NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 1 1986

Petite théologie du pouvoir

Xavier DIJON (s.j.)

p. 64 - 75

https://www.nrt.be/es/articulos/petite-theologie-du-pouvoir-120

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Petite théologie du pouvoir *

Prologue

Le camp de concentration de Dachau, près de Munich, constitue un endroit propice à la méditation sur l'exercice du pouvoir. Aux parois du baraquement reconstruit après la guerre sur le modèle de ceux qu'on avait détruits lors de la Libération, s'alignent les photos d'hommes décharnés, dont les yeux trop grands mangent le reste du visage. A côté de cette unique baraque reconstituée pour notre mémoire, le monument international immortalise dans la pierre un prisonnier se jetant sur les fils barbelés électriques ; on y lit deux mots en toutes les langues : « Plus jamais ! ». Plus loin, à l'extérieur du camp, près du four crématoire flanqué de ses deux chambres à gaz camouflées en salles de douches, une petite stèle invite à la réflexion : « Aux morts, en gage de piété ; aux vivants, à titre d'avertissement.»

Mais parmi tous les signes qui expriment soit la barbarie de l'homme, soit, pour conjurer celle-ci, l'appel à la sagesse, se découvre un édifice remarquable par sa simplicité : le monument juif. A cet endroit du camp, le sol se présente de telle façon qu'en descendant une légère pente, le visiteur parvient à deux mètres sous terre devant un espace fermé par une grille, un cylindre de pierre qui, s'enfonçant dans le sol, dessine en haut la même surface qu'en bas : un cercle à ciel ouvert. Sur les moellons parfaitement nus, seul un chandelier à sept branches rappelle le judaïsme.

Pour le reste, désert et silence. Arrêté par la grille, le visiteur ne découvre de ce lieu vide, où s'allient la profondeur de la terre et l'inviolabilité du ciel, rien qui retienne l'attention sinon précisément ce vide fascinant, cette colonne d'air et de lumière d'où en levant les yeux, il voit passer les oiseaux.

En nous replaçant mentalement dans cet espace dépouillé, réfléchissons sur la légitimité du pouvoir ; pas seulement du pouvoir par lequel

---

* Le présent essai constitue la version remaniée d'un exposé donné en mars 1984 au Centre interuniversitaire de philosophie du droit (Bruxelles) sur le thème : *Approche de la légitimité par une perspective eschatologique sur le pouvoir.* La partie philosophique de cet exposé a été publiée dans la revue *Etudes* 363 (1985) 201 sous le titre : *Droits de l'homme et libéralisme. La question du pouvoir.* On y trouvera les développements souhaités sur ces deux points.

six millions d'êtres humains furent envoyés à l'extermination, mais de tout pouvoir qui prétendrait occuper ce lieu vide, appartenant à la liberté de l'homme et au silence de Dieu.

*
* *

Existe-t-il un au-delà du pouvoir ? S'il existe, le pouvoir, dit-on, manque à lui-même, mais s'il n'existe pas, nous lui sommes livrés pieds et poings liés. La question se présente ainsi sous les allures du dilemme : sacrifier le pouvoir au nom d'une liberté indomptable ou sacrifier la critique en vue de sauvegarder les prérogatives du pouvoir. A moins que l'on ne puisse reconnaître dans ce qui transcende le pouvoir cela même qui lui donne consistance...

La réflexion théologique ici proposée parcourt en quelques pages l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ainsi que la tradition de l'Eglise ; c'est assez dire qu'on n'y trouvera pas de longs développements argumentés. Il s'agit plutôt d'une mise en perspective de quelques données traditionnelles, pour tenter d'éclairer les chemins mystérieux par lesquels le pouvoir accède à sa légitimité.

