NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 10 1970

Pour une réflexion en matière politique...

Pierre EYT

p. 1055 - 1075

https://www.nrt.be/fr/articles/pour-une-reflexion-en-matiere-politique-1368

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Pour une réflexion en matière politique...

> Il est commode d'exploiter une formule plutôt qu'une nuance.
>
> Albert CAMUS.

Dans les confrontations, les affrontements et les conflits qui marquent à l'heure présente la vie des sociétés et des groupes en beaucoup de pays, chacun, prêtre ou laïc, se convainc peu à peu de l'urgence d'une recherche dans le domaine politique, souvent mal connu des chrétiens. Cependant, plus d'une tentative impatiente de parvenir dans de trop brefs délais à des conclusions concrètes et précises risque de ne pas aboutir, faute de s'être assuré un fondement historique, philosophique et théologique suffisant. Nous n'avons certes pas la prétention de fournir ce fondement ou de régler une fois pour toutes la question vitale de l'engagement politique du prêtre. De telles entreprises exigeraient une mise de fonds disproportionnée aux dimensions d'un article. Nous entendons simplement verser au dossier d'une recherche urgente et complexe quelques éléments qui nous paraissent revêtir une certaine importance tant pour la doctrine fondamentale que pour les conséquences pratiques qui en découlent. Nous commencerons par quelques remarques historiques.

Il est assez habituel de noter tout au long du XIXe siècle l'opposition des catholiques français aux principes et aux conduites inspirées du « libéralisme » ambiant. Cependant, lorsque l'on regarde de plus près, une telle observation appelle quelques corrections : d'une façon souvent subreptice et en tout cas mal repérée, les schèmes libéraux de pensée et d'action politiques ont largement influencé et influencent souvent encore l'attitude de nombreux et importants secteurs du catholicisme français. Ainsi, par exemple, même si d'autres facteurs entrent en ligne de compte, il est primordial d'évoquer l'influence « libérale » pour expliquer la remarquable sous-estimation de la politique que nous observons au sein de la grande majorité des catholiques de notre pays.

En effet, c'est un trait relativement caractéristique des générations recouvrant le XIXe siècle et le premier tiers du XXe que la conviction selon laquelle la politique est un mal nécessaire dont il est tantôt moralement périlleux, tantôt économiquement inutile de trop se mêler... L'individu et son existence sont donnés avant que n'existe

quelque forme de vie sociale que ce soit. La liberté de chacun et le contrat dans lequel elle s'oblige vis-à-vis des autres constituent le fondement de la vie politique. Celle-ci, aussi restreinte que possible, ne joue d'ailleurs pas d'autre rôle que de fournir le cadre juridique dans lequel viendront s'insérer les initiatives et les activités particulières. On se réfère au principe posé par Kant : « L'essence de tout gouvernement se ramène à ceci : que chacun s'occupe lui-même de sa félicité et que chacun ait la liberté de rentrer en commerce avec tout autre dans cette intention. L'office du gouvernement n'est pas d'arracher aux personnes ce soin, mais seulement d'assurer leur harmonie conformément à la loi de la liberté [1] ». Quelques caractéristiques apparaissent comme les lignes de force de cette mentalité :

— la tendance à constituer les divers domaines de la vie personnelle en secteurs distincts et autonomes,
— la « privatisation » maxima des activités,
— la limitation stricte des fonctions des pouvoirs publics,
— la réduction maxima des références au « collectif »,
— la définition « formelle » des libertés et des droits,
— l'indifférence à la réalité sociologique marquant les personnes et les situations dans lesquelles elles vivent.

Il n'est pas étonnant d'observer le retentissement de ces conceptions parmi les catholiques. Ainsi la « sectorisation » de l'existence posant en principe la séparation des domaines moral, politique, économique, social, culturel, religieux influence grandement le type de lien ou de rapport rattachant la foi et la vie concrète. R. Guardini a judicieusement décrit cette tendance : « d'un côté, une existence se fait jour, autonome... et de l'autre côté, un christianisme qui d'étrange façon imite cette « autonomie ». De même que se développe une science purement scientifique, une économie purement économique, une politique purement politique, il en va de même pour une religiosité purement religieuse [2] ... ». En même temps, la religion est de plus en plus considérée comme une affaire « privée ». A la laïcité de l'Etat semble répondre la « neutralité » de l'Eglise en matière « politique ». Les perspectives communautaires de la catéchèse, de la liturgie, de la réflexion théologique se déploient mal dans un contexte individualiste, très souvent marqué par le subjectivisme. Enfin, l'action pastorale n'accorde pas d'attention à la réalité sociologique imprégnant les personnes et les situations qu'elles vivent. A une démocratie marquée par une conception indifférenciée et uni-

1. Cité par J. Lacroix, *Kant et le Kantisme*. Coll. Que sais-je ? Paris, P.U.F., 1967, p. 113.
2. R. Guardini, *La fin des temps modernes*. Paris, Ed. de Seuil, 1952, p. 107.

taire du peuple correspond une Eglise dans laquelle les catholiques se retrouvent, abstraction faite de leur milieu social, de leur situation professionnelle, de leur mentalité de groupe [3].

Cependant, les années 1930-1940 allaient voir la tendance se renverser. Les débuts et l'essor de la première Action Catholique spécialisée par milieux correspondent étroitement aux transformations profondes des mentalités et des institutions politiques observées en France et ailleurs après la grande crise de 1929-1932, dans le contexte de l'attente de la deuxième guerre mondiale. Dans bon nombre d'Etats, l'autorité publique est contrainte de prendre en charge la refonte d'une société que les seuls mécanismes de la liberté et de la concurrence économique conduisent à des incohérences criminelles. L'univers idéal défini par le jeu des libertés « formelles » ne cache plus les périls encourus par les hommes dans le domaine économique et social. La majorité des citoyens prend de plus en plus conscience de ce que « entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit ». Dès lors, on fait moins référence à l'*Homme,* défini formellement, par abstraction de sa situation réelle (économique et sociale) qu'aux hommes concrets, « situés » et définis à travers l'appartenance à un milieu et à une strate socio-professionnelle bien déterminée. De fait, ces hommes sont moins libres que ne le disent les textes juridiques. N'ont-ils pas surtout besoin d'être libérés ? La liberté « formelle », telle que la donne par exemple la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, peut cacher une oppression de fait. C'est à la loi, donc à l'autorité publique et à la politique, qu'il revient d'arracher les hommes à leur servitude et de les conduire à l'affranchissement. La société devient dès lors « un domaine ouvert aux interventions du politique [4] », qui est lui-même de plus en plus conçu comme instrument de libération. D'importants secteurs de l'opinion catholique subissant, par exemple, l'influence du mouvement « Esprit » osent désormais parler du « désordre établi » et n'ont plus peur du mot « révolution » par lequel ils prétendent désigner la seule voie de solution de la crise du libéralisme économique, politique et philosophique [5].

