

# Christianisme et hellénisme

René SÈVE

*Directeur de Recherche au C.N.R.S.*

RÉSUMÉ. — L'auteur cherche à préciser l'émergence de la conception moderne du droit, de l'égalité et de la liberté humaines dans la distance qui sépare, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, Christianisme et Hellénisme.

## I. — MÉTAPHYSIQUE

Le christianisme est, comme on sait, une religion syncrétique, en particulier parce que l'armature conceptuelle de la théologie chrétienne va être empruntée à la philosophie païenne, essentiellement au platonisme, tant en Orient qu'en Occident <sup>1</sup>. Avant donc d'aborder notre thème principal, les modifications entraînées par le christianisme dans la « philosophie du droit », il faut se souvenir que ne sont pas comme telles spécifiquement chrétiennes les notions métaphysiques centrales de la transcendance et de l'infinité de « Dieu » <sup>2</sup>, de la trinité, de la vision divine, de la cité de Dieu, de la chute de l'âme, etc. Sur le plan pratique, le christianisme prolonge ou récupère des thèmes et des techniques de vie élaborés dans les écoles païennes : la purification ascétique, la direction de conscience, le témoin intérieur, l'apostolat, la communauté des biens, ... et en constitue en quelque sorte l'exploitation à grande échelle, non plus dans des cercles philosophiques « privés », mais dans l'Église.

Mais en même temps, le christianisme opère sinon une révolution, du moins une transmutation qui modifie la logique même de la vision grecque de l'homme, comme l'illustrent les disputes qui opposèrent platoniciens et chrétiens <sup>3</sup>.

Sur le plan cosmologique ou théologique, trois dogmes chrétiens apparaissent principalement contraires à la philosophie hellénique : la Création *versus* l'éternité du monde <sup>4</sup>, la « naissance » des âmes *versus* leur préexistence, la résurrection des corps. Dans les trois cas, se trouve posé la question du rapport entre Dieu et le temps, puisque sont en question des actes de Dieu, situés dans une chronologie, une histoire, semblant

<sup>1</sup> Cf. évidemment le cas archétypique du Pseudo-Denys.

<sup>2</sup> Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 5-6, 12-16 ; VI, 1-11 ; XI, 1-5 etc. « Dieu » ou plutôt l'Un car on sait que Plotin n'emploie le terme Dieu qu'exceptionnellement.

<sup>3</sup> Au moins jusqu'à l'interdiction de l'enseignement de la philosophie païenne par Justinien en 529 qui provoque l'exil de Damascius et de Simplicius.

<sup>4</sup> Cf. *Ennéades*, V, 8 ; VII, 1-12.

impliquer que lui soient attribués changement et volonté, voire souci. Sans remonter aux sources de cette opposition, c'est-à-dire à la seconde composante du christianisme, la « mystique » juive, il faut essentiellement observer ici que la rupture avec l'hellénisme se cristallise dans le cœur même de la nouvelle religion (et la clé des difficultés modernes), le mystère de l'Incarnation. Certes, l'idée d'intermédiaire entre les hommes et les dieux n'avait rien de spécifiquement anti-grec<sup>5</sup>, mais précisément il ne s'agit plus maintenant d'intermédiation : Dieu lui-même est venu dans un corps d'homme, devenu homme jusque dans la souffrance et la mort. Les caractéristiques classiques du Bien, l'indépendance et l'impassibilité, se trouvent donc radicalement visées et plus profondément encore, dans l'absurdité de ce dieu humilié, la prééminence de la raison pour la connaissance et la conduite humaines. Aux yeux des intellectuels païens, les chrétiens, comme Jésus lui-même<sup>6</sup>, diffusent des doctrines irrationnelles, dont les éléments acceptables ne sont que des transpositions confuses de ce que les philosophes, Platon en premier lieu, avaient démontré. A la philosophie, et à sa méthode propre, les chrétiens, comme les gnostiques, substituent une pseudo-illumination, en fait des formules indéfiniment ressassées<sup>7</sup>. Mais les exagérations de la polémique anti-chrétienne – dont les chrétiens finalement s'honorent – ne font que confirmer qu'avec le christianisme, par l'Incarnation, est introduite une véritable brisure au sein du monde grec, niant au moins en principe la loi de continuité, clé de la hiérarchie des êtres, des étapes que doit respecter la raison et des progrès de la conduite morale.

