

LE DROIT DISSOCIÉ DE LA RELIGION ?

Le protestantisme

Pierre Gisel

paru in *Droit, Éthique et Religion. De l'âge théologique à l'âge bioéthique* (Brigitte Feuillet-Liger et Philippe Portier éd.), Bruxelles, Bruylant, 2012, p. 115-131.

Le droit – civil et politique, ou ce que nous connaissons sous ce nom en modernité – est-il *subordonné* à ou *dissocié* de la religion ? Telle est donc notre question. Et ici, on la pose à propos du protestantisme.

En protestantisme historique – mais il faudra justement opérer quelques distinctions –, l'axe directeur est le suivant : ni subordination, ni dissociation, mais, plutôt, une *articulation* supposant une *différenciation*, et une différenciation moins de terrains ou d'espaces propres que d'instances. Par rapport à la formulation de la question dans la forme qui est le plus spontanément la sienne aujourd'hui, il convient donc d'opérer un *déplacement*. Un déplacement qui casse une alternative faite d'une dualité de termes trop opposés, quasi en miroir et intellectuellement disposés sur un *continuum*.

1. Précisions quant au protestantisme

Pour ne pas faire d'erreur de perspective et mal poser la thématique, il convient de préciser, d'abord, que le protestantisme n'est pas une religion propre, mais une modalité du christianisme. Il hérite donc d'une histoire antérieure, de ce qui s'y est cristallisé de matrice propre, d'un certain nombre de motifs, ainsi que de certaines problématiques aux contours déterminés, même si elles vont de pair, comme toute problématique, avec plusieurs options possibles.

Il convient de préciser, ensuite, que le protestantisme est d'abord le produit d'une époque donnée, avec ce qui s'en configure de questions, de défis, de penser possibles et de voies désormais hors champ. Le protestantisme est une modalité du christianisme inscrite aux débuts des Temps modernes, à un moment où s'effondrent ou ont sombré des représentations cosmologiques et des dispositifs culturels qui commandaient ou rendaient possibles – plausibles – tels rapports de l'humain au monde, au cosmos justement, au divin et à ce qui peut s'en offrir comme médiation, au social, à autrui, à soi. Le protestantisme ressortit ainsi à une conjoncture qu'il ne choisit pas – il en est de même de chaque organisation sociale et de chaque système de représentations ou de chaque imaginaire –, mais à laquelle il donne une

forme spécifique. Comme la Réforme catholique ou Contre-Réforme donne une forme propre au christianisme occidental à la même époque, une forme autre, mais nouée sur le même éventail de possibles et selon les mêmes défis ; cette forme diffère – profondément d’ailleurs, et plus que ne le pensent spontanément les croyants ou que ne le concèdent les institutions – de celle du christianisme médiéval, diffère du christianisme patristique également, pour ne pas parler de la Bible. Et à côté de la Réforme protestante de Luther ou Calvin, et à côté de la Réforme catholique ou Contre-Réforme, se tient encore la Réforme dite radicale, donnant elle aussi une forme – et une forme encore différente – aux mêmes défis et sur un même balisage de questions. Même espace ; ripostes différentes.

On peut probablement estimer que le protestantisme assume de façon plutôt délibérée ce terrain socioculturel fait d’institutions et d’imaginaires possibles ou plausibles nouveaux. Mais il l’assume tout en en voulant assurer – et en en assurant de fait – une régulation, et même une régulation assez forte chez les Réformateurs, à la mesure de la méfiance foncière qui est la leur touchant toute affirmation d’autonomie auto-centrée, triomphaliste et de frappe foncièrement anti-institutionnelle. Luther et Calvin partagent là une même méfiance, et au même titre (même si leurs réponses vont différer). Une méfiance à l’égard de fanatiques, anabaptistes ou anarchistes avant la lettre, ou purs spirituels. Disons que tant Luther que Calvin luttent, comme cela se retrouve en tout mouvement de réforme, sur deux fronts, de « droite » et de « gauche », les « papistes » d’un côté, la Réforme radicale ou l’« aile gauche » de la Réforme de l’autre côté. Et non marginalement. Les deux fronts sont continuellement présents, dans les textes et dans les décisions organisationnelles ou pratiques. Et quant à la vision de ce qu’est l’humain – et donc au plan d’une reprise théologique –, Luther et Calvin sont en outre également d’accord – même si leurs réponses là encore divergent –, comme en témoignent l’écart, net, marqué à l’égard d’Erasme et tout approfondissement de ce qu’il en est de la liberté¹.