D'ailleurs, en même temps que se dessine cette prise de conscience, les progrès de la science et de la technologie conduisent les hommes à penser qu'ils pourront peu à peu maîtriser les mécanismes de leur vie collective, économique ou politique. Désormais, « l'histoire n'est

---

3. Cfr notre article : *L'élément « politique » dans les structures ecclésiales,* dans *N.R.Th.,* janv. 1970, pp. 12-17.

4. G. Burdeau, *La démocratie.* Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 86.

5. J.-C. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30.* Paris, Ed. du Seuil, 1969.

plus une tâche insoluble », selon l'expression de G. Lukacs. S'il s'agit d'organiser encore la lutte contre la pénurie, il faut de plus en plus faire face, dans les secteurs développés du globe, à de nouvelles situations créées par l'abondance. La rationalité technologique et la prospective économique et sociale imposent à l'homme de poser des choix et de prendre des options. « L'homme se voulant désormais collectivement le sujet actif de son destin » (P. Massé), le politique apparaît comme le plus haut degré d'appréhension des problèmes humains. Il n'est donc pas étonnant d'observer qu'à cause des choix collectifs qu'elles comportent, les questions d'éducation, de santé publique, d'urbanisme, de transferts économiques, de comptabilité publique, d'organisation des loisirs, d'éducation diététique, d'hygiène mentale, de protection de la nature, etc., deviennent jusque dans le langage commun des problèmes « politiques ». Il est d'ailleurs aisé d'observer à leur propos un large mouvement de « déprivatisation » marquant les principaux secteurs de l'existence personnelle. Ainsi tout ce qui concerne l'homme a-t-il tendance à trouver son lieu véritable dans le « politique » ou le « public ». G. Burdeau a parfaitement décrit ce phénomène : « ... lorsque, désespérant de ses propres forces, [l'homme] reporte son espérance sur le pouvoir qui lui procurera le bonheur qu'il est impuissant à atteindre seul, il en arrive à concevoir le politique comme l'activité la plus urgente et à confondre son objet avec la conduite de sa propre vie [6] ».

Il est remarquable que les catholiques commencent alors à prendre une conscience de plus en plus vive de ce que l'Evangile ne doit plus se contenter d'éclairer la vie individuelle. « Tout l'Evangile dans toute la vie », la célèbre formule indique que tous les aspects de la vie humaine (et donc ses éléments politiques et sociaux) sont appelés à être transformés par le Christ et l'engagement des chrétiens. Ainsi en même temps que s'affirme dans la société l'importance des perspectives politiques, on peut voir se développer dans certains secteurs de l'Eglise la conviction selon laquelle l'Evangile comporte un appel à la conversion non seulement au plan individuel, mais également au plan communautaire, politique et social. Il est clair que cette évolution atteint aujourd'hui une nouvelle étape, dans la mesure où se manifeste dans certains groupes catholiques une tendance très nette à réduire l'Evangile à un message politique. Tantôt il s'agira de restreindre la prédication de Jésus à une prophétie politico-sociale, tantôt on fera de la réalisation d'objectifs politiques le préalable chronologique d'une évangélisation plus complète, tantôt encore on suspectera les appels de l'Eglise à la prière et au culte de Dieu de servir d'alibi à l'engagement politico-social, etc. A ce point de la

6. G. Burdeau, *La démocratie*, p. 90.

course, la « politisation » de l'existence étant en passe de recouvrir le tout de l'homme, la vie de la communauté chrétienne ne peut qu'éprouver les tensions, les confrontations, les conflits, les affrontements et les schismes qui marquent la société politique. On ne peut en effet manquer de vérifier que derrière l'actuel conflit des conceptions de la communauté chrétienne et de sa mission dans le monde se profilent presque toujours des antagonismes préalables dans le domaine des options politiques et sociales. Certes, de tels blocages politico-religieux ne datent pas d'aujourd'hui ; ils n'ont cessé de constituer la tentation majeure des communautés chrétiennes ; mais ils n'avaient peut-être jamais réellement menacé l'unité des croyants. La dimension politique ayant envahi toute la réalité humaine, la communauté ecclésiale ne peut qu'éclater en autant de factions et de groupes qu'il y a d'options et de projets politiques concurrents. On ne l'a peut-être pas assez noté jusqu'ici, il est de la nature même des grands projets politiques contemporains d'être concurrents et réciproquement exclusifs. Dès lors, comment en appeler à l'unité des croyants à partir de positions politiques non seulement antagonistes mais exclusives les unes des autres ? Comment réaliser cette unité, et l'ayant réalisée, comment l'exprimer, si la tendance à la « politisation » de l'existence se renforce encore et si corrélativement le mouvement de durcissement des options et des projets politiques va s'accentuant ?

Il ne faut pas craindre de le dire : ce n'est pas parce qu'il y a eu hier et qu'il y a souvent encore chez les catholiques une périlleuse sous-estimation de la politique qu'il nous faut aujourd'hui assister sans réaction de discernement critique à la sur-évaluation de la politique qui tend à caractériser de nombreux groupes de chrétiens. Ce n'est pas davantage parce que la masse des catholiques français subit aujourd'hui encore l'influence clandestine et non repérée d'un « libéralisme » politique qui la conduit à la passivité et au non-engagement qu'il ne faut pas par ailleurs détecter les risques considérables que font courir à la communauté ecclésiale des minorités actives qui reprennent et souvent sans plus de nuance le « politique d'abord » du Père Pègues et de Charles Maurras. Aussi nous semble-t-il capital que, sans préjuger trop tôt des solutions pratiques — qui de toute façon devront bien être envisagées un jour — les pasteurs acceptent de s'astreindre à une authentique besogne d'élucidation et de discernement en matière politique. C'est pour apporter une modeste contribution à cette tâche urgente que nous proposons ces quelques éléments de réflexion philosophique et théologique.

A ce point de notre développement, il nous paraît opportun de procéder à un effort de définition. Il y a en effet plusieurs façons

de comprendre le mot *politique* ; on tente par exemple de distinguer « la » politique « du » politique, mais sans s'entendre toujours ni sur le sens précis de chaque terme ni sur la portée de la différence qu'on veut instaurer entre eux.

Il y a des définitions très larges, telles celle-ci concernant l'adjectif « politique », sous la plume de Fr. BOURRICAUD : « Tout groupe, quels que soient sa taille et ses caractères, fait face à des problèmes politiques, pour autant que ces problèmes touchent à sa cohésion et à son unité [7] ». B. DE JOUVENEL apporte, s'il se peut, une définition encore plus large quand il écrit que « l'on obtient une compréhension plus dynamique de ce que l'on reconnaît communément comme la Politique si l'on définit la mise en mouvement de l'homme par l'homme comme l'action politique élémentaire et fondamentale [8] ».

