens que d'être médiation concrète vers l'Universel, c'est-à-dire vers Dieu ?

La réflexion du P. Fessard sur le *politique* demeure souvent fort obscure et il n'est pas aisé d'en voir clairement les articulations. Nous croyons pouvoir dire cependant que le problème sur lequel elle

---

9. La banalité du fascisme est marquée jusque dans la graphie : « J'écris Communisme, Nazisme, Libéralisme et au contraire fascisme, capitalisme, etc., voulant indiquer par la majuscule le lien, essentiel à mes yeux, entre le mouvement historique et la conception du monde ou l'idéologie à sens religieux » (I, p. 40, note 1).

10. Il est vrai que le P. Chambre met sur le même pied le fascisme et le nazisme, identification que le P. Fessard récuse énergiquement. Mais cette confusion même, si confusion il y a, indique que le sociologue répugne tout autant à disjoindre entièrement la cause des deux idéologies qu'à considérer le fascisme comme un phénomène sans signification originale.

achoppe est celui-là même que Hegel s'était vainement essayé à résoudre : comment concilier la société civile et la vie politique, la liberté individuelle et l'unité du corps politique ? L'introduction de la dialectique Homme-Femme a pour but de surmonter cette opposition ; grâce à cette dialectique, explique le P. Fessard, la catégorie de Maître, qui réapparaît dans l'Etat, se convertit en celle de Paternité ; de plus,

> « la *fraternité* impose à l'Etat, comme norme du droit qu'il promulgue, la reconnaissance égale et réciproque dont elle est le type, et en outre elle fournit au peuple la forme de l'idéal qu'il doit poursuivre... Enfin, réplique de la maternité originelle, la *Mère-Patrie,* en devenant peu à peu *Nation,* joue pour le peuple le même rôle que la femme au sein de la communauté familiale. Tantôt elle se voit réduite à l'esclavage par le Prince, le Roi ou le Chef qui se fait plus maître que père. Tantôt au cours d'une lutte amoureuse, elle s'efforce de se donner le maître et le chef de son choix, de son élection... A travers ces conflits, le peuple devient Nation, et celle-ci désormais fait prendre conscience à ses membres de cette unité réalisée entre eux et avec la nature que la patrie avait d'abord réalisée sans qu'ils l'aperçoivent clairement ; et, poursuivant le rôle de la mère entre le père et les frères de la communauté originelle, elle remplit la même fonction médiatrice entre politique et économique, devenus Etat et Société » (I, p. 172).

Comment cette conversion devient-elle réelle ? C'est ce qui ne nous est pas dit. La réconciliation peut bien être *pensée ;* elle ne s'accomplira dans l'histoire que par des médiations concrètes à défaut desquelles elle ne sera qu'une *apparence* pour la conscience. Il semble bien que ce soit le cas, puisque nous voyons le P. Fessard revenir à une notion de l'Etat qui rappelle étrangement la conception hégélienne[11].

La raison de cet échec doit être recherchée dans la dialectique même du Maître et de l'Esclave, que le P. Fessard reprend à son compte sans s'interroger sur sa validité. Nous ne pensons pas que cette dialectique puisse rendre les services qu'on en attend, parce qu'elle n'exprime pas la *réalité* du processus politique, mais seulement son *apparence immédiate.* Qui veut la considérer comme révélatrice du rapport de l'homme à l'homme se heurtera inévitablement

11. Si l'on tient compte de l'effort entrepris par le P. Fessard pour surmonter le rationalisme hégélien et de l'introduction de la dialectique Païen-Juif, ne sera-t-on pas conduit à penser que, pour lui, l'*Etat* doit être l'*Etat chrétien* ?

à des difficultés analogues à celles que Hegel voulait illusoirement dépasser dans sa théorie de l'Etat — solution illusoire, parce que la dialectique Maître-Esclave ne se laisse pas convertir. D'autre part, et plus profondément, parce que la sphère du *politique* est la catégorie suprêmement englobante de l'histoire humaine, une erreur commise à ce niveau entraîne infailliblement vers l'échec tout effort de compréhension de l'*historique.* A la lumière de la dialectique Maître-Esclave le P. Fessard peut bien expliquer une époque historique, — ou du moins certains traits de cette époque, car l'exemple du fascisme suggère tout au moins que d'autres traits résistent à l'explication ; cela ne signifie pas nécessairement qu'il explique l'Histoire comme telle ; notre opinion est au contraire qu'il n'explique que l'*apparence ;* et cet échec même manifeste à quel point l'homme est aujourd'hui encore victime de cette *apparence* et impuissant à rejoindre les fondements réels de son existence, — ces fondements que Hegel lui dissimule tout en lui faisant croire qu'il les lui révèle. Telle est, formulée avec un dogmatisme dont nous nous excusons, l'objection majeure que nous croyons devoir faire à l'élaboration philosophique et théologique du P. Fessard.