A cette première série de précisions liées à ce qui fait la posture même du protestantisme se nouant au XVI^e siècle, il convient d’ajouter, et de souligner, une diversité interne au protestantisme (*les protestantismes disent certains*), une diversité présente dès le départ, au XVI^e siècle. On doit ici d’abord noter que, sur le fond du même refus d’un salut par les oeuvres – oeuvres dont on se glorifie –, Luther et Calvin donnent forme à des constructions

¹ Pour les références, les mises en perspectives et débats, cf. le dossier « Liberté » (Jean-François HABERMACHER, Denis MÜLLER et Jean-Marc TETAZ), de l’*Encyclopédie du protestantisme* (Pierre GISEL et Lucie KAENNEL éd.), Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006² ; on pourra aussi se reporter au dossier « Politique » (Roger MEHL et Denis MÜLLER), ainsi qu’aux rubriques « Eglise et Etat » (Yves BIZEUL), « Pouvoir » (Jean BAUBEROT), « Règnes (doctrine des deux) » (Pierre BÜHLER) et « Révolution américaine » (Jean-François COLLANGE).

théologiques très différentes (un phénomène qui est en principe de règle en christianisme, et, en principe toujours, indicatif du statut de la théologie dans cette tradition religieuse² : dans la seconde partie du Moyen Age, les Franciscains et les Dominicains n'ont, pour exemple, pas non plus la même théologie, tout en étant tous catholiques). Ensuite se tient donc, à côté des grandes figures de Réformateurs que sont Luther et Calvin, mais aussi Zwingli (Zürich), Bucer (Strasbourg) et quelques autres, cette Réforme radicale à laquelle j'ai déjà fait allusion. Or, touchant nos questions – le droit, les lois, l'instance du politique –, elle cristallise une posture propre, déterminante dès le départ et à l'évidence lisible dans la Confession de foi anabaptiste, de 1527³, antérieure donc aux grandes Confessions de foi de la Réforme (celle du protestantisme luthérien, la « Confession d'Augsbourg », date de 1530, celles de veine calviniste sont encore ultérieures).

A cette diversité synchronique, il convient d'ajouter une diversité diachronique. Qui affecte les diverses formes évoquées. Le protestantisme de la ou des Réformes du XVI^e siècle n'est pas celui des orthodoxies ou des christianismes confessionnels du siècle suivant, ni celui des Lumières, tendu entre rationalismes et piétismes, ni encore celui du XIX^e, entre naissance de la mouvance dite évangélique (*evangelical*⁴) et la cristallisation du libéralisme (Ernst Troeltsch parle à ce propos de « néo-protestantisme », un vocabulaire repris par Karl Barth). Et l'on sait que, au gré de la diachronie toujours, se sont fait voir des positions confessionnelles différentes, s'ajoutant à celles du XVI^e (luthérienne, réformée ou issue de Calvin-Zwingli, anglicane) : méthodiste, baptiste, adventiste, pentecôtiste, etc.

Terminons par une dernière remarque d'ordre historique. Là encore afin d'éviter des erreurs de perspective et un mauvais positionnement des données, et du coup des évaluations erronées. Le (ou les) protestantisme(s) s'inscri(ven)t dans un mouvement de réformes récurrent en christianisme. Un mouvement qui lui appartient en propre, et qui en fait aussi une caractéristique du type de tradition ou de mouvement religieux qu'il est. Ces réformes ont d'ailleurs leurs ambivalences : retour à de l'originaire, pouvant en ce sens présenter des traits archaïsants, et en même temps innovation et anticipation, pouvant présenter des traits d'utopie. La Réforme du XVI^e l'illustre à l'évidence. Mais le mouvement franciscain au coeur du Moyen Age aussi. De même les joachimistes, auquel Umberto Eco a donné pour beaucoup un visage dans *Le nom de la rose*. Et l'énumération pourrait se prolonger. Même s'il peut y avoir ici, comme en toute diachronie, des *basculements*, donnant lieu à des topiques

² Pour plus de développement, je me permets de renvoyer au chapitre 3 de mon *La théologie*, Paris, PUF, 2007.

³ L'« Entente fraternelle de Schleithem » (ou les « Sept articles de Schleithem »), in Claude BAECHER, *Michaël Sattler. La naissance d'Eglises de professants au XVI^e siècle*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002, p. 53-68.

⁴ A ne pas confondre avec l'allemand *evangelisch*, qui veut dire protestant.

ou à des organisations différentes, on a centralement affaire à un geste *dialectique*, un geste de *dépassement*, et non seulement ou d'abord de substitution d'un système de croyances à un autre : dialectique et dépassement par rapport au judaïsme, originellement, puis au gré du mouvement de réformes que j'ai indiqué. Il y a donc une *dynamique* à l'oeuvre, foncièrement liée à la posture d'une transcendance *décalée* (ou en excès), mais qui s'articule aussi à un débat *constitutif* avec ce qui *précède* (le *réel de la création*, qui n'est pas l'empire du mal ; les *histoires* qui lui ont donné forme, en l'occurrence celles du « Juif » et celles du « Grec »), et d'une précédence qui n'est en principe pas répudiée mais plutôt subvertie de l'intérieur (sauf marcionisme, ce risque interne récurrent au christianisme⁵). Un geste de dépassement donc, en rapport à de la consistance propre et étrangère, plus que de substitution d'espaces conçus ou imaginés comme autonomes ; une dialectique, avec sa dynamique et ses confrontations requises, et qui se donne comme devant être poursuivie et approfondie quant au procès qui s'y tient⁶. Cette note a probablement une pertinence – à reprendre, à préciser et à penser – quant à notre problématique d'ensemble, liée à la prise en compte de religions différentes (en ces matières, les différences ne tiennent en effet pas à diverses manières de remplir des « cases » données : tel texte, telle figure de médiation, tel rite de passage, etc., mais à la *disposition* même du champ, ainsi qu'à son *statut* propre, par rapport à d'autres instances, celles du savoir, du culturel, du social ou du civil, du politique, etc.).

