

Paul RICŒUR

Le pouvoir politique : fin du théologico-politique ?

Édition, présentation et notes par Jean-Marc Tétaz*

Le texte intitulé « Le pouvoir politique : fin du théologico-politique ? » est le manuscrit d'un exposé présenté par Ricœur en 1992 aux « Entretiens de Robinson ». Il est conservé aux archives du Fonds Ricœur dans la boîte 52, sous le sigle « CONF 1882 ». Le texte est formé de quatorze feuillets manuscrits de format A4 portant les numéros 26 331 à 26 351. Dans un cas, l'ordre des feuillets a été inversé lors de la numérotation. L'ordre correct peut être rétabli sans risque d'erreur : à la fin du feuillet 26 348, Ricœur introduit l'hymne de Philippiens 2 dont le texte se trouve au début du feuillet 26 350. Le feuillet 26 349 forme la suite du texte du feuillet 26 350 et se poursuit avec le feuillet 26 351. Les feuillets sont écrits seulement au recto ; ils portent de nombreuses ratures et ajouts marginaux ou interlinéaires.

La transcription a été réalisée par Jean-Marc Tétaz ; elle a été relue et contrôlée par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel. Le texte a été publié d'abord dans la revue *Esprit* en septembre 2019 (n° 457), p. 112-129. Une ultime collation de la transcription avec le manuscrit a été réalisée pour la présente publication ; elle a permis de corriger une faute de lecture dans la note q.

La présente publication obéit à des principes un peu différents de la première. Dans une revue scientifique, il a paru nécessaire de proposer un texte qui rende visible toutes les interventions des éditeurs, même si le texte qu'il

* Jean-Marc TÉTAZ est docteur en philosophie et chercheur rattaché à l'Université Friedrich-Schiller de Jéna (Faculté de théologie, Jena Center for Reconciliation Studies).

propose n'est pas une transcription diplomatique mais cherche à fournir un texte lisible. On a donc adopté les règles suivantes : les abréviations sont écrites en toutes lettres ; la ponctuation a été complétée, et corrigée si nécessaire (points d'interrogation à la place des points dans les phrases interrogatives, par exemple) ; les signes logiques ont été transcrits ; les ajouts marginaux sont intégrés dans le texte (entre des barres verticales « |...| ») lorsque leur place est clairement indiquée dans le manuscrit ; dans les autres cas, ils figurent en note. Les mots et les phrases raturés ne sont pas transcrits. Les changements de page sont marqués par un double slash (//).

Le texte de Ricœur est composé en Times New Roman ; les mots ou membres de phrase soulignés par Ricœur sont composés en *italique*. Tous les ajouts et toutes les corrections des éditeurs sont composés en *Helvetica* ; si nécessaire, le texte amendé est indiqué en note précédé de la mention « Ms » pour « manuscrit ». Les notes explicatives des éditeurs sont également composées en *Helvetica*. Les notes d'apparat critique sont appelées par des minuscules, les notes explicatives des éditeurs par des chiffres arabes ; ces dernières sont rejetées en fin de texte.

Dans une longue note ajoutée à la fin de « Expérience et langage dans le discours religieux » (publié d'abord en 1992 puis repris dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179 ; la note se trouve p. 179), Ricœur revient sur l'articulation entre les deux dernières études des *Gifford Lectures* (1986), consacrées à l'herméneutique biblique, et *Soi-même comme un autre* (1990). C'est l'*homo capax*, écrit-il, qui est interpellé et restauré par la confrontation avec les Écritures. Cette régénération entretient un rapport étroit avec l'économie du don, qui se trouve au centre de l'étude *Amour et justice* (1990). Il ajoute :

C'est ainsi que je vois le rapport entre la charité et la justice comme la forme pratique de la relation entre le théologique et le philosophique. C'est dans la même perspective que je propose [...] de repenser le théologico-politique, à savoir la fin d'un certain théologico-politique, construit sur le seul rapport vertical domination/subordination. Une théologie politique autrement orientée devrait selon moi, cesser de se constituer comme théologie de la domination pour s'instituer en justification du vouloir-vivre ensemble dans des institutions justes.

Ricœur note en outre avoir l'intention de publier les deux dernières études des *Gifford Lectures* suivies du texte de la conférence *Amour et justice*. « L'ensemble aurait pour conclusion une réflexion sur le destin du théologico-politique en confrontation avec la problématique du "désenchantement du monde". »

On a longtemps regretté que ce dernier texte n'existât pas. Mais cette note avait aiguisé la curiosité de l'auteur de cette présentation qui finit par identifier

dans les archives déposées à l'Institut protestant de théologie (Fonds Ricœur) un texte dont le titre semblait correspondre au programme esquissé par Ricœur dans la note citée à l'instant. La lecture du manuscrit, pas toujours aisée, le conforta dans la conviction que ce texte correspondait en tous points aux indications données par Ricœur l'année même où il proposa cette conférence aux « Entretiens de Robinson ». L'hypothèse la plus vraisemblable était dès lors que Ricœur avait ce texte en tête lorsqu'il écrivit cette note et que c'était cette conférence qu'il entendait développer pour conclure l'ensemble formé par les études bibliques qui fermaient les *Gifford Lectures* et la conférence *Amour et justice* donnée en 1989 à Tübingen à l'occasion de la réception du Prix Lucas. Quoique le texte de la conférence n'ait pas été repris et amené à une forme définitive par le philosophe, le manuscrit conservé dans les archives comble ainsi une lacune importante dans l'œuvre de Paul Ricœur.

Le pouvoir politique : fin du théologico-politique ?

La question que je soulève sous la formule interrogative : « fin du théologico-politique ? » concerne le pouvoir *politique*. Il importe donc de définir et de situer le pouvoir politique par rapport à tous les autres pouvoirs. Ce sera l'objet de ma première partie.