I. - L'altérité juive

Le judaïsme s'illustre par cette caractéristique tout à fait particulière de situer le lien de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu dans l'histoire singulière d'un peuple. A rebours de tous les fantasmes mythologiques ou rationalistes, le Dieu de la Bible se manifeste comme une transcendance personnelle agissant dans l'histoire et avouant sa préférence pour un peuple déterminé. Dans le désert du Sinaï, Yahvé dit aux enfants d'Israël : « Vous avez vu vous-mêmes comment j'ai traité les Egyptiens, comment je vous ai emportés sur des ailes de vautour et amenés vers moi. Désormais si vous m'obéissez et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples : car toute la terre est mon domaine. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée » (*Ex 19*, 4-6).

L'apport décisif du judaïsme à l'histoire apparaît dans cette Alliance qui constitue le peuple comme peuple après sa délivrance de la servitude. Déjà la promesse adressée jadis aux patriarches donnait à Israël son originalité parmi les autres nations ; à présent, le don de la Loi vient sceller l'Alliance : la préférence que Dieu manifeste à son peuple ordonne toute la vie sociale. On comprend pourquoi l'âme juive

entoure la Torah d'un respect religieux : plus qu'un code des conduites qui permettent la survie du groupe, la loi se donne comme révélation d'une transcendance personnelle en qui le peuple trouve son avenir. La loi ouvre une perspective infinie aux fils d'Israël ; les voici constitués Peuple de Dieu. La vie politique des Hébreux, dans leur organisation interne comme aussi dans leur rapport aux autres nations, trouve sa racine dans une altérité transcendante, constitutive.

Reste à voir comment Israël porte socialement le poids (la gloire) de cette vocation divine, comment il « gère » sur le terrain politique cette préférence qui l'a désigné au milieu des nations. A lire les péripéties du Peuple de Dieu dans les récits bibliques, sa mission paraît insoutenable : comment, en effet, tenir l'Alliance avec un tel Partenaire qui vous emporte toujours plus loin dans la fidélité à son Nom ? L'institution de la royauté en Israël exprime le souhait du peuple de ne pas s'essouffler ou, du moins, de ne pas se singulariser ; la médiation d'un roi permet aux Juifs d'éviter la confrontation perpétuelle aux exigences immédiates de Yahvé [1].

Mais à partir du moment où un pouvoir s'interpose entre Yahvé et son peuple, il devient possible de mettre en doute la légitimité de ce pouvoir. Auparavant, la question ne se posait pas puisque le guide et le législateur (Moïse) était le simple porte-parole du Seigneur Yahvé, véritable souverain de son peuple. A présent, on distinguera selon que le roi se conduit d'après le cœur de Dieu, ou qu'il se montre infidèle à sa loi, régulièrement rappelée au souverain lorsque celui-ci oublie la conduite à tenir. Le prophète, homme de la Parole de Dieu, témoigne précisément des conditions de légitimité du pouvoir ; que le roi se souvienne donc de ceci : le seul vrai Roi d'Israël demeure Yahvé, de Lui seul le peuple a reçu sa loi !

Pour notre propos, retenons encore du judaïsme la figure de David et l'endroit où il a choisi d'établir sa « maison » : Jérusalem. Malgré son péché, David règne selon le cœur de Dieu ; à mesure que ses successeurs s'écarteront des voies de la justice, le peuple regrettera davantage le roi-berger et attendra son fils avec d'autant plus d'espérance, car le fils de David recevra l'Onction pour rétablir, enfin, le royaume de Dieu. Ce royaume trouve son cœur dans la ville sainte, dans le temple qui abrite l'arche portée par le peuple durant sa traversée du désert. La sortie d'Egypte et le don de la loi au Sinaï restent ainsi chevillés au cœur d'Israël, même après son installation en Terre promise.

1. On relira dans cette perspective le débat dramatique tenu entre le dernier Juge, Samuel, et les Anciens d'Israël à propos de l'institution de la royauté (*1 S 8*, 4-22).

Le roi choisit Jérusalem comme siège de son pouvoir. Cette ville tire sa gloire non de ce choix, mais de ce qu'il représente : Jérusalem est saluée comme la cité du grand Roi. Dans la capitale du royaume juif, à cause du grand Roi, les nations seront un jour rassemblées [2].