Il nous semble nécessaire de spécifier avec plus de précision le type particulier de rapport social qu'instaure la politique. Max WEBER nous met sur le chemin de cette précision quand il appelle « politique », « l'ensemble des efforts en vue de participer au pouvoir et d'influencer la répartition du pouvoir soit à l'intérieur de l'Etat soit entre les Etats [9] ». A la suite du philosophe allemand, P. RICOEUR définit, à son tour, la politique comme étant « l'ensemble des activités qui ont pour objet l'exercice du pouvoir, donc aussi la conquête et la répartition du pouvoir ; de proche en proche sera politique toute activité qui aura pour but ou même simplement pour effet d'influencer la répartition du pouvoir [10] ». Le contexte général de cette phrase indique suffisamment que nous sommes avec elle, comme avec la phrase précédemment citée de Max Weber, dans le cadre de l'Etat. J. FREUND nous paraît spécifier encore et préciser plus étroitement la définition de la politique quand il écrit : « La politique est l'activité sociale qui se propose d'assurer par la force généralement fondée sur le droit, la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité politique particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts [11] ».

D'autres politologues semblent vouloir se tenir en deçà de l'effort de spécification conduit à la suite de Max Weber. R. ARON, par exemple, distingue notamment deux acceptions du terme « politique ». « En un premier sens, (en anglais *policy*) le mot politique désigne le programme, la méthode d'action ou l'action elle-même d'un individu

---

7. F. BOURRICAUD, *Science politique et sociologie, réflexions d'un sociologue*, dans *Revue française de science politique*, Vol. VIII, n° 2, juin 1958, p. 269.
8. Cité par J.-Y. CALVEZ, *Introduction à la vie politique*. Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 37.
9. J. FREUND, *Max Weber*. Paris, P.U.F., 1970, p. 111.
10. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, 2e éd., Paris, Ed. du Seuil, 1964, p. 257.
11. J. FREUND, *L'essence du politique*. Paris, Sirey, 1965, p. 751.

ou d'un groupe, concernant un problème ou la totalité des problèmes d'une collectivité. En un autre sens, la politique, *politics* en anglais, s'applique au domaine dans lequel rivalisent ou s'opposent les politiques diverses (au sens de *policy*). La politique-domaine est l'ensemble où sont aux prises individus ou groupes qui ont chacun leur *policy*, c'est-à-dire leurs objectifs, leurs intérêts, leur philosophie parfois [12] ». G. BURDEAU nous propose, à son tour, une définition portant sur la « société politique ». « Il n'y a de société politique que là où, à la socialité, groupement instinctif né de la nécessité, se superpose une association que fonde la conscience de sa raison d'être et la représentation de son but [13] ».

En fonction de l'objet de notre présente recherche, et afin d'aider à dissiper toute équivoque, il sera utile que nous définissions à notre tour le sens des mots « la » politique et « le » politique, en tenant compte des divers éléments retenus par les auteurs déjà cités. « La » politique déterminera donc pour nous « l'effort des hommes ayant pour objet de faire correspondre leur vie collective à des fins déterminées, à travers la réalisation de projets exécutoires ». Quant « au » politique, il sera défini par « le domaine de la réalité sociale dans lequel s'affrontent les diverses conceptions de cet effort, qu'il s'agisse du point de vue sur les fins ou de l'appréciation des moyens qui y conduisent ».

I. Approche philosophique

Après avoir situé historiquement et tenté de définir les termes de notre problème, il nous faut maintenant établir le cadre d'une réponse. Pour que les données proprement théologiques ne paraissent pas aussi arbitraires qu'on le dit parfois, nous ferons tout d'abord appel à la philosophie politique. Certes les perspectives politiques de la réflexion philosophique sont très complexes, mais ce n'est pas exagérément simplifier que d'en dégager nettement trois lignes de force :

— la première concerne l'importance ou la grandeur du politique,
— la seconde vise ses limites,
— la troisième décrit son ambiguïté.

1. Comme on l'a mainte fois noté, la pensée antique n'a jamais accepté que la politique puisse basculer totalement hors du champ

12. R. ARON, *Démocratie et Totalitarisme*. Coll. Idées. Paris, Gallimard, 1965, p. 22.
13. G. BURDEAU, *L'Etat*. Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 24.

de la raison. Certes, les tragiques grecs surent témoigner d'une vive conscience de la passion et des maléfices du pouvoir ; néanmoins les Anciens ne renoncèrent jamais à un effort de rationalisation de la politique. Pour eux, ou du moins pour leurs philosophes, l'homme est au même degré de profondeur naturelle « animal raisonnable » et « animal politique ». Dès lors, si le domaine de la politique venait à se situer au-delà, en deçà ou à côté de la raison, quel sens pourrait donc revendiquer celle-ci à laquelle échapperait un secteur aussi déterminant de la vie humaine ? C'est dans un rapport Nature (*Physis*) - Cité (*Polis*) - Raison (*Logos*) qu'il faut lire l'enracinement dans l'homme de sa dimension politique. Ainsi Platon indique-t-il dans les *Lois* (714, c) que la loi (*Nomos*), règle de la vie publique, est une détermination de l'intelligence (*Nous*). L'auteur de la *République* ne sépare pas davantage la morale et l'activité politique : ce ne sont pas pour lui deux domaines dépourvus de toute communication. Au contraire ! La politique doit être l'expression de l'univers moral [14]. Aristote a célébré, à son tour, la nature « politique » de l'homme. « Toute cité est dans la nature et l'homme est naturellement fait pour la société politique. Celui qui par son naturel et non par l'effet du hasard existerait sans aucune patrie serait un individu détestable, très au-dessus ou très au-dessous de l'homme... Ainsi l'homme est-il un animal civique plus social que les abeilles et les autres animaux qui vivent ensemble... L'Etat ou société politique est même le premier objet que s'est proposé la nature. Le tout est nécessairement avant la partie... Quiconque n'a pas besoin des autres hommes ou ne peut se résoudre à rester avec eux est un dieu ou une brute. Aussi l'inclination naturelle porte-t-elle tous les hommes à ce genre de société [15] ». Hegel reprendra le principe général de cet enseignement dans ses *Principes de la philosophie du droit* : « L'individu, écrit-il, n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il est membre d'un Etat... La destination des individus est de mener une vie collective [16] ».