Certes, le rapport politique de l'homme à l'homme *apparaît* bien comme un rapport de maître à esclave. Cette apparence, — si l'on ose risquer ce paradoxe, — est si « réelle » que nombre de théories politiques sont entièrement fondées sur elle. Mais il n'est pas moins patent que ces théories sont réduites, ou bien à rechercher vainement la réconciliation dans un autre monde ou dans un Etat transcendant, ou bien à canoniser l'opposition et à déclarer que le tissu même de l'histoire est essentiellement conflit et rien d'autre. Ou bien on ne montre pas vraiment comment la politique peut devenir rationnelle, ou bien l'on érige en droit son caractère irrationnel et l'on fait de l'Histoire le lieu de la violence.

S'il en est ainsi, c'est qu'on veut prendre pour niveau spécifique du processus politique celui-là même qu'il a pour sens de dépasser, c'est qu'on définit l'Homme par une dimension que le *politique* fait tomber dans l'irréel. Le rapport Maître-Esclave, en effet, se vérifie dans l'affrontement de deux individus qui se définissent par leur particularité, qui érigent en valeur suprême et indépassable leur singularité propre. Or, dans le rapport politique, ce n'est pas l'homme particulier et singulier qui se trouve engagé : c'est l'homme existant au niveau de son ouverture universelle, c'est-à-dire l'homme comme être rationnel. Si donc l'histoire se laisse interpréter selon la dialectique Maître-Esclave, c'est qu'elle n'est pas encore une histoire politique et humaine, — encore qu'elle en puisse avoir l'apparence.

Cette chute dans l'apparence est toujours possible. C'est qu'en effet l'homme n'est pas seulement ni immédiatement un être ration-

nel : il est aussi un être passionnel, capable de s'enfermer dans sa particularité, de *se* vouloir au lieu de vouloir l'universel humain, c'est-à-dire de vouloir le bien commun de tous les hommes et de tout l'homme. Cette canonisation de la particularité (ce que nous avons appelé la chute dans l'apparence) ne peut être surmontée par une simple conversion dialectique, dont la loi même est qu'elle *maintient* ce qu'elle dépasse ; en d'autres termes, la réconciliation n'est pas à rechercher dans une nouvelle dialectique qui viendrait corriger la dialectique Maître-Esclave : celle-ci ne peut être réellement convertie, puisqu'elle signifie l'absence même d'un rapport politique authentique. Il faut demander la solution à une action humaine qui instaurera la véritable dialectique politique, qui est la la dialectique du Particulier et de l'Universel : comme citoyen, je cesse de *me* vouloir dans ma particularité, ce moi singulier meurt à à lui-même ; je me veux comme être rationnel, je ne cherche plus mon bien que dans le bien commun universel. Un rapport authentiquement politique commence à s'instaurer, on le voit, lorsque, renonçant à nier *la particularité d'autrui* pour affirmer la mienne (dialectique Maître-Esclave), je nie *ma propre particularité* pour n'affirmer en moi que ce qui est universellement humain (dialectique Particularité-Universalité).

La réconciliation que le P. Fessard demande à une conversion d'un rapport politique de maître à esclave par la dialectique Homme-Femme nous semble donc, en réalité, donnée dans et par une action humaine qui plie l'existence politique concrète au schème que nous venons d'évoquer. Il s'agit de *faire* que l'homme devienne réellement conscient de son ouverture universelle et qu'il agisse selon les exigences de sa rationalité, qu'il domine le penchant qui le pousse à canoniser ses intérêts particuliers.

Quant à l'Etat, il doit cesser d'apparaître comme une force qui viendrait, *de l'extérieur*, contraindre les citoyens à limiter leur particularité pour respecter la particularité d'autrui. Il n'est pas une réalité transcendante et en toute hypothèse rationnelle : il n'est que l'objectivation de la rationalité (ou de l'irrationalité) des citoyens. En rencontrant l'Etat, le citoyen se rencontre lui-même comme être rationnel.