La tradition juive livre ainsi aux générations à venir une clé indispensable pour comprendre le lien de l'homme à sa transcendance. D'une part, ce lien se noue en une alliance historique entre deux partenaires dont le premier – Yahvé – constitue le second – le peuple – ; d'autre part, le pouvoir exercé au sein de ce peuple ne trouve sa légitimité qu'en référence au témoignage central de l'Alliance : la Torah. Le judaïsme crée la tension eschatologique propre à la légitimité : le roi n'a pas le dernier mot (*eschatos logos*), mais Yahvé. La loi constitue un fondement, non pas au sens où reposerait sur elle la hiérarchie des normes, mais au sens où elle révèle la volonté d'un Dieu qui oblige chacun, y compris le roi, à se mettre en route comme au désert. Ainsi l'histoire prend-elle une direction, un a-venir jusqu'à ce qu'au temps du Fils de David, Jérusalem, cité du grand Roi, rassemble les multitudes.

II. - La subversion chrétienne

La vie de Jésus en terre de Palestine redouble l'ambivalence inhérente à la royauté de l'ancienne Alliance. Alors qu'Israël voit en lui le roi tant attendu, Jésus déjoue cet espoir.

Il naît à Bethléem, village du roi David (*Lc 2*, 4), et les nations viennent de l'Orient pour lui rendre hommage (*Mt 2*, 1). Apprenant cette naissance, le roi Hérode massacre tous les enfants pour éliminer son jeune rival (*Mt 2*, 13). Venu au monde en de telles conditions politiques, l'enfant apparaît comme promis à une royauté peu ordinaire. Plus tard, au moment où Jésus accomplit pour la foule le miracle de la fraction des pains, les gens perçoivent en cette générosité le signe du prophète qui doit venir : ils veulent l'enlever pour le faire roi. Mais lui s'enfuit dans la montagne, tout seul (*Jn 6*, 14). Le pouvoir qu'il prend ne correspond pas à celui d'un roi, alors même qu'il apparaît comme l'envoyé de Dieu.

Les représentations propres à l'ancienne Alliance se voient encore accomplies en même temps que subverties dans les derniers jours du Christ. Son entrée à Jérusalem est sans doute saluée avec les mots des prophètes, car la foule crie « Hosanna au Fils de David » (*Mt 21*, 9), mais au moment de son procès devant Pilate, il confesse que sa royauté

2. On connaît à ce propos l'oracle fulgurant adressé à Jérusalem par le prophète Isaïe : « Debout ! Rayonne, car voici ta lumière... » (*Is 60*, 1-6).

n'est pas de ce monde (*Jn 18,* 36). Tout se passe donc comme si Jésus de Nazareth, né à Bethléem et mort aux portes de Jérusalem, donnait un sens nouveau à la figure que, par ailleurs, il assume entièrement. Il est roi, comme il le dit à Pilate (*Jn 18,* 37), mais la Cité qu'il instaure, la Jérusalem céleste, rassemble ceux qui, traversant sa mort, participent à sa résurrection.

Sous la pression du vin nouveau éclatent les vieilles outres (*Mc 2,* 22) ; voici l'Alliance ancienne de Dieu avec son peuple transgressée pour le meilleur et pour le pire : pour obtenir la condamnation de Jésus, les grands prêtres crient à Pilate : « Nous n'avons d'autre roi que César » (*Jn 19,* 15) ; le même Pilate rédige en trois langues un écriteau qu'il place sur la croix : « Celui-ci est le roi des Juifs » (*Jn 19,* 19). Mais la vie et la mort du Fils de David disqualifient les éléments caducs de l'ancienne royauté, c'est-à-dire non seulement la possibilité pour le roi de ne pas respecter la loi de l'Alliance — le roi attendu se montrera en effet d'une loyauté indéfectible — mais encore sa particularité et sa précarité, car le royaume à venir ne se limitera pas à un seul peuple et il durera toujours. En traversant la mort, le Christ offre de vivre une Alliance éternelle. Il l'offre à tous, et pas seulement au peuple juif, car en Jésus Dieu dit sa préférence pour tout homme : le roi selon son cœur, indéfectiblement fidèle, reçoit en même temps que la couronne d'épines l'héritage des nations.