I. LE POUVOIR POLITIQUE

Il y a un problème du pouvoir dès lors qu'une organisation quelconque exige pour son fonctionnement la mise en place de postes de responsabilité, d'autorité et de décision tenus par des personnes en charge du fonctionnement de cette organisation. Nos séances antérieures consacrées au phénomène de la complexité^a nous ont mis en présence d'une grande diversité de telles organisations : la sociologie des organisations insiste à cet égard sur deux traits : le caractère *systemique* des organisations, c'est-à-dire le fait que les relations de coordination et de subordination dont nous allons parler dans un instant ont leurs lois propres de fonctionnement, indépendantes du vécu des exécutants, des agents, des acteurs sociaux, vécu tant personnel qu'interpersonnel. C'est ainsi qu'on peut parler de système technique, de système juridique, de système bureaucratique, de système médiatique, de système pédagogique, et même de système scientifique, dans la mesure où les disciplines du savoir sont encadrées dans des institutions comprenant des règles d'accès, de promotion, de cessation d'activité pour toutes les positions d'autorité. Le second trait concerne la mise en place de positions ou de postes de responsabilité, d'autorité et de décision dont on a rappelé qu'ils sont tenus par des personnes *en charge* de... C'est en ce point d'articulation entre le *caractère systemique* et les positions *d'autorité et de responsabilité* que la question du pouvoir se pose. La première chose qu'on remarque, c'est l'aspect de commandement, l'aspect hiérarchique qui fait du pouvoir un pouvoir *sur* : le pouvoir *de* ceux qui d'une manière ou de l'autre représentent le *système* considéré, pouvoir exercé *sur* les agents sociaux en tant qu'exécutants. Mais cet aspect hiérarchique, |vertical en quelque sorte,|

^a Mot conjecturé. Ricœur fait probablement allusion aux séances précédentes, consacrées à la complexité du pouvoir.

ne doit pas faire oublier l'autre aspect, horizontal pourrait-on dire, à savoir la coordination des actions et l'orientation de ces actions dans un même sens, bref la communauté d'objectif. Cette idée d'un double axe va jouer un rôle absolument central dans tout mon exposé : idée d'un axe vertical de *subordination* – subordination des volontés – et d'un axe horizontal de *coordination* – coordination des actions et des buts. Pour faire image, je parlerai de *pouvoir-sur* et de *pouvoir-avec*. Et déjà pointe la question qui va prendre avec le pouvoir *politique* une importance centrale, celle^b du primat de l'un ou l'autre axe sur l'autre, du rapport hiérarchique ou du rapport de coopération.

// Passant des organisations en général à l'organisation *politique*, cette question des deux axes du pouvoir revêt une forme particulière et unique, qui donne à celle du primat de l'axe vertical ou de l'axe horizontal un caractère dramatique où va se glisser notre question du théologico-politique.

L'organisation politique porte un nom, l'État, dont j'emprunte la définition au philosophe Éric Weil : « L'État est l'organisation d'une communauté historique ; organisé en État, la communauté est capable de prendre des décisions¹. » Deux choses : 1) une communauté historique donc une communauté qui englobe dans un même territoire toutes les organisations particulières qu'on a dites, qui deviennent simplement partielles ; elle a en outre, une dimension historique : c'est un produit de l'histoire, de ses mœurs et coutumes, c'est-à-dire son^c côté éthico-culturel. 2) Capable de prendre des décisions, donc avec un aspect volontaire, volontariste ; comme un acteur individuel qui agit sur la scène du monde. Aspect visible des crises, guerres. Carl Schmitt : on reconnaît l'État à sa capacité de décider dans les situations extraordinaires.

Cette définition laisse prévoir que le pouvoir politique marque le primat fort du rapport vertical de subordination sur le rapport horizontal de coordination ou de coopération. Pourquoi ? Parce que lui seul pose un problème spécifique qui est celui de la *souveraineté*, c'est-à-dire du pouvoir suprême (« Souverain, dit le Robert, est celui qui dans son domaine n'est subordonné à personne »). Il n'est donc pas étonnant que dans toute l'histoire de la philosophie politique le lien politique ait été défini par la *domination*. Ainsi Aristote (le premier après Platon à avoir théorisé le politique) distingue les trois régimes viables en termes de domination : domination d'un seul, de quelques-uns, de tous (tous, c'est-à-dire les hommes libres, à l'exception des esclaves et des métèques). La seule question est de distinguer la domination politique de

^b Corrigé de : celui.

^c Ms : =.

la domination-servitude (maître-esclave) ou domestique (maître de maison/maisonnée). La fascination quasi exclusive pour la question de la domination est si forte que plus près de nous – je passe Hobbes, Machiavel, Hegel, Marx, tous préoccupés par le pouvoir-domination – un penseur aussi éclairé et libéral que Max Weber, au début de ce siècle, donne cette définition forte : « L'État est un rapport de domination (*Herrschaft*) de l'homme sur l'homme, fondé sur le moyen de la violence légitime². » Et c'est vrai que l'État moderne, policé, se reconnaît à ceci qu'il a retiré aux individus le droit et même le moyen et le pouvoir de se faire justice eux-mêmes, de se venger ; en ce sens, cette expropriation de la violence privée est un bon critère de l'État qu'on dit de droit. Car même dans les systèmes politiques qui se réclament de la séparation des pouvoirs, donc d'un pluralisme à la tête même de l'État, le législatif et le judiciaire ne peuvent faire appliquer leurs décisions, ne peuvent les imposer qu'à travers le bras armé de l'État, détenteur de la violence légitime de dernier appel, de dernier ressort. Là se montre le caractère souverain : subordonné à personne. Ce n'est pas que l'axe horizontal soit ignoré, mais il est clairement subordonné à l'axe vertical de domination. Cela se traduit dans l'histoire des plus vieux États-Nations de l'Occident par le fait que la nation, résumé de tous les rapports horizontaux, mais aussi siège de l'entrecroisement de tous les autres pouvoirs, est largement une création de l'État.