Nous pourrions nous contenter de citer ces textes célèbres ; nous entendons cependant aller plus loin et nous demander quels sont le fondement et la signification philosophiques de la « nature politique » de l'homme. Disons d'abord que la socialité ne se superpose pas à une individualité préexistante. Car personne ne se connaît, ne se trouve et n'existe que par et pour autrui. Sans doute, cette socialité comporte-t-elle divers niveaux ; tantôt il s'agira de relations de pure réciprocité ou d'échange fraternel, de communication égalitaire, re-

14. Cfr J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*. Paris, P.U.F., 1958.
15. Aristote, *La politique*. Bibl. « Médiations ». Paris, Gonthier, 1964, pp. 16-17.
16. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, n° 258.

lativement symétrique ; tantôt ce sont des relations instituées selon un rapport hiérarchique, inégalitaire et asymétrique. Alors apparaissent, par exemple, en fonction d'une compétence acquise, d'une tâche à réaliser, d'une fonction à exercer, un supérieur et des subordonnés. Le « pouvoir » sanctionne la diversité et la subordination des tâches les unes aux autres. Il n'y a pas en effet de société sans pouvoir.

Organisée autour d'un « projet exécutoire », la société politique dégage avec la notion d'Etat une relation *contraignante* entre gouvernants et gouvernés. Mais ceci n'est que l'envers négatif d'une perspective positive : le « raisonnable » compris comme la maîtrise sensée de l'existence ne peut pas être atteint individuellement. Le projet et le sens ne peuvent se dégager qu'à partir d'une situation collective. L'individu isolé échappe à sa propre compréhension et ne peut se définir que par l'absurde. Seul l'homme-lié-aux-autres-hommes accède à l'existence historique, à l'expérience du sens et à la perspective du projet. Sans société organisée autour d'un « projet exécutoire », il n'y a pas de maîtrise rationnelle du devenir collectif de l'homme et, en définitive, il n'y a pas d'homme.

Ainsi, vouloir l'homme comporte nécessairement un dessein politique. Il est bien clair alors que si le domaine du politique basculait tout entier en dehors de la rationalité, l'homme échapperait à lui-même, et, énigme totale, ne pourrait d'aucune façon et à aucun degré se comprendre. Il serait alors condamné à n'accéder à la signification de soi que par le biais du rêve et de l'irréel. De Platon à Marx, un même vœu de rationaliser autant que possible la réalité politique traverse la philosophie. C'est à ce plan, celui de l'essence humaine, qu'il faut d'abord situer l'importance et la grandeur du politique. Les conditions de l'époque moderne accentuent encore cette perspective : en effet, la science et la technique développent le point de vue selon lequel le monde *peut* être transformé et que cette capacité définit l'homme, pour une part du moins. Or une telle transformation ne peut être pensée et réalisée que collectivement ou même universellement.

D'autre part et simultanément, une prise de conscience éthique des injustices inhérentes à la situation de « désordre établi » conduit à la conviction que le monde *doit* être transformé. En tout cas, l'homme se veut désormais de plus en plus et collectivement le maître de son destin. Il n'échappera à la fatalité et à l'« existence perdue » que par une volonté collective de maîtrise de l'avenir, autant dire un projet politique.

2. La grandeur et l'importance du politique ont cependant des limites. La pensée antique pré-chrétienne n'a jamais pu les établir

avec certitude car tout la portait au totalitarisme de la cité. Le citoyen y était sacrifié à la cité, et ne se définissait que par elle. La religion par exemple ne constituait qu'un élément de l'appartenance à la cité. « Suaque civitati religio est, nostra nobis », écrit Cicéron (*Pro Flacco,* XXVIII). L'Evangile sera le premier à introduire une distinction que nous aurions du mal à trouver ailleurs. En effet, les limites du politique sont mal connues par la pensée et l'action politiques non-chrétiennes. Hegel, Marx, Lenine, Mussolini, Hitler, Mao-Tse-Tung méprisent et traitent comme quantité négligeable ce qui ne se définit pas par le groupe, la collectivité, l'Etat. Cependant, interpellée par l'Evangile — sur ce point du moins — toute une tradition philosophique a tenté de définir les limites du politique. Essayons avec elle de les préciser.

— Reconnaissons d'abord qu'il y a des réalités qui ne peuvent pas être, sous tous les rapports, englobées par le politique. Certes, l'amour, la solitude, la maladie, la mort, la religion, etc., ont comme toute réalité humaine une dimension politique. (Par exemple, des causes économiques, politiques et sociales peuvent déterminer l'état de santé, les conditions de vieillissement d'un individu ou d'un groupe. Il y a ainsi des maladies liées à telle activité professionnelle, des morts occasionnées par l'absence de conditions de sécurité dans l'organisation de tel travail, etc.). De telles réalités ne sauraient cependant être réduites à leur dimension politique. Dans l'expérience de la solitude ou de la mort notamment, la personne sent qu'elle échappe par tout un côté d'elle-même à la réalité politique et nous avons là les expériences-limites de l'unicité personnelle : je m'y retrouve seul, personne ne pouvant se mettre à ma place. Ceci veut dire qu'il y a des secteurs de la vie humaine échappant de par leur nature à la compétence exclusive du politique. Aussi peut-on estimer que la destinée personnelle de chacun ne se réalisera en plénitude qu'à la condition que certains domaines de l'existence humaine échappent au politique ainsi qu'au contrôle et à l'action des gouvernants. Nous voulons parler ici des garanties que constituent pour la personne la reconnaissance et le jeu effectif des *libertés.* Celles-ci (liberté de conscience, d'opinion ; liberté religieuse, etc.) constituent précisément le moyen imprescriptible de l'expression des personnes comme telles, de leur vocation, de leur responsabilité. Il est donc important de comprendre que les limites du domaine politique sont nettement débordées par de telles réalités et qu'il y a, qu'il y aura toujours un « reste » ou un « surplus » irréductible à toute tentative de solution politique universellement englobante. C'est ce qu'exprime J. Freund : « comme toute essence, le politique a son domaine propre qu'il régit selon ses propres lois. Cela veut dire qu'il ne gouverne pas tout l'homme, la pluralité des essences y fait obstacle — (politique, art,

science, économie, religion, etc.) — mais seulement *un secteur déterminé* de l'activité humaine globale [17] ».