Mais si Jésus de Nazareth achève en la subvertissant la symbolique du roi attendu par Israël, cet accomplissement affecte la légitimité de toutes les royautés de ce monde. Dans l'ancienne Alliance, la loi de Dieu permettait d'évaluer l'attitude du roi placé à la tête d'Israël ; de même, l'Alliance nouvelle et éternelle nouée dans le Christ ressuscité, roi des nations, permet de juger les pouvoirs exercés sur tout homme venant en ce monde.

L'attitude de Jésus face au pouvoir indique d'ailleurs à quelle profondeur il faut lire cette nouvelle légitimité. Ne semble-t-il pas étrange que Jésus dise à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut » (*Jn 19,* 11) au moment même où le Procurateur romain s'apprête à accomplir la plus grande injustice de tous les temps ? Une telle phrase ne signifie pas qu'un détenteur de l'autorité puisse se réclamer « d'en haut » pour persécuter l'innocent mais plutôt que Dieu seul détient le pouvoir, y compris — singulièrement à ce moment — de donner sa vie. L'affirmation de Jésus signifie que, à travers les injustices commises par les hommes, Dieu réalise exactement ce qu'il veut, à savoir leur salut. Lors donc qu'on parlera de légitimité, on retiendra que

le pouvoir de Dieu ne s'exerce pas seulement dans la justice rendue par un pouvoir légitime, mais qu'il se signifie encore dans la glorification de celui qui a été injustement condamné.

Du fait de se réduire à un seul homme, Serviteur obéissant, le Peuple de Dieu ne s'anéantit pas pour autant dans la mort de son Roi ; au contraire, la résurrection de l'un donne à l'autre de jaillir du tombeau, peuple de Pâques, Corps dont le Christ est mystiquement la Tête. Puisque ce royaume n'appartient pas à ce monde, son principe de rassemblement ne s'inscrit plus dans la chair, comme au temps de la circoncision, mais dans l'Esprit rassemblant les croyants par le baptême pascal du Seigneur Jésus. En d'autres termes, la royauté du Christ manifeste sa visibilité terrestre, sa densité sociale et son épaisseur historique dans le rassemblement de l'Eglise. L'originalité de la nouvelle Alliance consiste en ceci : le nouveau peuple ne fait plus nombre avec les autres comme autrefois la nation juive avec les nations païennes des alentours. L'Eglise, communion d'hommes rassemblés par l'Esprit, ne se présente pas en rivale des autres nations ; elle se situe sur un autre plan qu'elles.

III. - Les deux pouvoirs

Ici se dégage la double dimension qui retient l'attention lorsqu'on examine le rôle de l'Eglise par rapport au pouvoir : d'un côté, le nouveau Peuple de Dieu s'insère suffisamment dans l'histoire des nations pour donner une visibilité à la royauté du Christ ; en même temps, il est assez transi d'Esprit pour signifier que son principe de rassemblement gît ailleurs que dans une volonté politique. L'incarnation du Fils de Dieu rend ces deux dimensions inséparables. La réalité sacramentelle de l'Eglise s'offre à une double lecture : en un sens, Dieu se dit en des signes qui touchent la sensibilité de l'homme et, dans l'autre, les gestes sacramentels de l'Eglise expriment proprement la seigneurie de Dieu. Cette sacramentalité maintient au cœur de l'Eglise la tension eschatologique entre telle organisation politique, où un chef particulier impose l'ordre par la force dans une société déterminée, et le Royaume non-de-ce-monde, où le Roi des Juifs réconcilie déjà tous les peuples en sa chair déchirée à la Croix. Une tension suppose deux pôles, ici la double dimension de l'Eglise : sa consistance sociale et historique au sein des nations de ce monde en même temps que son dynamisme essentiellement spirituel par la grâce du Christ ressuscité. Privée de ce corps social et historique, l'Eglise ne dirait rien aux pouvoirs d'ici-bas ; privée de l'inspiration d'en haut, elle ne leur dirait rien non plus. Sa place dans le

monde et hors du monde la situe de l'intérieur, comme instance critique par rapport à l'exercice de tout pouvoir.