2. Esquisse d'une disposition d'ensemble

Quant à la posture de fond, et immédiatement transcrit quant à la thématique du rapport au civil et au politique, la donne, en protestantisme – tel qu'il se noue chez Luther, Calvin et autres Réformateurs du même type –, se présente foncièrement ainsi : le regard entend se porter sur l'*ensemble* de l'humain, spirituel et civilo-politique, et d'un humain délibérément vu comme *inséré dans le monde et en participant de part en part*. En même temps, au coeur de ce monde – et touchant même ce qu'il est *comme monde* –, la question de Dieu ou de la transcendance (de Dieu *comme* transcendance, inappropriable) est vue comme décisive. Précisément en raison de cette double perspective, la question de Dieu ne commande pas – en principe – un *espace propre*, ni réel, ni idéal (le christianisme ne dispose, ni de fait ni de droit,

⁵ Une « hérésie » de la première moitié du deuxième siècle, axant sa compréhension du christianisme sur une stricte nouveauté qui vient se substituer en l'occurrence au judaïsme, à l'Ancien Testament pour commencer.

⁶ Sur ce point, l'islam ne se donne pas selon la même posture que le christianisme, même s'il ne faut ni caricaturer ni figer les positions, historiquement aux prises avec des dynamiques et des recompositions possibles diverses.

dans son auto-compréhension s'entend, d'un *programme* pour la société en tant quelle : peut s'y nouer une vision chrétienne de *la* société certes, mais non, en principe, la vision d'une *société chrétienne*).

La disposition indiquée s'annonce dès le début du traité de Luther *De l'autorité temporelle*, de fin 1522⁷, avec ses trois parties : 1. « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit » (p. 13-30), 2. « Des limites du pouvoir temporel » (p. 31-41) et une troisième se demandant, à propos du « pouvoir temporel », « comment un prince doit l'exercer » (p. 42-50).

Le regard en jeu se noue en opposition ou contraste avec la division héritée du Moyen Age, une division entre « préceptes », liés à l'amour du prochain et valables pour tous, et « conseils », valables pour les « parfaits », ceux qui peuvent se faire « eunuques pour le Royaume ». Une division qui ouvre sur deux classes de chrétiens, qui hiérarchise, et centralement entre le civilo-politique – ordre auquel il faut faire des concessions – et un idéal, déterminé par le modèle monastique.

Dans ce qui se noue au départ de la position des Réformateurs, ici de Luther, *tout* homme est concerné, et *de bout en bout et au même titre* ; mais son existence, personnelle aussi bien que civile, est *traversée d'instances diverses*. C'est là un héritage des deux cités de Saint Augustin, la « cité de Dieu », ordonnée au spirituel ou à l'eschatologique, et la « cité terrestre », ordonnée au temporel ou au politique. Deux « gouvernements » ou deux « règnes », le premier renvoyant à stricte transcendance (d'où le fait qu'il ressortit à l'eschatologique), le second à la vie ici-bas, qui n'est pas le Royaume, ni n'a à l'être, ni même à l'anticiper, ni n'en donne une mesure, à l'encontre de ce que voudrait la Réforme radicale.

La perspective est ici celle d'une transcendance en hors lieu d'une part⁸ (bibliquement, et rapporté à notre thématique d'ensemble : « mon Royaume n'est pas de ce monde », ou : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »), d'un ordre temporel ou séculier d'autre part, différencié dans ses formes (une diversité de coutumes) et dans les institutions qui l'assurent : des « mandats », des « ministères » (des pasteurs et des magistrats), ressortissant à l'institutionnel, public, et non au registre personnel, privé, fait de bonne volonté et d'idéal (on ne pense pas ici selon une problématique renvoyant à des modèles, mais selon une problématique devant pourvoir à des charges).

⁷ In *Oeuvres choisies* IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 7-50.

⁸ On touche là au ressort théologique des Réformateurs, à l'encontre du régime alors dit « papiste » : il n'y a pas de lieu qui pourrait assurer une continuité ou vivre d'une continuité entre ordre de Dieu et ordre du monde, fût-ce au cœur de la croyance, d'où la remise sur le métier des motifs des sacrements, de la prêtrise, de la papauté, de l'Église visible ou institutionnelle, etc.

L'ensemble de la perspective n'est donc pas celle d'une théocratie, avec un modèle clés-en-mains pour le temporel ou le séculier (une vision catholique romaine « intégraliste », cristallisée en ses formes classiques au XIXe siècle ? certaines visions de l'islam, notamment ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui l'« islamisme » ?). Elle n'est pas non plus celle que commanderait ou qui ouvrirait sur une politique idéale (une vision rousseauiste ? ou de type marxiste ?). A l'arrière-plan se tient une vue pessimiste sur ce que sont *de fait* l'humain et le monde : une méchanceté non levable fichée au coeur de l'humain et un désordre foncier du monde, continûment traversé de forces de dé-création, auxquelles il faut opposer des ripostes appropriées justement, de type institutionnel donc, mais qui permettent un usage réglé du monde, et à la vie humaine de se déployer, non qui en lèvent miraculeusement la donne (une donne à jamais ambivalente et même toujours investie de mauvais penchants). Toute autre vision est récusée par les Réformateurs comme illusion, une illusion perverse au demeurant, et pernicieuse : une illusion liée à une mauvaise évaluation de ce qu'est spirituellement l'homme (on pourrait dire aujourd'hui : de ce que l'homme est existentiellement), touchant donc son rapport à soi, au monde, à ce qui le dépasse. Une vision idéale, religieuse *ou* séculière, se trouve ici dénoncée comme étant secrètement portée par une subjectivité humaine non-décentrée, et du coup prométhéenne (en langage doctrinal de l'époque, central et récurrent chez Luther : la vision que sous-tend une « théologie de la gloire » et non une « théologie de la croix », ou du *deus absconditus*).