// Mais alors je pose la question : la théologie politique n'était-elle pas mal orientée dès le départ en se plaçant du seul côté du rapport hiérarchique de domination auquel il était demandé à la religion d'apporter un surcroît d'autorité, une légitimité qui sans cela lui ferait défaut, bref une garantie et une fondation ?^d

Je ne cache pas qu'il est difficile de sortir de cette problématique multimillénaire ; on n'a jamais vu le pouvoir politique fonctionner sur la seule base d'un consentement mutuel, d'un vouloir-vivre ensemble. Tout se passe comme si [à cause du phénomène de la souveraineté] le pouvoir politique impliquait^e la priorité du lien vertical sur le lien horizontal, bref de la domination sur la coopération. Nous avons un indice de cette apparente nécessité dans le rôle joué par l'idée d'*autorité* dont nous n'avons pas encore parlé dans le cadre politique. L'autorité me paraît un concept mixte, où l'on reconnaît des traits hiérarchiques qui l'apparentent à la domination et des traits égalitaires qui l'apparentent au vouloir-vivre ensemble. D'un côté, l'autorité

^d Alinéa mis en évidence par un trait dans la marge de gauche ; nous le rendons par une composition en italique.

^e Ms : implique.

paraît toujours venir de plus loin et de plus haut que l'exercice historique actuel du pouvoir. Ainsi les Romains se plaisaient à dire : « Le pouvoir est dans le peuple, l'autorité dans le Sénat⁹. » Le Sénat, c'est-à-dire les anciens, et de proche en proche, ou plutôt du proche au lointain, jusqu'à la fondation de la Ville, *ab Urbe condita*, comme si l'énergie du commencement se communiquait des origines à aujourd'hui, donnant au pouvoir l'auréole de l'archaïsme. Cela est si vrai que chaque pouvoir au cours de l'histoire s'*autorise* volontiers – s'autorise, c'est le cas de dire – d'un pouvoir antérieur. Nos Révolutionnaires, de Danton à Marat, Saint-Just et Robespierre, ne se sont-ils pas *autorisés* des Romains, comme tout à l'heure nous dirons que la troisième Rome s'autorise de la deuxième, la deuxième de la première et la première de l'Empire alexandrin qui à son tour plonge dans le despotisme asiatique. D'un autre côté, je ne nie pas l'autre aspect de l'autorité : nulle autorité ne vaut qui ne soit *reconnue*, je veux dire dont la *supériorité* ne soit reconnue ; Jésus, dit-on, parlait avec autorité ; mais cette autorité ne se distingue de la contrainte que par la *reconnaissance* que constitue la décision de suivre des disciples – la *Nachfolge* des Allemands – l'obéissance au « toi, suis-moi⁴ » gagé par l'engagement, la responsabilité, l'intrépidité et finalement le témoignage du martyr.

// Il y a là quelque chose de très troublant qui paraît tenir à la nature même du pouvoir politique, à savoir qu'une de ses forces est de conférer une durée, une permanence aux choses humaines si fugitives et si fragiles ; or le pouvoir, s'il était réduit au vouloir vivre ensemble, serait lui-même ultra-fragile ; il suffit de voir avec quelle vitesse une nation se décompose quand le vouloir-vivre ensemble défaille. Ajoutez à cela que la volonté de continuer à vivre ensemble passe ordinairement inaperçue ; elle est alors si cachée, si enfouie, qu'elle est ignorée, comme *oubliée*. C'est pourquoi il faut l'appui visible de l'autorité laquelle, selon l'étymologie latine du mot *auctoritas* – du latin *augere*, augmenter – augmente le pouvoir, le préservant de la dissolution. C'est ainsi que tout pouvoir paraît concourir à bâtir toute la philosophie politique sur l'axe majeur de la domination.

II. LE THÉOLOGICO-POLITIQUE ET SA FIN

Cette faiblesse intime du pouvoir politique au moment même où il se proclame *souverain*, c'est-à-dire suprême, sans rien d'humain au-dessus de lui, explique que les humains aient eu recours à la religion pour donner à la souveraineté le fondement transcendant qui lui manquait de l'intérieur.

Au début de cette seconde partie, j'annonce les couleurs : // ^fLa thèse que je veux soutenir est que la conception théologique du pouvoir qui est en train de mourir est presque exclusivement axée sur la prééminence du rapport de domination sur le rapport de coopération. Si tel est véritablement le cas, la fin du théologico-politique ne serait pas la catastrophe que les esprits antimodernes déplorent et que les post-modernes après Nietzsche et d'autres célèbrent.

C'est un fait que la théologie politique dominante depuis saint Augustin a consisté à fonder la *souveraineté politique* sur la souveraineté divine, souvent exprimée comme toute-puissance ou *seigneurie*, dans le langage familial à Calvin et aux calvinistes jusqu'à Karl Barth *compris*. Il ne s'agit pas là d'un épisode relativement limité de l'histoire politique de l'Occident, à savoir la monarchie absolue de droit divin ; il s'agit d'un vieux fond qu'on peut dire avec prudence mythique ou idéologique, et qu'on trouve représenté dans les empires du Proche-Orient ancien, égyptien ou mésopotamien, cananéen, hittite, persan. Le souverain humain est d'une manière ou de l'autre le représentant voire même la manifestation des puissances divines, Dieu sur terre ; c'est cela le théologico-politique à l'état brut. Or – et c'est là une des grandes énigmes de l'histoire – autant les circonstances économique-sociales, et là culturelles, intellectuelles, varient au cours des temps, autant la structure de base du politique tend à persévérer et à se répéter. C'est ainsi qu'au déclin de la cité grecque – à laquelle je reviendrai tout à l'heure – l'empire macédonien de Philippe et surtout d'Alexandre s'édifie sur les mêmes bases théologico-politiques de garantie par les dieux du pouvoir souverain du monarque. D'Alexandre, il faut passer aux Césars, des Césars de la première Rome à ceux de la seconde à Byzance, et à ceux de la troisième à Moscou^g. En Occident, ce fut la tâche des légistes de Philippe le Bel, puis des jurisconsultes du xvi^e au xviii^e siècle, // de fabriquer – il n'y a pas d'autres mots – des théologies *ad hoc* dont le problème était de résoudre la quadrature du cercle que voici : comment dériver la puissance du monarque de la toute-puissance divine sans porter atteinte à la transcendance de Dieu et à sa toute-puissance ?^h On voit ainsi les leçons que donne Bossuet au dauphin combiner habilement l'humilité qui convient à un souverain chrétien et l'autorité suprême que cette humilité comporte subtilement⁵. Dans la version anglaise des légistes d'Élisabeth I^{ère}, on trouve une étrange doctrine que Kantorowicz a mise à la mode concernant