— Tant les expériences-limites que nous venons de désigner que le politique lui-même posent d'ailleurs une question commune : la question du *sens*. Quel est le sens de la mort, de la vie... de la collectivité, de ses projets et de ses vœux ? Il est bien clair que la politique ne peut pas à elle seule se donner un sens. L'ultime « pourquoi » de la politique ne peut être politique. P. Ricoeur le disait dans l'été 1969 lors des XXIIes Rencontres internationales de Genève : « la synthèse de la liberté et du sens est essentiellement *inachevée* au niveau proprement politique ». Ainsi la tentative d'établissement d'une cohérence ou d'un sens doit-elle inclure non seulement la réalité politique mais aussi les réalités que nous avons essayé de déterminer dans le paragraphe précédent et qui sont irréductiblement distinctes du politique. C'est dire que l'homme se déploie plus loin que le politique et que s'il y a « un certain segment d'existence sensée qui est notre existence politique », le sens qui le fonde se tire de plus loin et va plus loin que le politique proprement dit. Ainsi, la politique n'ouvre-t-elle que sur un palier, qui est un des secteurs du sens ; elle n'ouvre pas sur le sens plénier. « Si l'homme ne peut pas se comprendre en dehors de la politique, celle-ci ne se laisse pas non plus comprendre indépendamment de l'aventure humaine qui la dépasse [18] ». Non, la politique n'est pas le dernier mot de l'activité humaine, pas plus que le politique n'est la zone exclusive de l'avènement de l'homme.

— La situation limitée reconnue au politique dans le déploiement global de la destinée humaine nous fait comprendre que l'institution politique outre-passe sa fonction dès qu'elle prétend se constituer comme le sens dernier et total des réalités humaines. En effet, à partir du moment où l'institution politique prétend conférer à tout le réel le sens ultime de sa destination, nous atteignons le seuil du totalitarisme. Ce qu'explique Raymond Aron quand il écrit : « le totalitarisme est par son concept même aspiration vers la totalité, non une totalité promise dans l'au-delà mais ici-bas. Il n'est donc visée totalitaire qu'en excluant l'infini, qu'en niant toute limite, puisque la supposition d'une frontière implique un au-delà. En ce sens, le totalitarisme est un système théorique absolument clos, sans fenêtres, sans trouées et qui se prétend sans failles. Et puisqu'il se veut total, il n'y a pas non plus à l'intérieur de lui-même de frontières

17. J. Freund, *L'essence du politique*, p. 292. Cfr René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*. Gembloux, Duculot, 1969 et notre compte rendu dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1970, n° 1, pp. 43-49 ; *Gaudium et spes*, n. 76, §§ 2-3.

18. J. Freund, *L'essence du politique*, p. 752.

entre les diverses activités humaines... En s'emparant du pouvoir et en faisant de la politique, [le totalitarisme] ne prétend pas servir le politique mais accomplir une fin qui le dépasse et qui dépasse toute activité humaine : forger un autre être humain, l'homme total... Lorsqu'un mouvement totalitaire s'empare de l'Etat, ce n'est pas simplement pour faire de la politique, mais pour réaliser ses ambitions dans tous les ordres, celui de l'économie, de la religion, de l'art ou de la science, étant donné qu'il vise à transformer toute la société et tout l'homme [19] ».

Il est bien clair, comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, que nous assistons aujourd'hui à un très large mouvement de report sur le politique de tous les problèmes humains. *Toute* réalité devient politique : les limites ou les manques de l'homme, où qu'ils interviennent, ne sont perçus que comme l'effet d'une aliénation politico-sociale dont la Révolution viendrait nous libérer. Sous peine de justifier aujourd'hui et demain tous les totalitarismes, une telle perspective doit être critiquée et dépassée. Ainsi la prise de conscience de la situation « segmentaire » du politique ouvre-t-elle sur la contestation du totalitarisme et corollairement sur la reconnaissance du bien-fondé philosophique de certains éléments de l'institution politique *libérale*. Celle-ci, en effet, a tenu à maintenir la distinction entre le personnel et le public — distinction sans laquelle il ne peut y avoir de liberté politique authentique. Sans doute les motivations historiques de l'Etat libéral doivent-elles être dépassées, mais il est parfaitement légitime d'observer aussi que « dans son intention profonde, la politique libérale comporte un élément d'universalité parce qu'elle est accordée sur la problématique universelle de l'Etat par delà la forme de l'Etat bourgeois... [20] ». Comment l'Etat libéral atteint-il la problématique universelle de l'Etat et du politique sinon par les limites qu'il se fixe dans la distinction qu'il fait du public et du privé ? Cette distinction en effet honore le point de vue selon lequel le politique, même s'il est en tout, n'est pas le tout de l'homme et ne se présente que comme un secteur partiel de la réalité humaine globale. A ce point de notre recherche, nous pouvons emprunter cette remarque à saint Thomas d'Aquin : « le rapport de l'homme à la communauté politique ne l'atteint pas tout entier, ni dans tout ce qui lui appartient » (*Somme théologique*, I^{a} II^{ae}, qu. 21, a. 4 ad 3).

3. Enfin, ce serait manquer un chapitre important de la réflexion politique des philosophes que de ne pas souligner le côté ambigu

19. R. Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, pp. 300-301. Cfr la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, nn. 3 et 6.
20. P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, p. 269.

ou paradoxal qu'ils s'accordent à reconnaître à la réalité politique et à ses manifestations. Par la reconnaissance de ce « paradoxe », les penseurs tentent de surmonter les démentis apportés par la « praxis » et le concret aux généreuses constructions de la théorie et de l'abstrait. Comment nier en effet que le politique soit aussi la zone des résidus, des vœux qui n'aboutissent pas, des échecs et des programmes qui avortent ? Sans nous livrer ici à l'examen de la question du pouvoir, il nous faut reconnaître qu'une faille énigmatique s'interpose toujours entre « la destination au bien » caractéristique de la politique et son non moins caractéristique « penchant au mal ». Kant a tenté de trouver le fondement de cette ambiguïté et de l'intégrer dans une perspective résolument optimiste : « L'homme, écrit-il, a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher, car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer... Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil [21] ».

Sans doute trouvons-nous Kant bien optimiste, mais au vu de la nature ambiguë de la réalité politique, faut-il tomber au contraire dans le désespoir ? La politique n'est-elle, comme l'écrivait Proudhon, que « l'éternelle déception de la liberté » ? Il faut avouer ici que nous sommes en présence d'une réalité énigmatique dont une part résiste au projet de rationalisation auquel pourtant nous ne devons pas renoncer. J.-M. Domenach l'a bien marqué dans son livre sur *Le retour du tragique* : « la politique, c'est à la fois le clair et l'obscur, le bien et le mal, le vrai et le faux, dans un mélange indissociable. Or elle exige une exposition nette, une traduction publique. Il faut faire voir et craindre un ordre cohérent. D'où la contradiction première, qui nourrit la tragédie politique, entre la ruse du pouvoir, ses basses besognes et ses explications nobles : étonnant contraste de l'homme isolé, inquiet ou délirant, avec la machine dont il est le moteur et

21. E. Kant, *Idée d'une histoire universelle*, in *La Philosophie de l'histoire*. Bibl. « Médiations ». Paris, Gonthier, 1964, pp. 31-32.

qui entraîne imperturbablement l'Etat... Voracité de la politique, voracité tragique, car son origine est moins dans l'ambition du prince, sa cupidité, ses vengeances, que dans les exigences successives d'une entreprise à laquelle il s'est voué avec les meilleures intentions pour le salut de l'Etat, le bien des pauvres, la libération des opprimés. Mais Macbeth a beau rêver de faire le bien, il comprend à quelle dure besogne il est astreint : « les choses que le mal a commencées se consolident par le mal [22] ». A ce degré de lucidité, les humanismes hésitent ou « se récupèrent » dans quelque utopie ou « sortie de l'histoire », car l'expérience humaine ne donne pas d'exemple d'eschatologie terrestre réalisée.