4. Une focalisation sur Calvin

Je vais me pencher sur le dernier chapitre, de clôture donc, de l'*Institution de la religion chrétienne*, l'oeuvre majeure de Jean Calvin, ici prise dans son édition de 1559 (latine) et de 1560 (française), qui sera la référence majeure de la tradition calvinienne ultérieure. Le chapitre est intitulé : « Du gouvernement civil ».

Précisons auparavant qu'on trouve un souci et une disposition analogues à ce que développe Calvin, dans les *Confessions de foi* déjà. Ainsi dans celle des « Eglises réformées de France », dite « Confession de La Rochelle », de 1559 également⁹. Ses deux derniers articles, 39 et 40, commencent en effet, le premier, par : « Nous croyons que Dieu veut que le monde soit gouverné par lois et polices, afin qu'il y ait quelques brides pour réprimer les

⁹ In *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 115-127.

appétits désordonnés du monde »¹⁰, et le second, donc ici dernier, par : « Nous tenons donc qu'il faut obéir à leur lois et statuts, ... » (la comparaison avec ce que dit la Confession anabaptiste de Schleithem du rapport au politique, au magistrat et au serment, fait voir ici un fossé). Même propos et même disposition encore dans la « Confession helvétique postérieure », de 1566¹¹, dont le dernier chapitre est intitulé « Du magistrat » et commence ainsi : « Tout magistrat est ordonné de Dieu mesme pour la paix et tranquillité du genre humain et tellement qu'il tient le premier lieu et degré d'honneur au monde » (il n'est pas question ici, notons-le bien, de rapport à une cité chrétienne, mais de paix et de tranquillité pour le genre humain, de l'ordre du monde, le texte contenant en outre une condamnation explicite des anabaptistes). Précisons encore que cette perspective n'est pas propre à la veine « réformée », ou calviniste ; c'est aussi celle de la veine luthérienne. Ainsi dans la « Confession d'Augsbourg », de 1530¹², à son article XVI, intitulé « Des institutions civiles et du gouvernement temporel », qui commence par cette déclaration : « Au sujet des institutions civiles et du gouvernement temporel, on enseigne que toutes les autorités dans le monde, tout gouvernement légitime et les lois sont de bonnes institutions créées et établies par Dieu, et que les chrétiens peuvent, sans pêcher, exercer les fonctions de magistrat, de prince et de juge... ». On lit là aussi, dans le texte, une condamnation explicite des anabaptistes. Pour le front opposé, mais dénoncé quant à la même confusion, même si elle se déploie autrement, on peut lire, de 1537, et partie intégrante des recueils de textes luthériens de référence¹³, le traité sur « Le pouvoir et la primauté du pape », dont le point III est intitulé « Confusion des deux règnes spirituel et temporel » et commence ainsi : « Ce qui est le plus haïssable, c'est ce qui suit. Il [le pape] prend pour prétexte l'autorité du Christ, il transfère le pouvoir des clés à la royauté temporelle, et il établit un lien entre le salut et ces positions d'une affreuse impiété en disant : il est nécessaire au salut d'admettre comme article de foi que cette domination est de droit divin ».

Venons-en maintenant au texte de Calvin, dernier chapitre de l'*Institution*, comme annoncé¹⁴.

La première phrase rappelle d'entrée que « nous avons constitué deux régimes en l'homme », le premier « qui réside en l'âme », ou « en l'homme intérieur », et qui « concerne

¹⁰ Précisons : il y a là une reconnaissance de principe, accordée aux Magistrats et à leur office même s'ils sont « infidèles », pt 40.

¹¹ In *ibid.*, p. 203-306.

¹² In *La foi des Eglises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991, p. 38-93.

¹³ Ici, in *ibid.*, p. 281-289.

¹⁴ Je cite à partir de l'édition à l'orthographe modernisée, Genève, Labor et Fides, 1958.

la vie éternelle », le second « qui appartient à ordonner seulement une justice civile et réformer les moeurs extérieures », et ce, précise Calvin quelques lignes plus bas, parce qu'il y a « des gens forcenés et barbares, qui voudraient renverser toutes polices ». Toujours dans le même point (IV, XX, 1), Calvin poursuit en précisant, contre « ce qui advient communément à plusieurs », qu'il ne faut pas « confondre inconsidérément ces deux choses, qui sont totalement différentes », « le royaume spirituel du Christ et l'ordonnance civile ». Une compréhension correcte de la liberté promise en l'Évangile n'est pas d'imaginer ni de vouloir un monde sans lois ni magistrats, comme si, dit-il au surplus, en début de point 2, l'ordre du gouvernement, civil, était « chose souillée ».