^f En marge : La France est à cet égard un cas exemplaire : dans le doublet État-nation, la nation est dans une large mesure le produit de l'État.

^g Ms : Rome.

^h En marge : E. Weil : « L'État est l'organisation d'une communauté historique, la communauté est capable de prendre des décisions » (par. 31).

les deux corps du roi, l'un invulnérable, et en un sens immortel, et l'autre périssable comme celui de tout un chacun. Des spéculations de ce genre ont joué un rôle dans les discussions sur le régicide et sur l'invulnérabilité de la personne même du roi⁶. Dans la version française en particulier à partir de la révocation de l'Édit de Nantes, comme l'ont montré E. Labrousse et Janine Garrisson¹, il se fait un échange de bons procédés, dirait-on, entre l'Église catholique et la monarchie, la première donnant son onction – physiquement manifestée – la seconde la force contraignante du bras séculier à l'autorité ecclésiastique. Cette sacralité du roi reste si puissamment ancrée dans les esprits que la condamnation à mort de Louis XVI est apparue pour ceux-là même qui l'ont votée et exécutée comme un grand sacrilège. Il a fallu d'abord que la monarchie soit abolie pour qu'on puisse condamner le citoyen Capet, mais l'auréole continuait à flotter autour et au-dessus de sa tête, au point que Robespierre et Saint-Just n'ont pu empêcher le peuple de retrouver in extremis son roi dans la figure du Christ martyr. Je n'en dis pas plus sur la fonction idéologique du théologico-politique.

C'est la suite qui mérite attention. Ce que je voudrais montrer – et que je sou mets à notre discussion –, c'est la thèse annoncée tout à l'heure, à savoir que le renversement de la théologie politique est resté pour l'essentiel une révolution à l'intérieur du rapport de domination. Le peuple est mis à la place de Dieu, mais comme source de souveraineté, sans que soit remis fondamentalement en question le rapport entre le lien vertical de domination et le lien horizontal de coopération. C'est ce que je vais maintenant essayer de montrer, afin de conduire à la question qui est finalement l'enjeu de ma troisième partie – à savoir celle de savoir si les communautés chrétiennes, par leur propre pratique du pouvoir, n'ont pas un rôle à jouer dans le redressement de la balance entre domination et coopération. Mais d'abord, la démonstration, qui occupe toute cette deuxième partie, que la déroute du théologico-politique reste largement dans les limites d'une conception du politique essentiellement axée sur le rapport de domination.

Prenons les théories contractualistes, Hobbes et Rousseau.

Au premier abord, il s'agit bien de fonder le rapport de domination sur un rapport horizontal : le contrat, considéré comme un acte virtuel, hypothétique, imaginaire, par lequel les membres d'une communauté se mettraient d'accord pour transférer à un souverain les droits dits naturels qui leur appartiendraient avant l'entrée en contrat.

¹ En marge : « Une foi, une loi, un roi⁷. »

// D'accord : le contrat est bien mis à la place de la délégation divine, et en ce sens, le peuple est mis à la place de Dieu. C'est cela la fin du théologico-politique. Mais, et pour moi la contrepartie que je vais dire est l'essentiel : la fonction du contrat, sa finalité est de fonder de façon plus solide, plus indiscutable, plus transparente aux esprits le rapport vertical de domination. C'est clair chez Hobbes, dans le *Léviathan*. Tous s'accordent pour se dessaisir de leurs pouvoirs et de leurs droits – c'est la même chose – au bénéfice d'un tiers non contractant, le roi. Pourquoi ? Parce que la finalité politique dominante n'est pas la liberté, mais la sécurité, la peur de la mort violente comme ultime motivation d'entrer dans le corps politique¹. Vous me direz que, chez Rousseau, il n'y a pas de tiers non contractant, le monarque, personne au-dessus du peuple, et que la finalité du contrat n'est pas la sécurité mais la liberté. C'est vrai : Rousseau n'est pas Hobbes. Mais la *souveraineté* n'est pas l'apanage d'une volonté supérieure qui procéderait de l'association des volontés individuelles. Elle est l'apanage de la volonté générale, laquelle procède des désistements, des dessaisissements de la volonté de chacun. Je lis la formule du *Contrat social* (Extraits van Tieghem, p. 283)⁸.