Le grand effort de la philosophie – la philo-sophie – grecque a été en effet que l'homme dans la personne du sage atteigne ou participe autant que faire se peut à la vie divine. L'expression la plus saisissante de cet idéal nous est donné par le début du chapitre 2 de la première *Ennéade* de Plotin. Toutes les écoles grecques ont pour ainsi dire participé à une sorte de lutte pour la divinisation de l'homme, d'où leur rivalité et aussi leurs tendances syncrétiques (par ex. stoïcisme et épicurisme chez Sénèque, platonisme et stoïcisme chez Plotin<sup>8</sup>). On peut considérer que cette aspiration à la divinité repose sur une série d'affirmations cosmologiques et éthiques, qu'on peut, de façon élémentaire, résumer comme suit.

Il y a en l'homme, dans la raison ou la partie rationnelle de l'âme, une partie divine car d'une substance identique à celle des dieux ou de l'âme du monde, et même détachée du monde céleste. La vie selon et de cette partie est pour l'homme la vie la meilleure, car elle réalise son aspiration à l'Être, à la stabilité, et sa liberté, c'est-à-dire son indépendance. Elle entraîne évidemment la maîtrise et le détachement du corps (l'autarchie et l'autarchie s'impliquant). La sagesse n'est pas le résultat immédiat d'un don de la nature ou de l'histoire (la maîtrise de soi des rudes Germains est seulement une image de la vertu, stimulante, mais sans « valeur morale » pour un Sénèque), mais d'une méthode élaborée et dirigée par la raison avec ses étapes déterminées, avec leurs critères correspondants<sup>9</sup> tant dans l'action « physique » sur soi<sup>10</sup> que dans les progrès de la

<sup>5</sup> Platon, *Banquet*, 202 e ; *Epinomis*, 984 e.

<sup>6</sup> Cf. Celse, *Discours vrai*, I, 2, 30 : le Christ incapable de persuader.

<sup>7</sup> Celse, *id.*, II, 68.

<sup>8</sup> Cf. à ce sujet I. Hadot, « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le commentaire sur le manuel d'Épictète », in *Soul and the Structures of Being in Late Neoplatonicism*, edited by H. J. Blumenthal and A. C. Lloyd, Liverpool University Press, 1982.

<sup>9</sup> *Ennéades*, I, 4, 12.

connaissance. Ne pas atteindre la vie divine n'est pas une faute, mais un malheur. La perfection du monde n'en est pas diminuée, mais nous en souffrons. Une justice immanente règne dès ici bas. Les méchants sont malheureux, et ceux qui souffrent des méchants ne sont atteints que parce qu'ils situent leur bien dans les mêmes objets, alors que le sage retourne sur lui-même (et se faisant se dépersonnalise) <sup>11</sup>. Tous les hommes sont disposés à la vertu, mais cette disposition n'implique pas une égale réalisation, bien que tous, pour bien vivre, réalisent une certaine vertu en leur ordre. La différence qui sépare les hommes réside dans la puissance de leur raison (et ne dépend de facteurs contingents qu'en ce qui concerne en dernière analyse l'éducation) et seule une minorité, distinguée selon cette faculté, atteindra à l'existence des dieux.

Le christianisme, au moins tel que la théologie ultérieure le systématise, s'oppose à l'hellénisme sur ces différents points. La ressemblance ou la parenté de l'homme et de Dieu n'y reçoit pas la même interprétation. Précisément à cause du Christ. Le christianisme, en place de la hiérarchie des substances des doctrines émanatistes, – qui suppose que l'émanation a toujours déjà eu lieu –, pose une rupture ontologique tranchée du créateur et de la créature, analogue à celle inaugurée par le *Fiat Lux* <sup>12</sup>. Ainsi, à moins de faire du Christ le sommet de la *création*, – c'est la tentation permanente au cours de l'histoire de nier sa divinité –, il doit être affirmé comme étant pleinement Dieu. Le médiateur n'est pas plus proche que nous de Dieu, il est Dieu. Et en même temps, il est pleinement homme. En d'autres termes, seul le Christ est l'homme divin. Ainsi par contraste la divinité de l'homme n'est qu'une divinité de distinction, qui ne se réalise que par le Christ, par la Grâce (et non par la raison ou la nature) <sup>13</sup>. Fondamentalement, le christianisme pense l'appel à la divinisation, l'*o{moivwsi}*, le *eritis sicut dii* de la Genèse, à partir d'une différence ontologique radicale qui, négativement considérée, apparaît comme une *dédivinisation de la nature humaine* que l'homme ne pourra surmonter donc par lui-même. Parce qu'ils n'ont pas connu le Christ, comme Adam a