« Nous ne sommes pas translatés au royaume de Dieu » (pt 2), mais si le régime temporel est autre que le régime spirituel et intérieur, il convient de bien voir que ce dernier ne « répugne nullement » au premier. Les régimes en cause, leur office (leur ordre de pertinence dirions-nous, et donc leurs limites de pertinence) et leur finalité (leur ordre de rationalité dirions-nous, et donc leur régime d'argumentation) sont différents. Le premier est de nourrir le service extérieur de Dieu, l'équité requise entre les humains, de pourvoir aux moeurs et à la justice civile, d'entretenir la paix, toutes choses qui ne relèvent pas d'un ordre devant viser une « perfection » (cf. la fin du point 2). Cet ordre de « police » est d'une même nécessité que le pain, l'eau, le soleil et l'air (pt 3), où l'on notera qu'est ici compris le mandat de « bien ordonner la religion », mais à entendre au même plan, qui n'est pas celui de la « discipline ecclésiastique », interne à l'Église, mais qui renvoie plutôt à la définition classique, cicéronienne, de la religion comme *virtu humaine* (non théologique)¹⁵.

Le chapitre se dispose ensuite en fonction des questions du « magistrat » (pt 4-13), de la « loi » (pt 14-16) et du « peuple » (pt 17-32).

Touchant les magistrats (ou les princes), notons qu'ils sont, sans surprise vu ce qui a été dit jusqu'ici, « ministres de Dieu » (pt 4), mais en leur ordre. Toujours au vu du mal, à contrer, et sur fond de régulation du réel, contre une position illusoirement anarchiste et la folie d'un rêve de perfection. Notons surtout – et cela ne peut que confirmer l'interprétation d'ensemble, attentive à la distinction des ordres et au type d'articulation qui lui est ici lié – qu'à la question de savoir quelle est la meilleure espèce de gouvernement (pour exemples, classiques : monarchie, aristocratie, démocratie), Calvin répond : « le principal gît dans les circonstances » (pt 8) et que si l'on comparait les polices « sans leurs circonstances », « il ne

¹⁵ Sur ce point, classiquement en christianisme d'avant les Temps modernes et la mutation qui va faire qu'on comprendra finalement, sous religion, un système de croyances, cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa IIae, Qu. 81-100 (que je reprends dans mon *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007).

serait pas facile de discerner laquelle serait la plus utile », étant « quasi égales chacune en son prix ». Concrètement, la monarchie décline aisément à ce que le prince se fasse « tyran », l'aristocratie à ce que s'élève une « domination inique », et n'est pas non plus sans danger la domination populaire en laquelle chacun du peuple a puissance. Calvin conclut, de diverses considérations de fait, qu'il convient que plusieurs aient là des mandats qui, chacun selon son office, jouent d'avertissement réciproque (« si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres »), selon ce que nous appellerions un jeu de pouvoirs et de contre-pouvoirs ; et l'ensemble apparaît surordonné par une maxime voulant que, « de fait », le « meilleur état de gouvernement » est celui « où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longuement ». Calvin va même jusqu'à sanctionner une diversité, celle, avais-je dit, de la coutume : si nous considérons plusieurs pays, nous devons conclure que « cela ne s'est point fait selon la providence de Dieu^[16] que diverses régions fussent gouvernées par diverses manières de police » (pt 8). On le voit, se tient chez Calvin un arrière-fond théologique qui pense la distinction des ordres et veut empêcher que le temporel soit indûment vu, de fait et fût-ce avec les meilleures intentions ou sous oripeaux autres, humanistes par exemple, comme pouvant viser une tâche de frappe religieuse. Pour le reste, et dans la disposition d'ensemble mise en place – une disposition disant des *limites* –, l'argumentation et la sensibilité sont plutôt classiques, héritées de l'Antiquité (n'oublions pas que la Réforme est contemporaine de la Renaissance, ni que le premier livre de Calvin est consacré à Sénèque).

Touchant les lois, il y a, si l'on ne veut pas s'exposer à dérapage *interne*, à valider l'ordre dit de la « première table de la loi » (en référence au Décalogue), c'est-à-dire à reconnaître que le premier souverain est Dieu, en son ordre – autre et décalé –, sans quoi, justement, les lois de l'ordre temporel vont tendre à plus qu'elle ne doivent. Foncièrement, les lois sont ici celles de la « seconde table », ordonnées donc à assurer la justice, à délivrer l'opprimé et le calomnié, à ne pas contrister les étrangers, les veuves et les orphelins, et à ne faire injure aucune (pt 9). Le point 10, consacré à la légitimité du port du glaive par le politique – un motif classique –, conclut par une mise en garde balancée entre un trop de sévérité et un trop de clémence et, surtout, ici typique (et en rapport aux divers éléments que j'ai soulignés), par la remarque « qu'il fait mauvais vivre sous un prince sous lequel rien ne soit permis, mais qu'il est bien pire de vivre sous celui qui laisse toutes choses en abandon ».

¹⁶ Pour éviter une mauvaise interprétation, au moins anachronique, précisons que, chez Calvin et classiquement en christianisme, le motif de la « providence » de Dieu n'est pas à reporter sur celui commandant le « salut » et auquel se rapporte l'Eglise (et encore, ici, de façon médiatisée, mais en l'ordre alors en jeu).