D'où le paradoxe autour duquel ma réflexion tourne : le rejet du fondement théologique du pouvoir politique reste confiné dans les limites en apparence immuables d'une théorie de la domination. Dieu n'est plus le fondement, c'est le peuple. Mais ce qui est fondé, c'est le pouvoir en tant que domination, c'est-à-dire un rapport hiérarchique de pouvoir de volonté dominante à volonté dominée, donc un rapport de subordination. Alors faut-il s'alarmer de la fin du théologico-politique si le théologico-politique, c'est l'investiture conférée par l'idée de toute-puissance divine à l'ambition de toute-puissance humaine inscrite dans le rapport de domination ? Ne faut-il pas plutôt tenir pour un acquis le fait que la démocratie moderne, non seulement se passe de fondement religieux, mais même le récuse ? Voilà le pouvoir en tant que domination mis à nu, ramené à sa dimension humaine trop humaine. À cet égard, je souscris tout à fait à cette réflexion d'un de nos grands politologues, Claude Lefort, sur la démocratie : celle-ci serait le premier régime politique mal fondé, ou plutôt non fondé, donc livré en permanence à une crise de légitimation⁹. Cette crise de légitimation est l'aspect politique du phénomène général de *sécularisation* : de même, nous dit-on, que la science s'est affranchie de la religion, la politique aussi a rejeté la tutelle de l'autorité ecclésiastique, et par-delà cette tutelle la caution de la toute-puissance divine. Le roi est nu. Et un roi nu n'est plus un roi, tout au plus un gérant précaire des affaires humaines.

¹ En marge : Max Weber : L'État « un rapport de domination (*Herrschaft*) de l'homme sur l'homme, fondé sur le moyen de la violence légitime, c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitimement subordonnée ».

// III. POUR UNE NOUVELLE THÉOLOGIE POLITIQUE

J'aborde la question en vue de laquelle toutes les analyses précédentes ont été faites : après la fin du *théologico-politique* avec la fonction que je viens de dire, quelle tâche une théologie politique peut-elle se donner ?

Je dirai une double tâche :

- une *critique* de la dérive quasi spontanée du politique vers la toute-puissance, qui est le *mal* politique en tant que tel.
- une *contribution*^k à tous les efforts des croyants et des non-croyants pour redresser la balance du pouvoir en faveur du lien horizontal de coopération.

1. La tâche critique

Je partirai d'un texte de saint Paul, qui paraît au premier abord confirmer la *théologie politique* dans l'ambition de fonder le pouvoir-domination. Il s'agit du fameux texte de Romains 13.

Ce n'est pas par hasard si c'est par le biais de l'idée d'*autorité* que la question théologique du pouvoir est posée et, semble-t-il du moins à première vue, dans la perspective de la domination. Mais lisons Romains 13 : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées de Dieu. » À première vue, nous sommes encore dans le théologico-politique classique de l'âge hellénistique. |Il flotte autour du terme autorités (au pluriel) une aura mystique : les puissances, les trônes, aperçus comme des grandeurs. | Mais on peut dire trois choses en vue de ce que j'appellerai une réception critique de ce texte. D'abord, il y a ce qu'il ne dit pas : le culte de l'empereur traité par prétérition. Paul ne connaît que des magistrats. Puis il y a la suite qui correspond à ce que j'appelais tout à l'heure le moment critique de *reconnaissance* de la supériorité. Lisons : « En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal » (Romains 13,3). Cela rappelle évidemment que le magistrat est lui-même au service du bien et que ce bien est lui-même à identifier, peut-être à instaurer quand il fait défaut. Calvin et Barth s'engouffreront dans cette faille du bon magistrat. | Dans le cas seulement du magistrat reconnu au service du bien commun, comme on dira au Moyen-Âge, on peut dire avec Paul : « Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtement, mais pour motif de conscience » (13,5). Suit une référence

^k Ms : le mot n'est pas souligné.

explicite à *l'impôt*, qui reviendra en Matthieu 22 avec le fameux et énigmatique : « Rendez à César ce qui est à César », c'est-à-dire la pièce avec son effigie, « et à Dieu ce qui est à Dieu », c'est-à-dire...^l Enfin, et peut-être plus important que tout, la christologie de Paul l'amène à démythologiser toute puissance, toute autorité qui soit voudrait occuper la place du Tout-Puissant, soit voudrait exercer une fonction christique de substitution. Le politique est radicalement déconnecté du religieux et du théologique.

Cette fonction critique qu'exerce la bonne nouvelle du Christ à l'égard du politique, dès lors qu'il veut se diviniser, avec ou sans le recours des prêtres est d'autant plus nécessaire – et même je dirais actuelle – que le *phénomène de sécularisation* où nous avons vu une défaite du théologico-politique a été accompagné en notre siècle par la montée de ce que Raymond Aron appelait les *religions séculières*¹⁰ : pas seulement le nazisme et le bolchévisme stalinien, mais toute idéologie à prétention englobante, totalisante, donc virtuellement totalitaire et requérant une allégeance quasi religieuse^m.

Tels sont les compléments et les correctifs qu'il faut apporter à la recommandation paulinienne d'obéissance aux autorités et à la sorte de crédit en blanc qu'il semble leur faire en les disant instituées de Dieu. Mon idée est que la critique de toute autorité se voulant souveraine absolument ou salvatrice est de loin la contribution évangélique la plus importante à la théologie politique.

Si vous voulez bien prolonger cette ligne un peu plus loin, vous allez découvrir une autre contribution, non seulement critique, mais constructive, de la prédication christique à la pensée politique. Mais cette contribution n'est reconnue dans toute son ampleur que si d'abord on va jusqu'au bout de ce que j'appellerai la destitution des puissances impliquée dans la prédication de la Bonne Nouvelle. Et ici, c'est le *Magnificat* de Marie au début de l'Évangile de Luc qu'il faut évoquer : « Il a déployé la force de son bras, il a dispersé les hommes au cœur superbe. Il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles. » On pourra certes toujours dire que les citations de 1 Samuel 2,1-10 (« Il a renversé les potentats ») renvoient à un désir de revanche d'une nation minuscule broyée par les empires et à un rêve d'hégémonie renvoyé à la fin des temps.ⁿ Israël – on y reviendra – est un nain politique et sa contribution à l'histoire universelle n'est précisément pas politique mais éthique : « Il a rassasié

^l La note marginale s'interrompt sans préciser le « c'est-à-dire ».