Sans doute l'Ecriture sainte transmise par l'Eglise recommande-t-elle la soumission aux autorités [3], mais plutôt que de voir en cette attitude une position de conservatisme ou de compromission avec le pouvoir, on sera attentif à la mise en perspective de cette soumission offerte à l'autorité politique avec l'obéissance méritée par Dieu. En appeler à Dieu lorsqu'on parle du pouvoir humain — *omnis potestas a Deo* — donne sans doute un poids d'absolu à la norme prise par un pouvoir purement humain, mais rappelle aussi à ce pouvoir qu'il ne possède aucun droit à l'obéissance absolue due à Dieu seul. En d'autres termes, la mise en corrélation du pouvoir de Dieu avec le pouvoir de l'homme permet de donner un fondement au second en garantissant la primauté du premier.

Le dilemme d'un au-delà du pouvoir se résout dès lors dans une perspective symbolique. En tant qu'il rassemble des hommes, le pouvoir humain symbolise une seigneurie transcendante ; ce rassemblement, pourtant limité dans l'espace et dans le temps, participe de quelque manière à la Jérusalem céleste et éternelle. Ainsi s'explique la nécessaire soumission du chrétien à l'autorité. L'autorité, en effet, signifie pour toute société le mystère de sa propre origine ; en lui obéissant, le croyant mesure la profondeur du mystère originaire de sa société particulière. Sans doute cette société terrestre ne s'identifie-t-elle pas, tant s'en faut, au nouveau Peuple de Dieu, Epouse sortie du côté transpercé du Christ, mais malgré ses limites cette société porte en elle, à titre de symbole, le mystère de la seigneurie du Christ ressuscité.

Voit-on dès lors à quel point s'avère délicate l'articulation des deux pouvoirs ? Car il ne s'agit pas de confondre ou d'opposer le ciel et la terre ; il s'agit de mettre ensemble un sacrement et un symbole qui, l'un et l'autre, les distingue et les lie. D'un côté, le Peuple de Dieu signifie sacramentellement en sa consistance sociale et historique une royauté spirituelle et universelle dont l'accomplissement reste encore à venir, de l'autre, aux yeux du croyant, chaque pouvoir particulier symbolise, par le rassemblement qu'il opère, une royauté dont lui-même ne détient pas le secret.

Selon les enseignements de l'histoire d'Occident, l'ajustement des deux pouvoirs ne se révèle ni aisé ni définitif. Entre la communauté spi-

3. On cite souvent à cet égard, parmi plusieurs autres passages du Nouveau Testament, le chapitre 13 de l'*Epître aux Romains* : « 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 par Dieu... » (*Rm 13*, 1-7).

rituelle qui porte en elle, dans l'histoire, le dernier mot de l'histoire et la société temporelle qui, avec les autres, engendre cette histoire, s'établissent des relations diverses selon la manière dont chacune comprend son essence et celle de l'autre. Par exemple, si l'empereur romain entend qu'on lui rende un culte divin, le refus des chrétiens entraînera leur persécution, mais le pape sacrera les rois et les empereurs prêts à défendre la foi catholique contre les menaces de l'Islam. Dans l'Occident médiéval, l'Eglise s'institue gardienne de la légitimité, car si elle recommande selon les termes de l'Ecriture la soumission aux autorités, elle rappelle aussi aux différents pouvoirs, qui s'y rendent d'ailleurs plus ou moins attentifs, les exigences de la loi divine. La présomption de conformité entre l'ordre du prince et la loi de Dieu peut en effet se renverser (présomption *iuris tantum,* disent les juristes), même si l'Eglise reste prudente dans la légitimation du tyrannicide ou de la simple résistance à l'autorité tyrannique [4].