Ce n'est pas à dire cependant que la sphère politique est le lieu de la satisfaction achevée de l'homme. Il nous faut, au contraire, apporter quelques précisions qui nous conduiront à une conclusion capitale.

D'une part, l'homme n'est pas immédiatement rationnel ; il est aussi, comme nous l'avons dit, être passionnel. Son vouloir rationnel (son ouverture au bien commun) lui apparaît donc nécessairement comme relativement extérieur à lui : il lui faut vouloir (comme être

rationnel) ce qu'il ne veut pas (comme être passionnel). Cette extériorité fonde le rôle nécessaire de l'Etat dans l'existence politique : c'est dans l'Etat que le citoyen rencontre concrètement, affecté d'une extériorité qui lui donne les traits de la contrainte, le vouloir rationnel qui mortifie en lui l'attachement à la particularité; c'est parce que l'Etat le contraint d'une certaine façon que le citoyen veut le bien universel et non plus seulement son bien particulier. Ainsi, en face de l'Etat, je fais concrètement l'expérience de ma condition humaine et j'en saisis la contingence : je ne puis aller immédiatement de moi à moi ni vouloir sans sortir de moi ce que je veux. En rencontrant l'Etat, en voulant ce qu'il veut, c'est moi que je rencontre, c'est ma propre volonté que j'exerce ; mais il n'en reste pas moins vrai que je ne suis pas purement et simplement l'Etat : entre lui et moi subsiste une certaine distance, qui n'est rien d'autre, en définitive, que la distance de moi à moi. La compréhension de mon expérience politique m'apprend ainsi que *je ne puis m'identifier immédiatement à l'Homme,* qui serait l'Universel réalisé.

D'autre part, et quelle que soit son extériorité par rapport à moi, l'Etat n'est que la représentation objective de ma propre rationalité. Ce caractère *humain* de l'Etat interdit d'identifier celui-ci à la Raison et à l'Universel. En mettant les choses au mieux, c'est-à-dire en supposant que le processus politique est conforme à ses normes humaines, l'Etat n'est donc qu'une *tension vers* la Raison, qu'un *passage* du particulier à l'universel. Non seulement il ne peut me satisfaire parce que je ne m'identifie pas immédiatement à lui ; mais encore, et plus radicalement, il ne peut me satisfaire parce que je ne rencontre pas en lui l'Universel réalisé que pourtant je ne puis ne pas vouloir.

Tel est donc le sens de la vie politique : l'homme est contraint — à la fois par *sa* raison et par la représentation objective que lui en donne l'Etat — à surmonter sa particularité pour vouloir l'Universel. Mais en même temps il comprend que cet Universel ne peut être rencontré à l'intérieur de l'histoire. Il faut donc dire, — et c'est à cette conclusion que nous en voulion venir, — que la sphère politique est la *médiation de l'homme vers un Universel qui ne peut être que trans-historique.*

Nous découvrons ainsi, constamment présent à l'histoire, mais sous une forme qui demeure pleinement rationnelle, ce rapport à l'Absolu que le P. Fessard recherche *immédiatement* dans la révélation chrétienne. Que cette forme rationnelle du rapport à l'Absolu lui ait échappé, cela tient à ce qu'il adopte, au point de départ, une dialectique hégélienne qui ne ressaisit que l'*apparence* de l'Histoire. La dialectique totale à laquelle il parvient demeure donc incomplètement développée, il manque à sa mécanique rigoureuse une média-

tion ; l'*historique* n'est pas compris, parce qu'on le veut plier à un appareil conceptuel qui n'est pas adéquat à la richesse de sa signification *humaine*. Telle est la raison pour laquelle l'interprétation que nous propose *De l'Actualité historique* échoue à rendre compte de l'histoire qu'elle entend juger, donnant ainsi l'impression de ne pas parler vraiment de ce dont elle parle.

Peut-être cette conclusion est-elle susceptible d'une généralisation. Si nombre de penseurs chrétiens, en effet, ne trouvent, en face des philosophies de l'histoire athées qui dominent notre époque, d'autre réponse qu'un passage immédiat à la théologie, s'ils pensent qu'une philosophie de l'histoire est rendue vaine ou fausse par la révélation chrétienne, c'est sans doute parce que, succombant à un préjugé trop répandu, ils ont cessé de percevoir le caractère métaphysique de la politique et consentent, fût-ce inconsciemment, à un divorce entre les décisions relatives à l'histoire mondaine et le sens de l'existence dans la foi.