— Par ailleurs, lorsqu'il descend dans la pratique historique, le philosophe rencontre un certain nombre de problèmes liés à la nature mélangée de la réalité politique. Nul n'a sans doute mieux décrit ces conflits que Max Weber dans son fameux texte de 1919 : *Politik als Beruf* (le métier et la vocation d'homme politique) [23]. Le sociologue y indique notamment comment tendent à s'opposer irréductiblement dans la réalisation collective de toute tâche concrète d'une part l'éthique de la responsabilité (verantwortungsethisch) et d'autre part l'éthique de la conviction (gesinnungsethisch). Pour Weber, une différence abyssale sépare l'une de l'autre. L'éthique de la conviction se fonde sur la fidélité absolue du sujet à l'idéal qu'il s'est tracé, sans qu'intervienne la préoccupation d'une efficacité concrète, sinon comme « par surcroît ». Au contraire, l'éthique de la responsabilité met en jeu, comme but premier de l'action dans laquelle s'engage le sujet, le résultat efficient et pratique dont il devient comptable devant les autres. Ainsi le partisan de l'éthique de conviction règle-t-il son agir sur l'absolu religieux ou métaphysique. Il pensera donc avoir atteint son but en ayant posé quelques actes exemplaires. Il renoncera à sa tâche plutôt que d'être infidèle à l'absolu qu'il s'est donné, tout en regrettant que le champ politique concret ne soit pas à la hauteur de l'engagement absolu qui exprimait cet idéal et dont la poursuite n'est désormais possible qu'à l'extérieur des réalités concrètes historiquement situées [24]. Par contre, le partisan de l'éthique de responsabilité ne conteste pas les règles du jeu, car c'est dans

22. J.-M. Domenach, *Le retour du tragique*. Paris, Ed. du Seuil, 1968, p. 137.
23. M. Weber, *Le savant et le politique*. Paris, Plon, 1959.
24. M. Weber, *op. cit.*, p. 187 : « Vous perdrez votre temps à exposer, de la façon la plus persuasive possible, à un syndicaliste convaincu de la vérité de l'éthique de conviction, que son action n'aura d'autre effet que celui d'accroître les chances de la réaction, de retarder l'action de sa classe et de l'asservir davantage, il ne vous croira pas. Lorsque les conséquences d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la **volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi.** »

le cadre qu'elles offrent qu'il a assumé la fonction de réussir sa tâche. Sa manœuvre consistera moins à viser le « Bien » qu'à limiter le plus possible la proportion du « Mal » qu'il ne pourra de toute façon éviter de susciter à telle ou telle étape du parcours de son action. Ayant mesuré les inévitables défaillances des hommes et des institutions, il tentera donc de les surmonter, moins en les dénonçant sur le mode prophétique qu'en les intégrant et les faisant servir à son plan d'action. Il sera sans doute alors conduit à des compromis et à des arrangements sans lesquels on ne peut réaliser une tâche concrète quelconque. Ne voulant pas déserter l'histoire, il sera conduit à composer avec elle.

Max Weber ne se contente pas d'opposer ces « deux maximes totalement différentes et irréductiblement antagonistes », il observe aussi que « pour atteindre des fins bonnes, nous sommes, la plupart du temps, obligés de compter avec, d'une part, des moyens moralement malhonnêtes ou pour le moins dangereux et, d'autre part, la possibilité ou encore l'éventualité de conséquences fâcheuses [25] ». Le philosophe allemand ajoute qu'« aucune éthique au monde ne peut nous dire non plus à quel moment et dans quelle mesure une fin moralement bonne justifie les moyens et les conséquences moralement dangereuses [26] ». Il ne nous revient pas ici de discuter le bien-fondé d'une telle assertion mais de prendre acte de son contenu. Celui-ci indique clairement, en tout cas, le degré élevé d'ambiguïté caractérisant toute activité politique.

II. Eléments théologiques

La pensée de Jésus et la doctrine du Nouveau Testament ne contredisent pas l'apport de la philosophie politique à laquelle nous venons de faire largement appel. Nous ne serons cependant pas surpris de ce que la Révélation chrétienne transforme profondément ces conclusions et leur imprime un ton absolument original. Il serait certes légitime, à cet endroit de notre recherche, de regarder du côté de l'Ancien Testament, mais nous pensons aller directement à l'essentiel en interrogeant d'emblée le Nouveau Testament sur un point où la Nouvelle Alliance innove délibérément par rapport aux traditions juives. O. Cullmann a même écrit : « l'idéal théocratique juif sera expressément rejeté comme satanique par le christianisme [27] ».

---

25. *Ibid.*, p. 172 et s.
26. *Ibid.*, p. 173.
27. O. Cullmann, *Dieu et César*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 12.

Pour conduire notre recherche théologique, nous retiendrons une perspective analogue à notre démarche philosophique, examinant tour à tour l'importance, la relativité et l'ambiguïté des réalités politiques.

1. Jésus et le Nouveau Testament expriment l'importance et l'urgence de la politique. Il ne s'agit pas là d'un élément marginal de la prédication et de l'attitude de Jésus, mais d'une partie intégrante de son message, en plein cœur de l'Evangile. Sans doute, les anciens et Jésus parmi eux ne pouvaient-ils avoir une conception de la politique et de l'Etat qui ressemble en tous points à la nôtre : l'Etat antique est religieux ; il exprime son rôle dans la cité surtout par l'impôt, la justice, la diplomatie, la guerre ; seuls quelques travaux d'édilité et quelques distributions alimentaires témoignent alors de la fonction sociale si largement développée dans les Etats modernes. Néanmoins, il est bien clair que les premières générations chrétiennes se sont posé la question de l'Etat et lui ont apporté une réponse nette. L'attitude et les paroles de Jésus avaient d'ailleurs indiqué avec précision le sens de cette réponse. Le chapitre 13 de l'épître aux Romains offre sans doute la systématisation la plus remarquable en ce domaine. Ce texte bien connu, inclu entre deux exhortations à l'Amour (*12,* 9-21 ; *13,* 8-10), indique que le dessein de Dieu emprunte aussi la voie des institutions politiques et que cela est de la plus haute importance pour le chrétien invité à collaborer au dessein de Dieu par « l'engagement » dans les structures de la cité. Sans doute, pour des motifs généraux de civilisation, Paul met-il l'accent sur l'obéissance et la soumission ; l'essentiel n'est cependant pas là. Il consiste bien plutôt dans l'*attention* au politique comme manifestation du dessein de Dieu et dans l'*engagement* politique comme collaboration à ce dessein. Au temps du Nouveau Testament, ces deux attitudes se sont exprimées surtout sous la forme de la subordination et de la patience. Aujourd'hui, dans un contexte historique renouvelé, ces deux attitudes peuvent s'exprimer sur le mode de l'innovation démocratique et de l'impatience révolutionnaire... Cependant, ce que saint Paul proclame reste l'essentiel : la charité de Dieu passe par les structures et les fonctions instituées du politique. A nous de l'y rejoindre !