Mais dans l'articulation recherchée, les tentations ne menacent pas seulement le pouvoir temporel. Au césaropapisme des souverains politiques correspond parfois le « papocésarisme » de l'évêque de Rome et d'autres dignitaires ecclésiastiques. Or si les Césars qui prétendent s'octroyer tous les droits, y compris ceux de Dieu, méritent la flétrissure, les autorités placées à la tête du Peuple de Dieu la méritent également lorsqu'elles se prennent pour des Césars. Car en insistant unilatéralement par le sacerdoce des évêques et la figure du Souverain Pontife sur la visibilité sacramentelle de la seigneurie du Christ, l'Eglise risque d'obscurcir la dimension proprement eschatologique de son essence, communauté rassemblée par l'Esprit.

De là se dégage, au milieu de la Renaissance, un des aspects essentiels de la Protestation : en se prenant trop vite pour la Jérusalem céleste, Rome, capitale de l'empire catholique, devient la grande prostituée, Babylone [5].

IV. - La sécularisation protestante

La Réforme modifie en effet la perspective adoptée jusqu'ici ; désormais le lien spirituel de l'homme à Dieu ne s'encombre plus d'une institution qui l'offusque. *Sola fides ! sola gratia ! sola scriptura !* Alors que

4. Cf. à ce sujet VACANT ET MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, s.v. *Tyrannicide*.

5. Cf. *Ap 17*, la vision de la grande prostituée « qui réside au bord des océans », « assise sur une bête écarlate, couverte de noms blasphématoires, et qui avait sept têtes et dix cornes ». Or, « les sept têtes sont les sept montagnes où réside la femme ».

l'Eglise s'alourdissait des médiations de la raison, des œuvres de la nature et des commentaires de la tradition, les Réformés retrouvent l'authenticité : le croyant, convaincu de la corruption des créatures, entend dans l'Ecriture le récit salvateur du Christ et s'y jette à foi perdue.

Désormais, le lien spirituel entre Dieu et l'homme perd sa densité sacramentelle : la Parole de Dieu, trop sainte, ne se livre pas dans les vertus de la création, le pain eucharistique ou la hiérarchie sacerdotale. Le dernier mot de l'histoire ne s'énonce pas dans l'histoire elle-même ; surtout il ne s'institue pas dans une société trop mêlée aux séductions de l'argent et du pouvoir. L'eschatologie s'annonce dans une Parole, insaisissable comme Dieu lui-même, et non dans l'institution ecclésiale, scandaleuse pour le croyant.

Cette contestation par la Réforme de l'Eglise sacramentelle entraîne une conséquence importante, car sa proposition principale va se renverser : si l'Esprit n'investit plus un corps social pour se dire dans l'histoire des hommes, la vie des hommes en société ne signifie plus, comme telle, de fait spirituel. En bref, si la vie mystique perd sa dimension sociale, à son tour, la vie sociale perd sa dimension mystique.

Cette thèse est liée à l'articulation reconnue plus haut entre le caractère sacramentel du rassemblement ecclésial et la dimension symbolique de toute autorité civile : si l'on conteste le premier caractère, l'autre perd aussi sa consistance, car, dans un domaine comme dans l'autre, on entend d'une même façon le dernier mot de l'histoire, c'est-à-dire le lien spirituel entre l'homme et Dieu. En d'autres termes, si une institution sociale, repérable dans l'histoire, ne signifie plus sacramentellement la Parole que Dieu adresse aux hommes, alors cette relation spirituelle entre Dieu et les hommes ne trouve plus de symbole dans le rassemblement d'une société civile. Dans les deux cas, la création, ecclésiale ou politique, se corrompt ; seule la grâce en sauve les croyants. Sans doute la Jérusalem céleste reste-t-elle annoncée comme le terme de l'histoire humaine, sans doute encore la Parole de Dieu se proclame-t-elle juge de cette histoire, mais à la verticale, dirait-on, et comme de l'extérieur. Le salut n'accomplit pas l'humanité ; il arrache l'homme à lui-même et la société à elle-même. La vie sociale et politique ne s'ordonne plus comme telle au mystère de la seigneurie du Christ. Il ne subsiste en tout cas plus d'Eglise pour signifier sacramentellement ce mystère.