*
* *

Le P. Fessard a voulu mettre en évidence l'insuffisance de la pensée thomiste, cruellement dénoncée par les erreurs théoriques et pratiques dont elle est l'une des causes principales. La réflexion sur l'*historique*, qui fait défaut à cette pensée, ne peut trouver sa source dans l'œuvre de saint Thomas, qui n'intègre pas cette dimension de l'être. Mais la *méthode* de saint Thomas exige d'elle-même le dépassement du *système* et nous demande de nous abreuver aux eaux hégéliennes : comme autrefois Elisée assainit les eaux de Jéricho en y jetant du sel, nous avons à purifier cette dialectique corrompue par un rationalisme outrancier.

Nous avons dit franchement qu'à notre sens cet appel à la méthode de saint Thomas est purement verbal, puisqu'il conduit en fait à renier la conception de la philosophie et de la théologie qui fait l'originalité du thomisme. Nous n'avons pas dissimulé, d'autre part, que la compréhension de l'*historique* proposée par le P. Fessard se solde, à notre avis, par un échec. Il nous faut ajouter en terminant qu'une question sérieuse n'en est pas moins posée à ceux qui se réclament non seulement de la méthode, mais encore du système de saint Thomas.

Lorsque le P. Fessard déclare que les auteurs thomistes se rendent coupables d'un « défaut de méthode dans l'application des principes de saint Thomas aux conjonctures actuelles » (II, p. 291), il exprime une certaine vérité qui, pour n'être pas celle qu'il entend, n'en est pas moins indéniable. Trop fréquemment, en effet, il faut bien l'avouer, la réflexion d'inspiration thomiste reste en deçà d'une

compréhension de l'*historique* et prend les allures d'une dangereuse abstraction, non point par manque de ressourcement hégélien, mais par une méconnaissance profonde de la pensée de saint Thomas lui-même.

Deux facteurs nous semblent intervenir ici, qui constituent autant de difficultés contre lequelles il serait urgent de réagir vigoureusement. En premier lieu, le fait que la synthèse thomiste soit devenue objet d'enseignement constitue pour elle une redoutable épreuve tout autant qu'une consécration glorieuse. Elle se trouve, pour répondre aux besoins de l'enseignement lui-même, soumise à un découpage et un compartimentage qui risquent de compromettre la saisie de la vérité d'ensemble. Ce qui devrait être aperçu d'un seul coup d'œil et comme en profondeur n'apparaît plus immédiatement que dans une juxtaposition spatiale. A la limite, les divers *points de vue* selon lesquels la réalité se laisse voir deviennent autant de « traités » posés les uns auprès des autres, sans aucun lien interne, et dont chacun joue le rôle d'une totalité autonome.

En second lieu, et sous l'influence de préoccupations tout à fait étrangères à l'esprit originel du système, tel ou tel de ces « traités » prend une importance démesurée, tandis que tel autre tombe dans le discrédit ou tout au moins fait figure de spécialité réservée à de rares initiés. Non seulement on juxtapose ce qui devrait être unifié dans une vision synthétique, mais encore on laisse échapper un certain nombre de morceaux de ce puzzle qu'est devenu le système primitif.

Ces remarques trouvent une vérité toute particulière dans le domaine qui nous occupe pour le moment. Il est patent que la philosophie politique de saint Thomas a depuis longtemps perdu la place qui devrait être la sienne et qui ne le cède en rien en dignité à celle qu'occupent la métaphysique, la psychologie, la logique, la cosmologie ou l'éthique. Oubli particulièrement regrettable, il faut l'avouer, puisque saint Thomas, réfléchissant sur la nature du *politique,* le fait apparaître comme une *genèse de l'homme,* selon cette dialectique du Particulier et de l'Universel que nous avons évoquée plus haut.

Mais il ne suffirait pas de rendre sa place, parmi les autres « traités », au « traité de philosophie politique ». Il est plus important encore de retrouver la vision synthétique de l'homme, au delà de tout découpage, et de voir en particulier comment la politique imprègne tout le savoir philosophique pour lui conférer sa signification humaine et historique. S'il est vrai, comme le répète saint Thomas, que « l'homme est par essence un être politique », si d'autre part « la différence spécifique imprègne tout le genre », il faut bien en conclure qu'on ne peut rien dire relativement à l'homme

qui n'inclue en quelque façon la dimension politique et sa signification propre.