Pas d'office ou de mandat de magistrat qui s'exerce sans lois. Mais lesquelles sont les meilleures ? La « disputation » à ce sujet « serait infinie, écrit Calvin (pt 14). Il n'en dira dès lors quelque chose qu'« en bref » et « comme en passant ». Cela précisé, il convient de noter, pour notre propos d'ensemble, que les lois doivent être examinées quant à leur « équité » (« naturelle » et « toujours la même pour tous les peuples »¹⁷, pt 16) et sur « la raison à laquelle est fondée l'ordonnance », et alors non sans rapport aux « circonstances [de temps, de lieu et de nations, précise la fin du point 16] dont elles dépendent en partie », étant maintenu qu'elles « tendent toutes pareillement à un même but d'équité ».

Dans cette perspective d'ensemble touchant le magistrat et les lois, chacun – et l'on passe alors à la question de ce qu'il en est là du peuple – doit obéir, et il est « défendu de désirer la vengeance » (pt 19), précisant, mais cela sous-tendait l'ensemble, qu'il n'y a pas ici, touchant le magistrat, à « disputer des personnes » (où il peut y avoir folie, sottise, cruauté, complexions méchantes et vilénies), mais à penser et assurer une fonction qui, comme telle, est « digne d'honneur et de révérence » (pt 22), ce qui n'exclut pas que Calvin sache par ailleurs qu'« il advient le plus souvent que la plupart des princes s'éloignent de la voie droite [...], n'ayant nul souci de faire leur devoir » (pt 24, avec des expressions lucides et fortes). D'où la thématique, classique aussi, du tyran. Qu'il faut avoir « en exécration ». Mais en sachant que la prescription d'obéissance, en ces matières et selon l'ordre en jeu, ne vaut pas que pour les princes qui seraient justes (pt 25 et 29, avec la mention qu'il faut apprendre là à « brider notre impatience », et en 26, la référence biblique : « servez le roi de Babylone et vivez »¹⁸).

La question de la résistance à l'autorité – au tyran – est néanmoins posée. Et légitimée. Calvin en appelle d'abord à l'institution, antique, des éphores, des défenseurs populaires ou des démarques, que l'on trouve chez les Lacédémoniens, les Romains ou à Athènes (pt 31), et qui ont, « selon le devoir de leur office », à « s'opposer et résister à l'intempérance ou cruauté des rois », ordonnés qu'ils sont à la « liberté du peuple ». Mais, plus radicalement, il peut y avoir même « exception » à l'obéissance due aux supérieurs (point 32 et dernier du chapitre et donc de l'ouvrage), quand les « édits des rois » outrepassent leur domaine : lorsque l'édit a « outrepassé les bornes », étant non seulement « excessif contre les hommes », mais ayant « levé les cornes contre Dieu », et, ce faisant, s'est « démis et dégradé de toute autorité ». Exception au moment donc où l'on a fait « comme si Dieu en ordonnant des hommes mortels

¹⁷ Calvin précise que « la Loi de Dieu, que nous appelons morale [ici, la « seconde table »], n'est rien d'autre qu'un témoignage de la loi naturelle et de la conscience ».

¹⁸ Motif classique aussi en judaïsme.

pour dominer, leur avait résigné son droit ». La résistance est alors possible, commandée même. Se tient là une question de limite outrepassée, non de plus ou de moins mauvaises lois – ou de meilleures ou de moins bonnes lois –, mais de lois qui sortent de l’office qui les légitime et les requiert. Moment où « il faut plutôt obéir à Dieu qu’aux hommes ».

4. reprise récapitulative

Reprenons, synthétiquement et en lien à notre thème d’ensemble : droit de la cité et religion.

Pour le moment et la position des Réformateurs se tenant au départ du protestantisme historique – hors Réforme radicale, hors également la mouvance évangélique née avec le XIXe siècle, sur sol anglo-saxon, et ayant donné lieu à ce qui s’est nommé fondamentalisme au début du XXe siècle et qui comprend le créationnisme dès les années 1920 –, droit de la cité et religion ne sont pas séparés comme deux domaines ou deux champs, ni ne seraient à emboîter, à hiérarchiser ou à subordonner. Il y a là au contraire à mettre en place une dialectique sur fond d’une distinction d’instances, à préciser et à penser, des instances qui croisent, chacune selon son angle propre, tout l’homme (donc la cité) et tout homme (donc l’humain comme tel).

Sauf usurpation, le théologique ne saurait ici se tenir au fondement d’un ordre social, temporel, contrairement à ce que l’on entend généralement en régime de théologico-politique et en nette démarcation donc de tout absolutisme – quel qu’il soit et quel qu’en soit le lieu d’exercice –, avec les chocs possibles, prévisibles et d’ailleurs attestés, de leurs différentes formes et l’indépassable guerre de légitimité qui y est liée. Mais, restitué ou toujours à nouveau maintenu dans son ordre propre, le théologique a bien à voir avec le civilo-politique, non en prétention normative ou prescriptive, mais en ce qui touche sa limite – sa limite interne –, le théologique devant être là pour dire et faire voir l’autre du politique, cet autre que le politique, dans son exercice même, peut, comme toute réalité humaine, être tenté d’investir. Le théologique n’est pas ici porteur de données positives possibles ; il dit une limite hors laquelle le politique *se* pervertit. Le théologique sanctionne donc – de fait : assure – l’ordre du monde en sa consistance et son autonomie, ses diversités intrinsèques et son irréductibilité¹⁹.