La sécularisation va progresser à partir de cette thèse retirant l'activité politique hors de tout contexte religieux, posant ainsi en termes nouveaux la question de la légitimité du pouvoir.

Certes, le christianisme se présente lui-même comme une sécularisation du judaïsme, puisque le nouveau Peuple de Dieu ne s'identifie plus, comme l'ancien, à une entité politique [6], mais alors que cette première sécularisation avait rendu possible à la fois la sacramentalisation de la royauté du Christ dans l'ordre ecclésial et sa symbolisation dans les divers ordres civils, la seconde supprime cette possibilité en prônant une telle rupture des liens entre la nature et la grâce, l'histoire et l'éternité, qu'il devient désormais impensable de mettre ces données en corrélation sacramentelle ou symbolique.

Dans ces conditions, puisque les chrétiens marquent sur le fondement du pouvoir un désaccord cruellement vécu dans les guerres de religion qui déchirent l'Europe, l'urgence s'impose de reconnaître au pouvoir un autre titre de légitimité que celui de symbole du Royaume à venir. Comme la Parole transcendante ne possède plus, aux yeux des Réformés, de visibilité historique et sociale, l'immanence de l'homme lui-même, sa nature et sa raison servent désormais de fondement à la société et de légitimité au pouvoir. Le travail théorique de cette raison immanente donne naissance au droit naturel, aux théories du contrat social et à la philosophie des droits de l'homme [7]. Par rapport à la reconnaissance d'une Parole transcendante dans la constitution des pouvoirs, la raison opère une dérive complète. Si la *Déclaration* de 1789 mentionne l'Etre suprême [8], par contre, en 1948, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* encore qu'elle parle de foi et de fraternité, supprime toute référence, à une Personne transcendante [9].

On saluera ce phénomène de la sécularisation comme une étape décisive du processus par lequel l'humanité s'émancipe de toute con-

---

6. Cf. à ce sujet P. VALADIER, *La sécularisation en questions*, dans *Etudes* 359 (1983) 523 : « Le chrétien confesse que le Royaume de Dieu n'est identifiable ni avec une terre (si sainte soit-elle), ni avec une nation (même élue), ni avec un Temple, ni avec un pouvoir politique... ni avec une loi, si élevées qu'en soient les prescriptions. Cette rupture ou cette différenciation est constitutive de la foi chrétienne, et elle est au principe de toutes les autres différences. »

7. Que l'on invoque la nature de l'homme et sa raison pour fonder le pouvoir dans sa légitimité, juste après que cette nature et cette raison ont connu la disqualification de la pensée protestante – *natura corrupta* – cela n'est sans doute pas étranger d'une part au pessimisme qui affecte certaines doctrines politiques et d'autre part à l'assurance qui, par réaction ou par défi, en marque d'autres.

8. La *Déclaration* porte en tête des articles : « L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen. » Remarquons tout de même que cet Etre suprême ne bénéficie pas d'une visibilité dans l'histoire.

9. Lors de l'élaboration de la *Déclaration universelle* aux Nations Unies, on écarta la proposition du libanais Malik. Elle s'énonçait : « Douée par le Créateur de droits inaliénables préalables à tout droit positif, la famille... »

trainte entravant son autonomie. Mais on signalera aussi le danger que comporte cette sécularisation pour nos sociétés.

V. - La quête de la légitimité

L'idéologie libérale s'accroche, désespérément dirait-on, d'une part à sa foi « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes » et d'autre part à sa résolution de « favoriser le progrès social et (d') instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande » [10], mais cette foi et cette résolution expriment une conviction qui semble avoir perdu ses racines. Pour nous cette perte provient, au moins en partie, d'une transformation du lien des hommes à Dieu. Le rationalisme du XVIIIe siècle a achevé ce que la Réforme avait entamé au XVIe, à savoir l'exténuation du symbole après celle du sacrement : la société ne porte plus de mystère en elle ni à son origine ni à son terme. L'état de nature se profile sans doute à l'horizon de la société libérale, en arrière comme en avant de l'histoire, mais cet état ne connaît précisément pas la société. Dans l'entre-deux (ou l'entre-temps) de son déroulement historique, la société libérale s'explique par le calcul de partenaires assez doués de raison pour se mettre d'accord entre eux.