<sup>10</sup> Cf. Sénèque, à *Lucilius*, 75 ; Plotin *id.*, 5. Action « physique » car il y a des effets physiologiques précis de la sagesse (absence d'émotions brutales par ex.), cf. dans le Livre IX de la *République*, le test des rêves (purs ou impurs) utilisé par toutes les écoles de morale et sans doute d'origine pythagoricienne.

<sup>11</sup> Plotin, *Ennéades*, I, 4, 11 ; II, 9, 9 ; III, 2, 15.

<sup>12</sup> En ce sens, les chrétiens ont raison de refuser d'assimiler les anges aux dieux païens, sur ce point, cf. Urs von Balthazar, *Présence et pensée*, Introduction, p. XVII.

<sup>13</sup> Chez certains théologiens, comme Grégoire de Nysse, cette rédemption de l'homme est rendue nécessaire par le péché, ce qui impliquerait qu'il s'agit seulement d'une restitution à l'homme de sa divinité originelle. Dans la conception orthodoxe de la nature adamique de l'homme, au contraire, celui-ci est originellement et exemplairement doté du désir naturel du surnaturel, qu'il faut donc absolument différencier d'un désir naturel de Dieu qui aurait été déchu, la rédemption ne faisant alors que renaturaliser l'homme. Saint Thomas distingue en effet clairement l'état de nature déchue, consécutif au péché originel, où l'homme ne peut atteindre sans la grâce son bien surnaturel, mais également son bien naturel (c'est la révolte du corps et la concupiscence, le « ils se virent nus » biblique), et, d'autre part, l'état de nature intègre, où déjà, si l'on peut dire, l'homme ne pouvait atteindre le bien surnaturel sans vertu infuse (la grâce) : ainsi « l'homme dans l'état de nature intègre manque d'une vertu gratuite, surajoutée (*superaddita*) à la vertu de la nature envers une fin unique, à savoir pour faire et vouloir le bien surnaturel (*supernaturale*). Mais dans l'état de nature corrompu, c'est pour deux fins : à savoir pour être guéri ; et plus avant pour accomplir le bien surnaturel de la vertu, qui est méritoire. En outre, dans l'un et l'autre état, l'homme manque du secours divin, de façon à ce qu'il soit mû à bien agir » *Somme Théologique* Ia, IIae q. 109, art. 2.

méconnu la nécessité de la grâce divine en voulant par lui-même connaître le bien et le mal, les sages païens n'ont pas voulu, comme les hommes ordinaires, vivre de leur propre vie pour se perdre dans « les choses d'ici bas »<sup>14</sup>, mais pour retourner à Dieu sans Dieu. Cet orgueil est le péché même du philosophe, d'autant plus grave que l'orgueil est plus démesuré.

La spécificité du christianisme est donc de penser l'homme à l'image de Dieu, tout en affirmant la différence radicale de l'un et l'Autre, du créé au Créateur<sup>15</sup>. Cette position introduit dans le cosmos grec une brisure définitive, puisque l'homme est orienté par nature à une fin qui dépasse sa nature et ses forces (la capacité théorique et pratique de sa raison). D'un point de vue grec, il y a là une anomalie, une incohérence, une irrationalité du réel puisque se trouve affirmé un désir naturel de l'homme (pour Dieu) que la nature ne lui permet pas de satisfaire. Or ce dernier point est le critère classique du désir non naturel, illusoire, car du point de vue de la raison, on ne peut dire qu'un désir naturel ou légitime ou bon, que si son objet est proportionné à celui qui désire. La sagesse grecque – trop humaine pour un chrétien – consiste précisément à modeler sa conduite en fonction de ce que l'action peut atteindre, bref, vivre selon la nature signifie se conformer à la raison. La folie chrétienne – pour un philosophe païen – est précisément de rompre avec ce comportement naturaliste, en posant que la *nature* humaine, et elle seule<sup>16</sup>, est orientée à une fin *supernaturelle*, bref, vivre selon la nature signifie s'ouvrir à la grâce divine.