¹⁹ Pour plus de développements, et intégrant plus le terrain des représentations et le plan des doctrines, des jeux institutionnels et des imaginaires, je me permets de renvoyer à mon *Le Christ de Calvin* (1990), Paris, Desclée, 2009².

Entre Etat et Eglise, la séparation est requise (Calvin a eu un poids certes non négligeable à Genève, mais aucun mandat politique, ni ne l'aurait revendiqué ; quant à Luther, on sait qu'il a délégué le spécifiquement politique aux princes allemands, selon une perspective assumée et pensée), ce qui n'empêche pas ici divers accords, concordats ou autres. Dans les affaires du monde, il y a primauté du droit civil (du droit pénal aussi bien sûr, comme de l'organisation politique), mais il y a impulsion à en penser la limite (ainsi que la légitimité, mais les deux choses se tiennent, et en réciprocity). Ce que l'on peut entendre par « révélation » n'est alors pas celle d'un projet positif quelconque, mais celle de ce qu'il en est de l'humain, en profondeur, et de ce qui le traverse toujours à nouveau ; et elle opère et s'opère – là encore : toujours à nouveau – au coeur des déploiements *effectifs* de la vie humaine, personnelle et sociale. En l'occurrence, elle dit une limite sur fond de pulsions à l'oeuvre : concrètement, elle est une alerte portée sur le politique, l'obligeant à rendre compte du moment où il sort de son office ou de son ordre (il y a donc à produire, en vue de clarification, une « théorie du politique »²⁰, son ordre, ses promesses et ses limites, comme ses risques internes et spécifiques), le moment où, pour faire court, il se fait totalitaire (et il y a bien des manières de se faire totalitaire).

5. Ouverture finale sur le contemporain

En lien au contemporain, je tire de l'examen proposé trois notes conclusives. En forme d'appel ou d'incitation.

Il y a d'abord, me semble-t-il, à instruire des lectures plus différenciées du passé d'où l'on vient que ce n'est le plus souvent et le plus spontanément le cas. Du passé (des sociétés traditionnelles ? religieuses ?) au présent (émancipé ? libéré et laïque ?), il n'y a en effet pas linéarité, et chacun des termes en jeu est complexe. Que le Dieu fonde le droit a pu exister, bien sûr (un type égyptien ?), mais les sociétés traditionnelles fourmillent d'exemples qui montrent qu'on s'y déploie hors homogénéité : on y trouve, côte à côte et selon office propre, des rois et des prêtres, ou plus largement et diversement articulés, des rois, des prophètes, des sorciers ou des thérapeutes, des prêtres, etc. Quant aux temps émancipés des modernes, doivent-ils être pensés comme une nouvelle totalité à assurer, recouvrée contre l'« inauthenticité » d'un état d'aliénation humaine (c'est le vocabulaire central de Feuerbach) et alors rapportée ou à rapporter à la seule volonté générale des sujets (« générique » dit le

²⁰ Et, couplée, une « théorie du religieux ».

même Feuerbach), la volonté générale de la nation ou du peuple selon les versions ? Le judaïsme et le christianisme, pour commencer, cristallisent d'autres choses au cours de leurs histoires respectives – en outre elles aussi assurément différenciées –, et ils le cristallisent différemment l'un de l'autre au surplus. Quant aux sociétés dites traditionnelles, un Pierre Clastres a assez montré ce qu'il pouvait à y avoir de méconnaissance, voire d'aveuglement dans la perspective linéaire et substitutive mise en cause ici²¹ : dans les sociétés traditionnelles, le religieux s'oppose à trop d'extension de l'Etat (sociétés non seulement « sans Etat », mais « contre l'Etat », ou tout au moins le limitant).

On peut ensuite mettre en rapport ce que nous avons ici traversé de données et d'indications de problèmes avec ce qu'il en est de nos sociétés contemporaines au plan civil et politique. On vit de fait aujourd'hui l'échec d'une mission « démiurgique » confiée à ou espérée de l'Etat d'apporter le bonheur, sous les auspices d'une société à construire finalement pensée selon idéal. Comme on le dit volontiers, notre post- ou ultramodernité marque ici un « désenchantement du monde », non plus, cette fois, en rapport au religieux dans lequel le monde avait été pris et auquel la froide raison et la science se sont substituées, mais en rapport aux solutions de remplacement laïques et foncièrement politiques qui devaient donner forme à ce monde et à l'humain, et qui se trouvent aujourd'hui globalement affectées d'une « désinstitution du sens ». « Ne nous envoyez plus de Messie » (religieux *ou* politique), telle serait aujourd'hui la sourde demande, que ce soit pour couper avec le registre d'une société idéale ou que ce soit pour abandonner la matrice d'un surmoi héroïque²². Notre contemporain est en demande de sagesse, donc de mesure. A sa manière, mais inscrite au coeur de l'histoire et des problématiques complexes et ouvertes dont nous héritons, la perspective ici déchiffrée sur le moment de la Réforme peut trouver là une pertinence.