Définissant les traits spécifiques de l'homme, — les « désirs naturels » qui font de lui un être humain et non un simple animal — saint Thomas en signalait deux ; comme être rationnel, disait-il, l'homme a deux « désirs » constitutifs : l'un est le « désir » de connaître Dieu, l'autre, le « désir » de vivre en communauté politique (*Somme de théologie,* I II, 94, 2). Parce qu'ils sont également essentiels, ces deux désirs ne peuvent être disjoints ; ils ne désignent pas deux dimensions sans rapports entre elles, mais au contraire ils passent l'un par l'autre, ils sont intérieurs l'un à l'autre et, de ce point de vue encore, il apparaît que l'existence politique est la médiation qui permet à l'homme d'actualiser la dimension métaphysique qui l'établit dans un incessant dialogue avec l'Absolu.

Si l'on veut demeurer fidèle à cette conception de l'homme, il faut admettre, semble-t-il, que le savoir métaphysique ne peut, de son côté, demeurer indifférent à l'histoire politique dans laquelle devient réelle l'ouverture métaphysique. La philosophie de saint Thomas, dit-on, est réaliste. Mais le réel auquel elle est adossée doit être soigneusement défini. Si nous prenons au sérieux la description de la genèse humaine que saint Thomas nous offre dans sa réflexion politique, si nous croyons que c'est seulement dans la sphère politique que l'homme se constitue et existe humainement, nous en viendrons à comprendre que l'*historique* n'est pas en marge de cette philosophie, puisqu'il est au contraire le *réel* qu'elle cherche à comprendre.[12]

Jean-Yves JOLIF, o.p.

12. Nous étudions plus au long le rôle du *politique* dans un article consacré à *L'homme, sujet pratique, selon saint Thomas d'Aquin,* à paraître dans un prochain volume de la collection *Recherches de Philosophie.*

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1960

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	**15 NF** (1.500 f.)	**20 NF** (2.000 f.)	**3,50 NF** (350 f.)
Etranger	**18 NF** (1.800 f.)	**25 NF** (2.500 f.)	**4,00 NF** (400 f.)

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem, C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C.P. 1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 NF, ou 3 coupons-réponses internationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8.	*Crise de la Morale*	2,50 NF.
	9.	*Jésus Fils de Dieu, d'après le N. T.*	2,50 NF.
	11.	*La fin du monde est-elle pour demain ?*	4,00 NF.
1955	19.	*Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*	2,50 NF.
	20.	*Réflexions sur le travail*	2,50 NF.
	21.	*La morale du Nouveau Testament*	2,50 NF.
	24.	*De l'immortalité de l'âme*	2,50 NF.
1956	25.	*L'Islam*	2,50 NF.
	26.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, I*	2,50 NF.
	27.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, II*	2,50 NF.
	28.	*Où en est le communisme français ?*	2,50 NF.
	29.	*La Sainte Trinité, I*	2,50 NF.
	30.	*La Sainte Trinité, II*	2,50 NF.
1957	31.	*L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*	2,50 NF.
	32.	*Suicide et euthanasie*	2,50 NF.
	33.	*Réflexions sur le miracle*	2,50 NF.
	34.	*L'évolution humaine*	2,50 NF.
	35.	*Transmission de la foi et catéchèse*	4,00 NF.
1958	36.	*Le Rédempteur*	3,00 NF.
	37.	*Israël*	3,00 NF.
	38.	*La guerre*	3,00 NF.
	39.	*L'argent, I*	3,00 NF.
	40.	*Aspects du protestantisme*	3,00 NF.
1959	41.	*L'espérance*	3,50 NF.
	42.	*L'argent, II*	3,50 NF.
	43.	*Conception chrétienne de la femme*	3,50 NF.
	44.	*Amour de Dieu, amour des hommes*	3,50 NF.
	45.	*Le Concile œcuménique*	3,50 NF.
1960	46.	*La prédication*	3,50 NF.
	47.	*La conversion*	3,50 NF.
	48.	*Création et créature*	3,50 NF.
	49.	*Autorité et pouvoir*	3,50 N.F.

Cahiers à paraître

50. *Actualité de la doctrine chrétienne*
51. *La Confirmation*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté. Pour l'étranger ils doivent être majorés de 0,50 NF.

PRIX : France, **3,50** NF
Etranger, **4,00** NF