^m En marge : Remythisation, sacralisation du politique affranchi du théologique chrétien.

ⁿ En marge : C'est l'interprétation assez anti-judaïsante de Gauchet dans *Le désenchantement du monde*¹¹.

de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides », lisons-nous dans la suite du *Magnificat*. Or le message christique rompt précisément avec tout rêve de revanche *politique*. Et comment ? Éh bien ! en se plaçant dans le prolongement des poèmes du serviteur souffrant du second Ésaïe¹². Au bout de cette ligne que trouve-t-on ? L'hymne de Philippiens 2 :

// Ayez entre vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus.
Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement
le rang qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes,
s'étant comporté comme un homme,
il s'humilie plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix !

Est-il un texte plus *anti-politique*, si toutefois on axe la pensée politique sur le thème hiérarchique de la domination et de l'obéissance ? Le Christ Jésus est ici la figure inverse de celle du Prince, du Souverain, du Maître. C'est l'anti-héros sous la figure de l'esclave. Du même coup, il s'inscrit dans une autre histoire que celle des puissants et des vainqueurs, dans l'histoire largement non écrite [et toujours à écrire] des humiliés et des victimes. À cet égard, est-ce un hasard si dans le *Credo*, le politique n'est nommé que dans la phrase : « Il a souffert sous Ponce-Pilate » ? La souffrance du Christ est inscrite *sous* le politique dans sa figure romaine, [le politique *meurtrier*]^o. La Croix en ce sens est la *critique* en acte du pouvoir politique tenté par la toute-puissance et plus gravement par l'exercice d'une mission salvatrice. En cela consiste le mal politique, je veux dire le mal spécifique du politique – de tendre en tant que domination à la toute-puissance.

Dès lors, on peut dire sans crainte que le retournement constantinien qui a rendu solidaires l'une de l'autre la souveraineté impériale et ce qu'il faut bien appeler la souveraineté ecclésiastique constitue une trahison gravissime de la prédication la plus originaire de l'Église primitive, dressant la figure de l'esclave au-dessus de celle du maître.

^o En-dessous : Et c'est vrai que le politique a rapport à la mort : *D'une mort à l'autre* : Louis XVI, la Révolution française, Robespierre¹³.

Le résultat de cette critique qu'on peut appeler christique du rêve politique de toute-puissance est que le politique est ramené à la mesure des choses humaines trop humaines.^p En ce sens, on peut se risquer à dire que la sécularisation du politique et son corollaire, la fin du théologico-politique, accomplissent un des vœux les plus profonds de la prédication de l'Église primitive. La politique est ainsi renvoyée à la responsabilité des hommes, avec le risque qu'on a dit d'un pouvoir mal fondé, parce qu'auto-fondé et avec les seules ressources de l'autorité suspecte extorquée aux fondations anciennes et plus ou moins mythiques.

// 2. La communauté ecclésiale et la communauté politique

La théologie politique a-t-elle achevé son cours avec la fin du théologico-politique ? La question se pose, dès lors que sous ce titre, un rôle historiquement limité est désigné : la justification, la garantie, la fondation du pouvoir en tant que domination. Une théologie politique a-t-elle une place dans la redécouverte du lien horizontal du vouloir-vivre-ensemble et dans le redressement de la balance entre lien horizontal et lien vertical ?

Une remarque préalable : il ne faut pas se laisser enfermer dans la distinction entre le caractère *public* du politique et le caractère soi-disant *privé* du religieux. Contre la *privatisation* du religieux, on doit tracer la ligne de séparation autrement :

- société politique/société civile.
- *vie ecclésiale* comme partie de la *société civile*.

En ce sens, c'est de communauté à communauté que se joue la dialectique (je dis communauté au sens d'Éric Weil et d'Emmanuel Mounier : relation concrète et vécue d'engagement des personnes et biens qui coordonne les actions et donne un sens partagé).

Deuxième remarque préalable : partir de la distinction entre les finalités de la communauté politique et de la communauté religieuse. La première est sous le signe de la justice, la seconde de la charité, l'une et l'autre bien entendues.

Par justice, je n'entends pas le judiciaire, quoique ce soit un pouvoir politique ou devrait l'être si on suit Montesquieu plutôt que Rousseau (république indivisible), mais l'ensemble des rapports entre *droits* qui font de l'État un État de droit. Il existe trois sortes de droits :

^p En marge : La toute-puissance, ou bien il s'autorise de celle de Dieu, et c'est le théologico-politique, ou bien il l'assume pour lui-même, et ce sont les religions séculières.

- droits-participations (droit de vivre dans une cité comme un membre qui a accès aux processus de décision politique – Aristote) ;
- droits-liberté – droits de libertés : liberté de culte, de réunion, de manifestation ; protection contre l'intrusion de l'État, de groupes ou d'individus qui voudraient empiéter sur ma zone d'autonomie ;
- droits-créances – droits à la santé, l'éducation, la sécurité.

Tous ces droits sont sous le signe de la justice au sens de distribution équitable. Je n'entre pas dans les détails. Seulement : ils ont un caractère *neutre* par rapport au religieux. En ce sens, le politique est livré à l'opinion publique éclairée par la discussion *publique*.⁹

La communauté religieuse – je dirais mieux ecclésiale – est définie comme communauté d'écoute et d'interprétation des Écritures, qui définissent son identité. En quel sens est-elle sous le signe de la charité, non de la justice ? Ici, je suis Kant dans sa *philosophie de la religion*. La référence première est le mal radical. La tâche de la religion est la régénération, c'est-à-dire la re-création du cœur, le retournement au niveau des *dispositions* les plus fondamentales¹⁴.

La charité ? En ce sens que c'est en entrant dans une *économie du don*, de la générosité, de la gratuité qu'on entre dans la société du pardon des péchés et de la sanctification. Kant : l'Église est une société invisible et visible d'entraide en vue de la régénération. C'est une tâche supra-morale, supra-juridique, supra-politique.