Troisième et dernière impulsion : s'il y a indéniablement à distinguer – et d'une distinction à reprendre toujours à nouveau au coeur des données effectives – entre instance religieuse et instance politique, il y a aussi, et c'est en partie lié, à restituer la société civile à elle-même, hors absorption induite par le politique, ou que le politique n'a pas pour mission – pour « mandat » – d'absorber. Cette société civile est d'abord constitutivement faite de différences, les différences des personnes, les différences des traditions et des références (liées à identité) et, dit en langage habermassien, les différences d'« intérêts » légitimes, avec

²¹ Cf. son *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minit, 1974, notamment p. 161ss. (rappelons que Marcel Gauchet a lu avec profit Clastres, comme le rappelle Patrice BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Outremont [Québec], Athéna, 2009, p. 40-43)

²² Cf. les deux formes mises en cause dans Karl LÖWITH, *Max Weber et Karl Marx* (1932), Paris Payot, 2009, incessant pourfendeur des messianismes (cf. son *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [angl. 1949 et all. 1953], Paris, Gallimard, 2002).

leurs formes de rationalité à chaque fois : il y a la science, avec ses dynamiques internes, la culture, avec ses affects, ses impulsions et ses déploiements propres, les religions, avec leurs formes diverses de symbolisations ou de configurations de sens. Ce moment de la société civile n'est pas à surplomber par le politique, sauf fonction d'arbitrage, et alors animé du souci de permettre l'épanouissement des diverses différences ici en jeu, et selon leur ordre propre à chaque fois. Il convient plutôt qu'il soit surplombé par le motif du « bonheur » ou de la « vie réussie » (un motif antique, et que la pression de l'idéal a souvent étouffé en modernité, Kant fournissant ici un point de repère exemplaire), une thématique qui est au reste, foncièrement, *singulière*.

Une dernière note, à greffer sur ce moment de la vie civile. J'ai souligné de bout en bout la distinction, nécessaire, requise et heureuse, du religieux et du politique. Une distinction principielle et se donnant au lieu que j'ai indiqué. Mais outre les symbolisations concrètes qu'il peut offrir à chaque fois – striant notre rapport au monde, aux lieux et à l'espace, ainsi que le rapport à ce qui est différent et donc le rapport à soi, et alors nos appartenances –, le religieux est aussi rapporté à transcendance, à excès, à ce qui tient hors espace du monde et qui échappe à main-mise. C'en est même là une caractéristique occidentale et chrétienne (monothéiste ? il faudrait différencier). Or, au cœur des déploiements de la vie civile, comme des vies de chacun en son sein, se font voir des « restes »²³, qu'on dit souvent « irrationnels », surtout aujourd'hui, et qui s'expriment hors normes, dans du religieux parfois, en tout cas dans de la violence ou de la protestation. Une vision non totalitaire, non homogénéisante, non liée à raison généralisante et abstraite, devra dire que ces « restes » sont à déchiffrer et à honorer. En langage psychanalytique d'héritage lacanisant, on tiendra que s'y dit du *réel*, réprimé mais à l'oeuvre. Ces « restes », irréductibles parce que liés à ce qu'est l'humain – toujours singulier et lui aussi en *excès* du monde et des choses –, ne peuvent dès lors que relancer la question de nos organisations sociales. D'autant que ces « restes » ont probablement partie liée à ce qui fait vivre, qui n'est pas d'ordre idéal et secrètement totalitaire. Pour l'exprimer avec un penseur de nos sociétés contemporaines qui n'a pas fait l'impasse sur le religieux et ce qui lui arrive, on touche là au fait que « ce qui rend la vie *digne d'être vécue*, c'est l'*excès de la vie elle-même* »²⁴. On tient du coup – soit dit au passage – que, après la fin du ou des théologico-politiques, le religieux a foncièrement pour fonction

²³ De la « soustraction » dit-on aussi, mais qui signale indirectement de l'excès (de l'in-intégré ou de l'in-intégrable) ; ainsi souligné et mis en avant, différemment, chez Giorgio Agamben ou Gilles Deleuze par exemple.

²⁴ Slavoj ŽIŽEK, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Paris, Seuil, 2006, p. 122.

non seulement de « soigner » (avec le risque de simplement aider les individus « à s'intégrer toujours mieux à l'ordre existant »), mais fonction de s'affirmer comme une « instance critique » et de dire « ce qui ne va pas dans cet ordre comme tel »²⁵.

A mon sens, c'est seulement dans une perspective différenciée du type de ce que j'ai tenté d'esquisser ici, en démarcation de toute totalisation induite et donc de toute homogénéisation – ce risque insidieux mais probablement central de notre post- ou ultramodernité –, que le jeu réel indiqué, avec les potentiels de relance qu'il recèle, est possible, et qu'il peut même être positivement ouvert. Mais il y aura à avoir justement bien précisé et pensé le lieu où l'*excès* en cause – à déchiffrer dans ses effets le plus souvent différés – peut être pris en compte et comment, ou selon quel balisage il peut l'être. Sans compter la tâche, positive, de savoir comment la société peut *en* assurer une expression – hors répression – et *se* penser en fonction de ce qu'il marque d'irréductible.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.