Cette conception donne un sens nouveau et irréversible, semble-t-il, à la notion de valeur ou de dignité humaines : quoique l'homme soit naturellement enclin à sa divinisation, il ne peut l'atteindre naturellement, mais à cause de l'éminence de cette fin seulement par la grâce<sup>17</sup> ; « Mais il n'est pas indigne de la nature humaine, mais au contraire cela touche à sa plus grande dignité, qu'elle soit orientée (condita) à une fin plus sublime que ce qu'elle peut atteindre par les seules forces de sa nature »<sup>18</sup>. La grandeur de l'homme, comme son caractère unique, est d'être orienté à une fin qui dépasse la nature, qui transcende toute détermination finie.

En ce sens, si avoir une nature ou être un être naturel signifie être attaché à un ordre naturel (concernant les désirs, les actions et les objets vers lesquels ils tendent), on peut considérer qu'avec le christianisme l'homme n'a plus de nature, ou que sa nature consiste à transcender la nature. Certes, il est possible d'objecter que la philosophie grecque en distinguant terrestre et céleste, sensible et intelligible, ici-bas et au-delà, etc., avait montré à l'homme la direction de la transcendance, et donc de cette dignité qui fait que l'homme tend par nature vers le monde céleste et divin. Mais précisément parce que ce dépassement est l'œuvre de l'homme, par la philosophie, sa dignité est liée et proportionnée, donc limitée, à ses capacités et à ses forces, c'est-à-dire à sa raison, la meilleure part de sa nature : de ce point de vue, les hommes ne sont pas égaux, même si, comme les écoles plus tardives y insisteront particulièrement, les distinctions sociales existantes

<sup>14</sup> *Ennéades*, V, 1, 1.

<sup>15</sup> Saint Thomas, *Somme Théologique*, Ia, IIae, q. 113, a. 10 : « *Eo ipso quod facto ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, et Augustinum dicit* ».

<sup>16</sup> *Id.*, q. 91, a. 4, ad 3.

<sup>17</sup> Saint Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, ad. 5m.

<sup>18</sup> Bellarmin, *De gratia prim. homi.*, 1587, VII, 13, cité par Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 127. On se reportera à cet ouvrage pour l'approfondissement des thèses évoquées ici.

ne reflètent pas les valeurs naturelles. Au contraire, avec le christianisme, au risque de l'irrationalisme, de l'enthousiasme, de l'anarchie (d'où le problème politique et juridique qui sera envisagé *infra*), l'accès à la transcendance n'est plus lié à une détermination objective, mais à la grâce. Il est donc sinon en soi, – il y aura peut-être peu d'élus –, du moins pour nous <sup>19</sup>, fondamentalement ouvert, et, autant que nous puissions en juger, égalitaire. C'est ce qui choquait tant un Celse, ou un Porphyre : l'ignare, l'inculte, le faible (la femme, l'enfant, l'esclave) semblent revêtus de la même valeur que l'homme rationnel, éduqué et vertueux, voire d'une valeur supérieure puisque leur situation naturelle et sociale les protège de l'orgueil qui éloigne les païens de Dieu.