Ces deux remarques sont faites la première contre la *privatisation* de la foi, on met donc l'accent sur la dimension ecclésiale, et la seconde contre la *confusion* des rôles.

// Que dire sur la sorte de secours ou de recours que les Églises peuvent apporter, en tant que parties de la société civile, au redressement de la balance des pouvoirs, au bénéfice du lien de solidarité et à l'encontre du primat du rapport hiérarchique de subordination ?

Tout se ramène à la qualité du vouloir-vivre ensemble dont nous avons vu à la fois le caractère caché, dissimulé, enfoui, et le caractère vulnérable : il n'existe qu'aussi longtemps que les gens veulent bien vivre ensemble sous les mêmes lois.

⁹ En marge : Kant : le politique ne suppose pas une volonté bonne, c'est-à-dire le devoir par respect du devoir, mais conformité externe aux normes. Le lien politique demande moins que la morale. Même une société de démons pourrait par intérêt assurer la paix publique.

Question : comment *approfondir* et *vivifier* ce lien civique ?

C'est là que le lien ecclésial apporte autre chose, qui pourrait être de plus que les valeurs prétendument universelles qui restent très formelles et peu mobilisatrices, ou que les valeurs liées à l'histoire commune qui risquent de se refermer sur la dimension ethnique avec toutes les exclusions à la clé. Je proposerai deux lignes à notre réflexion et à notre discussion. Je les présenterai sous forme de questions.

La première question serait celle-ci : *quelle influence la logique de la charité peut-elle exercer sur la logique de la justice ?*^r

Tout ce qui n'est pas dû dans les distributions de parts ? *Agapé* rejoint la « philanthropie » des Grecs, la *pitié* [des moralistes anglais du XVII^e siècle, peut-être la *compassion* bouddhique]. Singularité des personnes *versus* universalité de la loi. Égard pour les personnes plutôt qu'égard^s pour la loi. Faire prévaloir la *participation* à la *séparation* des parts. Ce vœu cesserait d'être un vœu pieux si les communautés religieuses donnaient l'exemple d'une pratique du pouvoir ecclésiastique aussi peu hiérarchique que possible et aussi coopératif que possible. Ah ! Si on pouvait dire d'elles « Voyez comme ils s'aiment¹⁵ ». Cela ne s'épuise pas dans les bons sentiments, mais concerne l'organisation ecclésiastique la plus concrète. À cet égard, l'exemple de Calvin à Strasbourg et à Genève est très intéressant, malgré ses limites et aussi ses rigueurs, voire ses violences : faire de la démocratie paroissiale un milieu exemplaire pour la mise à l'épreuve des relations politiques dans une démocratie politique. [Ici Calvin est plus intéressant et plus décisif que Luther et sa doctrine des deux règnes]. Je ne voudrais pas passer au deuxième point sans avoir mis en garde contre un usage vicieux de l'*agapé* : quand elle court-circuite la justice (affaire Touvier et peut-être Habache¹⁶). Se dire et se répéter : *pas moins que la justice*. Elle ne peut ni s'y substituer ni l'ignorer. Mais *l'humaniser*.

La seconde question mènerait peut-être plus loin, jusqu'au cœur du politique : elle part de nos réflexions autour du *mal* politique. On a évoqué le *mal* politique : démesure – toute puissance – contrainte – *mort*. Rapport entre le *mal* et la *mort* (Révolution française ; révolutions du XX^e siècle). D'où la question : comment les communautés évangéliques peuvent-elles contribuer à

^r Sous l'expression « logique de la charité », le texte porte le mot « surabondance », et sous « logique de la justice » le mot « équivalence ». Après « équivalence », renvoi à une note en marge : Ajouter peut-être rapport ami-ennemi selon Carl Schmitt, dimension hostile inhérente au politique.

^s Ms : > égard.

renforcer les liens *pacifiques* entre concitoyens ? Comment apporter la paix selon l'Esprit des Béatitudes ? Quelques suggestions :¹

– contribuer à préserver la mémoire des *victimes* que la grande histoire ignore dans la mesure où elle est histoire de ce qui a réussi, où elle a laissé une trace de puissance dans le cours des choses. Ceci est dans le droit fil de la prédication de la Croix. Rapprocher la figure antipolitique de l'anti-héros ; dépolitisation de l'espérance messianique. La croix comme repère d'une histoire des victimes. Dans la théologie catholique, la mémoire effrayante¹⁷.^u

– élargir cette mémoire et histoire des victimes à la *dette* à l'égard des morts. Là où le politique est potentiellement meurtrier, exclut les vivants – le religieux réconcilie en incluant les morts : le *tiers absent*. Je côtoie ici quelque chose qui peut devenir suspect à la culture protestante ; mais il faut oser prendre ce risque : ajouter à la dimension *mémoire* la dimension *piété*. J'ai pour ma part été fortement ému par la sorte de messianisme non confessionnel de Walter Benjamin : responsabilité à l'égard du passé projetée en responsabilité à l'égard du futur¹⁸. Le lien du vivre-ensemble assume ainsi une *profondeur* proprement historique. Dans la mesure où c'est un lien *fragile, vulnérable*, qui n'existe que dans le présent, la *piété civique*, si j'ose cette expression, lui donne une profondeur passée et un élan futur. Après tout, les chrétiens devraient y reconnaître quelque chose de leur profession de foi concernant le Royaume de Dieu et l'ouverture *utopique* sur l'avenir. Mais il revient peut-être aux juifs, en tant que rescapés de la solution finale, de dire quelque chose de fort sur le lien entre la dette à l'égard des morts (la responsabilité à l'égard du passé, à la différence de Hans Jonas¹⁹) et l'attente messianique comme ouverture utopique.