Il est possible en fonction de l'enseignement néotestamentaire d'élargir encore la perspective. Pour Jésus, le cœur du message chrétien consiste, en même temps que dans l'Amour de Dieu, dans la charité fraternelle. Or l'exercice de cette charité ne peut être réduit aux relations immédiates, de personne à personne. S'étendant à tous les hommes, toutes les races, toutes les classes, toutes les cultures, l'Amour empruntera aussi les chemins des situations collectives et des dynamismes socio-politiques tels que ceux de la libération des pauvres, de la démocratisation, du développement, etc.

Notre interprétation du Nouveau Testament est très souvent marquée du sceau de l'individualisme libéral. Comme Roger Mehl [28] nous y convie, il est urgent de dépasser une éthique personnelle et une religion du seul « salut » individuel et spirituel pour rejoindre des perspectives collectives, marquées par le souci de la promotion de tout l'homme, l'élément économique compris. Le Nouveau Testament ne nous y invite-t-il pas, lui qui sous les traits du magistrat définit le projet politique « comme un instrument de Dieu pour conduire au bien » (*Rm 13,* 4) ? Par ailleurs si nous décrivons le Royaume de Dieu, comme le Concile nous y invite, en termes de rassemblement, de communion et d'unité, comment limiter aux relations strictement personnelles le renouvellement du lien entre les hommes annoncé et réalisé par le Christ ? Les perspectives ouvertes par les aspects communautaires de l'eschatologie impliquent en effet *dès maintenant* un renouvellement radical des composantes collectives de la condition humaine. Il est bien clair que de telles exigences débordent largement dans la vie politique et y trouvent un vaste espace où se déployer.

2. Jésus et le Nouveau Testament ne se bornent cependant pas à exalter la grandeur et l'urgence de la politique en lien étroit avec l'Agapè. Nous trouvons aussi dans les écrits néotestamentaires l'expression d'une lumière nouvelle sur les limites et la relativité du politique. Le Seigneur instaure avec netteté une distance infranchissable entre sa mission et le messianisme temporel auquel voulaient le pousser ses disciples et plus largement le contexte politico-religieux de la Palestine de son époque. Jésus ne souffre pas qu'il puisse y avoir confusion entre le Royaume de Dieu et l'institution politique. L'idéal théocratique juif est expressément rejeté par le Christ comme manifestation satanique. Tel est le sens conféré à l'épisode de la tentation au désert (*Mt 4,* 8-11) par O. Cullmann. Le Royaume est d'emblée présenté comme une réalité tout autre que politique. Le Royaume annoncé par Jésus n'est pas de ce monde (*Jn 18,* 36). Les disciples considèrent que « leur cité est dans les cieux » (*Ph 3,* 20 ; cfr *He 13,* 14 ; *Ep 2,* 19). S'il y a pour Jésus une urgence du politique, elle est donc largement subordonnée à l'urgence du Royaume qui la déborde de toutes parts. Jésus révèle à un monde marqué par le totalitarisme de la cité l'existence dans l'homme d'une réalité irréductible à toute dimension politique : la vocation de chaque personne à l'amitié et à la filiation divines. Ceci prime tout et le reste n'a de sens qu'en perspective de ce don. C'est dans un tel contexte qu'il faut replacer la fameuse formule : « rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ! » (*Mt 22,* 21). Ce qui

28. R. Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne.* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960.

signifie que si l'Etat a le droit — de par Dieu — d'exiger ce qui est nécessaire à son existence et à sa mission, l'Etat n'est cependant pas un Absolu qui puisse réclamer ce à quoi Dieu seul peut prétendre. La formule de Jésus exprime « la position complexe du Nouveau Testament en face de l'Etat [29] ». Par ses paroles comme par toute sa vie, Jésus indique clairement que la réalité dernière, l'absolu définitif n'est pas le politique, mais que cette réalité et l'Etat qui en est inséparable relèvent de la parole fondamentale : « cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Mt 6,* 33). C'est donc par rapport aux biens du Royaume qu'il faut inséparablement proclamer d'une part l'urgence et l'importance du politique et d'autre part ses limites et sa relativité. Pour percevoir la signification anthropologique de cette doctrine, nous pouvons nous reporter ici à la perspective que nous avons dessinée plus haut et qui désigne à côté du politique d'autres éléments de l'existence humaine échappant par nature à la réduction politique et à la compétence de l'Etat. Il est indubitable que l'Evangile a beaucoup aidé la réflexion philosophique et politique en l'empêchant de se laisser entraîner vers les totalitarismes simplificateurs (« nous ne voulons d'autre Roi que César »). Ainsi l'attitude « complexe » de Jésus, qui ne saurait être réduite aux positions politico-religieuses des Zélotes, constitue-t-elle pour l'homme d'aujourd'hui, en même temps qu'un appel à l'engagement dans les combats politiques, une authentique défense contre les systèmes totalitaires et une promesse de liberté spirituelle.

3. Enfin, le Nouveau Testament est très nettement conscient de l'ambiguïté irrémédiable des réalités politiques. Il est en effet dans la nature du pouvoir d'outrepasser sa vocation et sa mission et d'exiger de l'homme, non seulement ce qui lui revient, mais aussi ce qui ne peut, en tout état de cause, lui revenir. L'Etat est capacité de mal à partir du moment où il manifeste la prétention de « sauver » tout l'homme. Rattachant cette tendance au jeu des puissances démoniaques, le Nouveau Testament exprime ce point de vue dans l'épisode de la tentation (*Mt 4,* 8-11), dans l'apostrophe de Jésus à Pierre : « Arrière, Satan ! » (*Mt 16,* 23) ainsi que dans l'Apocalypse. On admet généralement que « la bête de l'abîme » (*Ap 13*) « représente l'empire romain dans sa prétention à exiger le culte de l'empereur, mais aussi les empires terrestres de tous les temps dans la mesure où ils prennent un aspect totalitaire » [30]. Ainsi le pouvoir politique dans ses tendances inévitables à l'abus et au totalitarisme est-il rapporté aux forces obscures et maléfiques qui oppriment l'homme.

29. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 40.
30. *Ibid.*, p. 79.

C'est ce qui explique que la politique et l'Etat puissent aussi être décrits dans le cadre de la démonologie. Rien ne peut marquer davantage le lien au péché originel et l'ambiguïté irrémédiable de la politique et de l'Etat, lorsqu'ils s'abandonnent à la prétention de donner à l'homme le salut total.

QUELQUES CONSÉQUENCES

Au terme de la recherche que nous venons d'effectuer, nous nous croyons autorisé à tirer un certain nombre de conséquences pour la mission d'enseignement du prêtre.

Il nous semble en premier lieu que toute forme de catéchèse doit tenir compte de *tous* les éléments que nous avons dégagés. Sans doute doit-on introduire une hiérarchie entre ces données et valoriser sans équivoque, en lien avec les exigences de l'« Agapè », la grandeur, l'importance et l'urgence de la politique et de l'engagement politique. Cependant cette perspective ne saurait suffire.

Il faut en effet également tenir compte du type de groupe avec lequel le prêtre est en contact ou au sein duquel il « chemine ». Une tentation bien compréhensible consisterait à abonder sans discernement dans le sens de ces groupes :

— Ainsi, avons-nous reconnu, la grande masse des catholiques est déjà trop portée d'elle-même à la passivité et à l'inertie du non-engagement. Elle n'aura donc pas à être trop alertée sur les limites et l'ambiguïté de la politique. Elle en est tellement convaincue qu'une insistance trop nette en ce sens devant de tels groupes ne servirait qu'à renforcer ce qu'ils croient être leur défiance invétérée de toute perspective politique — mais ce qui n'est en fait que leur conservatisme inconscient et leur volonté souvent mal élucidée de voir se perpétuer l'ordre établi. De telles personnes n'ont-elles pas déjà par trop tendance à s'abriter derrière la relativité et l'ambiguïté de la politique pour justifier leur absentéisme ou leur silence ? Néanmoins, un éclairage approprié sur l'ambiguïté inéluctable de toute attitude politique consciente ou inconsciente pourra constituer un apport décisif, soit qu'il incite ces personnes et ces groupes à critiquer les actions et jugements qu'ils posent eux-mêmes, soit qu'il les conduise à ne pas suspecter systématiquement les hommes politiques ou les militants de n'agir que par souci égoïste, perspective étroite, compromission critiquable, etc.

— Quant aux groupes d'adultes ou de jeunes qui ont tendance à « politiser » à l'extrême leur adhésion de foi et qui prétendent — sans toujours le dire — que leur option est la seule qui soit cohérente avec l'Evangile, ils sont déjà convaincus de l'importance et de

l'urgence de la politique ! Par contre, peut-être, ne voient-ils pas toujours son lien avec l'Agapè et les conséquences qui en découlent. Voulant parfois « sacraliser » leur option politique et en faire le tout de l'homme, ils ne seront pas amenés sans profit à réfléchir sur la relativité et les limites de la politique au regard du champ total de la condition humaine et du message évangélique [30]. De même une invitation à découvrir l'inévitable ambiguïté de toute action politique (et d'abord de la leur propre) tendra à les arracher au manichéisme simplificateur et sécurisant des frontières idéologiques, des dilemmes radicaux ou des repères mythiques largement fournis par le vocabulaire « gauchiste » (ainsi en est-il, croyons-nous, des oppositions telles que révolution-réforme, participation-autogestion, spontanéité-organisation, liberté-autorité, pouvoir direct-élection, etc.)[31]. De plus, l'expérience montre que si les perspectives sont toujours nettes au plan des fins, les moyens, eux, restent équivoques (au sens logique du terme) et donnent toujours lieu à des interprétations diverses et concurrentes. Celles-ci peuvent cependant toujours « ouvrir » sur un pluralisme *relativement* irénique dans lequel des conceptions différentes parviennent à se fondre entre elles sans que chacun ait tout à abandonner de son originalité. Mais il faut noter aussi que pour beaucoup de ces groupes les perspectives de « dialogue » et de « pluralisme » semblent reculer aujourd'hui au profit des impératifs d'une « ligne dure » sans compromission et sans faille, fondée, bien entendu, sur un à priori d'infaillibilité implicitement reconnu à certaines analyses qui restent pourtant susceptibles d'être discutées et parfois, en partie, contredites.

Plus d'un trouvera que de telles nuances ne sont guère à son goût. Ne vont-elles pas entraver tout projet d'action politique ? L'engagement, dira-t-on, ne s'accommode ni de demi-teintes, ni de dégradés, ni de demi-mesures ! Sur ce point, bien des chrétiens ont la nostalgie des simplifications marxistes. Néanmoins, il faut s'en convaincre, les bords francs et les arêtes vives du marxisme n'existent qu'au plan des mots. En fait, tous les marxistes conséquents reconnaîtront que la réalité s'avère plus complexe que ne le prévoyait la doctrine. Si, quittant le seuil confortable de l'idéologie, ils veulent bien parler « histoire », chiffres, tactiques, expériences, événements et faits, il leur faudra bien convenir qu'avec eux aussi, nous passons « des palais d'idées aux chaumières de la réalité » ! C'est pourquoi il ne nous faut pas avoir peur de l'enseignement « complexe » de Jésus en matière politique. Si à première vue celui-ci ne nous paraît pas efficace et opératoire dans l'ère d'urgence qui est la nôtre, un examen plus approfondi de la réalité socio-politique nous convainc de

31. Cfr A. Sauvy, *Le mythe du simple,* dans *Le Monde,* 16-17 août 1970.

sa pertinence. Mais hélas, le rêve théocratique et l'illusion millénariste n'ont pas fini de nous tourmenter ! Les plus ardents champions de la démystification du premier « labarum » chrétien sont déjà à la recherche d'un nouveau Constantin. « Constantinus redivivus », de Charlemagne à Che Guevara, la liste est longue ; tant l'homme excelle à « renouveler sans cesse la figure de ses aliénations [32] ».

31 - Toulouse Pierre EYT.
31, rue de la Fonderie

32. Nous avons pris connaissance après la rédaction de cet article de deux études qui confirment notre analyse. Nous y renvoyons volontiers nos lecteurs.
O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1970, 87 p.
Eglise, prêtre et politique. Lettre aux communautés de la Mission de France, n. 21, mai-juin 1970, pp. 37-54.