Or, à cette philosophie très raisonnable, qui a évacué le mystère du pouvoir et qui ne propose rien sur le sens final de la société, l'histoire contemporaine a opposé des démentis cinglants par toutes sortes de démesures totalitaires, fascistes ou marxistes, qui représentent autant de violations des droits de l'homme [11]. Déchaînement de la fureur des hommes qui ne savent plus pourquoi ils vivent ensemble, ni à partir d'où, ni en vue de quoi. Fureur aussi, au sens de folie, lorsque les sociétés ne saisissent la légitimité de leurs pouvoirs que dans le miroir de la Race ou de l'Etat, de la Classe ou du Marché. Ayant oblitéré, en son origine comme en sa fin, la densité spirituelle du lien social et du pouvoir, l'idéologie libérale n'a-t-elle pas elle-même ouvert la porte aux régimes qui, reniant la rationalité d'un contrat trop formel, prétendent investir sur leur propre origine (raciale, nationale) ou sur leur propre fin (d'une société sans classe et sans Etat) le surcroît de sens qu'offre la symbolique chrétienne, lorsqu'elle enracine dans la société et dans l'histoire le lien spirituel et eschatologique des hommes à Dieu ?

10. Selon les termes du cinquième considérant de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948).

11. Sur l'enracinement des dictatures de droite et de gauche dans la philosophie libérale, cf. G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Aubier-Montaigne, 1944 ; 2e éd., 1969.

Lorsque nous mettons en parallèle les totalitarismes, perçus comme revanches par rapport aux insuffisances du régime libéral, et la sécularisation qui dissocie le lien social des hommes de leur relation spirituelle à Dieu, notre lecture de l'histoire ne semble-t-elle pas trop exclusivement apologétique au bénéfice de la confession catholique ? Peut-être ; en tout cas, même en l'absence d'une démonstration apodictique (le sera-t-elle d'ailleurs jamais en notre domaine ?), relevons la coïncidence. Tout se passe comme si la légitimité de la norme s'avérait trop délicate pour qu'on la confie au seul pouvoir ou même aux seuls sujets de la société, comme si ledit pouvoir ne devenait lui-même qu'en permettant à la société de renoncer à la totale mainmise sur elle-même, comme si le dernier mot sur nos sociétés pérégrinantes ne venait – ô Jérusalem ! – que d'une autre Altérité.

Epilogue

Le visiteur du camp de Dachau demeure impressionné par les divers témoignages de la barbarie humaine : la baraque, les barbelés, les photos, le crématoire. Impressionné aussi par ce monument juif que nous avons voulu décrire en prologue à cet essai. Mais en passant sous un des miradors du camp, le visiteur rencontre d'emblée un autre lieu de silence, la cour du Carmel fondé à cet endroit en signe de réparation. Là se vit en permanence l'adoration eucharistique. Vraiment, le camp de concentration de Dachau, près de Munich, constitue un endroit propice à la méditation sur l'exercice du pouvoir.

B-5000 Namur
Rue de Bruxelles, 61

Xavier DIJON, S.J.
Faculté de Droit
Notre-Dame de la Paix

Sommaire. – L'ancienne Alliance reconnaissait dans la Loi de Yahvé un au-delà du pouvoir politique. Par la nouvelle Alliance, la seigneurie du Christ s'exerce en un Royaume eschatologique anticipé dans l'Eglise sacramentelle et symbolisé dans les différents royaumes de ce monde. L'histoire médiévale de l'Occident rapporte la tension entre ce sacrement et ce symbole. Après que la Réforme eut contesté l'un et l'autre, la raison sécularisée se met en peine de reconnaître dans l'idéologie libérale une nouvelle légitimité au pouvoir.