Eh bien, aussi incertaines et aventureuses que soient ces dernières réflexions, elles prennent tout leur sens par rapport à notre thème du pouvoir si on les rapporte à la question que j'ai placée au centre : comment faire prévaloir la coopération sur la domination dans la constitution du lien politique et dans l'instauration du pouvoir politique. La fin du théologico-politique n'est pas la fin de tout, mais seulement la fin d'une théologie du pouvoir-dominance. S'ouvre le champ d'une théologie politique du vivre-ensemble.

Paul RICŒUR

© *Fonds Ricœur/Jean-Marc Tétaz*

¹ En marge : Je ne reviens pas sur le côté *critique* – critique de la puissance, etc. Ne pas s'enfermer dans la dénonciation.

^u Les trois derniers mots sont écrits sous la ligne.

¹ Éric WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 131 ; il s'agit de la proposition 31 de ce texte.

² Max WEBER, « Le métier et la vocation d'homme politique » (1919), in *Id.*, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, préface de Raymond Aron, Paris, Union générale d'éditions, 1959, ici p. 101.

³ CICÉRON, *Des lois* II, XII, 28 ; Ricœur emprunte probablement cette citation à Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » (trad. française sous la direction de Patrick Lévy dans *Id.*, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989 [1968]).

⁴ Jn 21,22.

⁵ Voir Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, éd. Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967 (posthume, 1709).

⁶ Voir Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, trad. Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989 (1959).

⁷ Voir Élisabeth LABROUSSE, *Essai sur la Révocation de l'Édit de Nantes : « une foi, une loi, un roi ? »*, Paris/Genève, Payot/Labor et Fides, 1985.

⁸ Il s'agit de : Jean-Jacques ROUSSEAU, *Extraits*, publiés avec une introduction, des notes et des illustrations par Philippe van Tieghem, professeur de Première au Lycée Saint-Louis, Paris, Librairie Hachette, 1938. À la page indiquée par Ricœur se trouve un extrait du chapitre VI du livre I du *Contrat social*, commençant avec « Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule... » et allant jusqu'à la fin du chapitre (qui se trouve à la page suivante). Ce passage correspond aux pages 360 (dernier alinéa)-362 de l'édition du *Contrat social* dans le vol. III des *Œuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, publiées dans la Bibliothèque de la Pléiade. On ne peut décider avec certitude quelle phrase Ricœur aura lue, mais on peut supposer qu'il s'est agi de la seule phrase composée en italique : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* »

⁹ Voir par exemple : Claude LEFORT, « La question de la démocratie », in *Id.*, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 2001 (1986), p. 17-32.

¹⁰ Voir Raymond ARON, « Les religions séculières » (1944), repris dans *Commentaires* (1985/8), p. 28 sq.

¹¹ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹² Es 42,1-8 ; 44,1-5 ; 49,1-9 ; 52,13-53,12.

¹³ Voir Myriam REVAULT D'ALLONNES, *D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁴ Voir Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1943 (1793).

¹⁵ TERTULLIEN, *Apologétique* 39,7.

¹⁶ Paul Touvier était le chef de la Milice lyonnaise durant l'occupation allemande de la France ; condamné à mort par contumace en 1946, il réussit à échapper à la justice durant des décennies grâce à l'appui de milieux catholiques traditionalistes. Georges Habache fut de 1968 à 2000 le secrétaire général du Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) ; dans les années 1960 et 1970, le FPLP a entrepris de nombreuses opérations de commando et détournements d'avions visant l'État d'Israël ; ces opérations causèrent la mort de nombreuses victimes. En 1992, Habache a été soigné dans un hôpital français après une attaque cérébrale, sans que la justice française n'ouvre de poursuites pénales à son encontre ou le fasse arrêter.

¹⁷ Voir Johann Baptist METZ, « A Short Apology of Narrative », trad. David Smith, in Johann Baptist Metz, Jean-Pierre Jossua (éd.), *The Crisis of Religious Language (Concilium New Series, vol. V, n° 9: Fundamental Theology)*, New York, Herder and Herder, 1973, p. 84-96 (trad. française par Robert Givord : « Petite apologie du récit », *Concilium* 85 [1973/5], p. 57-69). La formulation exacte est « la mémoire

dangereuse ». RICŒUR cite la formule « dangerous memories » avec référence au texte susmentionné dans « Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulty » (1982), in *Id.*, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, éd. Mark I. Wallace, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 236-248, ici p. 238 et n. 4.

¹⁸ Voir Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » (1942), in *Id.*, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 432-444.

¹⁹ Dans *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990 (1979), Hans JONAS plaide pour la responsabilité vis-à-vis de l'avenir.

Positions luthériennes

Théologie - Histoire - Spiritualité

REVUE TRIMESTRIELLE

16, rue Chauchat - 75009 PARIS

C.C.P. 24253 43 Y - Paris

Rédactrice en chef :

Mme Madeleine WIEGER

Sommaire du n° 2021/2

Gilbert DAHAN

La traduction des actions de grâces hébraïques après le
repas par Paul Fagius (1504-1549) 101

Michel WEYER

Le regard de Johann Gottlieb Burckhardt, théologien
luthérien saxon du XVIII^e siècle, sur la « cause animale »
dans le contexte de sa théologie de la nature 111

Jean VOLFF

Pasteurs alsaciens présents en Algérie jusqu'en 1870 133

Amélie FREDOUELLE

La Tribune juive et *La Quinzaine protestante* : deux
journaux confessionnels strasbourgeois face au nazisme
et à l'antisémitisme dans les années 1930 165

Bibliographie 183

TARIF DES ABONNEMENTS

(pour l'année 2021)

Abonnement annuel, particulier	35 €
Abonnement annuel, institution	42 €
Étranger	47 €
Étranger, institutions	52 €
Abonnement de soutien	55 €
Prix de ce numéro	10 € (Franco France 12€, Franco étranger 15€)