Cette différence fondamentale est très bien perçue par saint Augustin dans le *De vera religione* (394), alors même que sa doctrine de la grâce n'est pas totalement déterminée, comme elle le sera ensuite dans la controverse antipélagienne. Le christianisme, la doctrine de l'Incarnation et de la grâce, achèvent l'idéal platonicien en l'universalisant. La religion est la vraie philosophie, puisqu'elle seule permet la réalisation de l'idéal conçu, ou aperçu par les philosophes : « Cela ne pourrait être accompli par l'homme, sans que la vertu et la sagesse même de Dieu ne l'ait délivré de la nature qui l'environne, ne l'ait illuminé à partir de son berceau, non pas par le savoir, par un enseignement humain, mais par une illumination personnelle, ne l'ait honoré avec une telle grâce, rendu fort avec une telle fermeté et élevé avec une telle majesté qu'il pourrait être capable de mépriser tout ce que les hommes méchants désirent, souffrir tout ce qu'ils craignent, faire tout ce qui les étonne et ainsi, avec le plus grand amour et autorité, convertir la race humaine à une foi si forte » <sup>20</sup>. De ce point de vue, le christianisme, par la doctrine de la grâce, implique, comme nous l'avons signalé, une dédivinisation de l'homme (ou pour être strict de tous les esprits « finis ») <sup>21</sup>. Que l'âme soit *théos* ne signifie évidemment pas pour le néo-platonisme qu'elle soit « Dieu » (tout est plein de dieux, disent les *Lois*). Mais pour Plotin, il existe cependant une partie immuable de l'homme <sup>22</sup> qui exclut tout changement fondamental, toute corruption ou perte de sa vraie nature, et donc tout vrai besoin de rédemption : il suffit donc de retourner en soi. Au contraire, Augustin insiste sur le fait que toute créature est muable, ne serait-ce que

<sup>19</sup> Distinction qui pose toutefois le problème d'un fondement véritable des droits de l'homme et dont on verra les conséquences *infra*.

<sup>20</sup> *De vera religione* III, 3. « Cela » renvoie à une description antérieure de la conversion de l'âme se détournant des fausses images des choses sensibles et des désirs pour se tourner vers le monde immuable des formes et des vérités intelligibles éternelles. La citation est extraite d'un discours qu'Augustin prête audacieusement et ironiquement à Platon lui-même. Ce passage est naturellement à rapprocher des célèbres développements des *Confessions* concernant la différence entre christianisme et philosophie, en particulier néo-platonicienne, cf. par ex. VII, 9 : « Mais cette parole "il est venu chez lui, que les siens ne lui ont pas fait accueil, et qu'à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir les fils de Dieu, puisqu'il croit en son Nom", je ne l'ai point lu dans ces ouvrages »; et VII, 21 : « J'ai compris que tout ce que j'avais lu de vrai dans les traités des néo-platoniciens s'exprimait ici mais s'appuyait de votre grâce afin que celui qui voit "ne se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu" (1, Cor., 4-7) non seulement ce qu'il voit, mais le moyen de le voir. »

<sup>21</sup> D'un point de vue hegelien, on peut y voir une ruse de la Raison. La doctrine de la grâce sépare l'homme de la Nature et anticipe son expression rationnelle : la liberté moderne.

<sup>22</sup> *Ennéades*, I, 1-10 ; II, 9-2.

dans un sens ontologique, même l'ange<sup>23</sup>. Certes, comme il le reconnaît, selon Plotin<sup>24</sup> l'âme, y compris celle de l'Univers, ne tient pas d'elle-même sa propre éminence et sa propre lumière : en ce sens, tout ce qu'elle est, elle l'a reçu. Mais la question réside dans la nature de ce don, c'est-à-dire dans la nature de la nature. Dieu donne-t-il une nature fixée et immuable, même si elle est destinée au développement régulier de son essence, ou une nature ouverte, non achevée, promise à un accomplissement radicalement imprévisible ? La dissolution chrétienne de la proportionnalité moyens/fin, de la loi de continuité qui anime la grande chaîne des êtres, engendrent ainsi la tension vers un avenir toujours incertain, car habitée de la possibilité de la rechute, l'inquiétude ontologique ultime, puisqu'un désir inadapté à nos forces est légitimé. La croyance en l'éternel ne produit donc plus l'immutabilité, comme dans la sagesse grecque ; la divinité de l'homme est presque aux antipodes de l'ataraxie<sup>25</sup> ; le retour sur soi ne réduit donc pas la dramatisation de l'existence, mais la transcende comme quête du surnaturel<sup>26</sup>.

La dédivinisation (relative) de l'homme implique toutefois, puisque sa divinisation reste la fin ultime, une sorte d'anthropocentrisme particulier, lié au caractère privilégié car incomplet de l'existence humaine. D'une part, la « situation » humaine a pour effet la dédivinisation de la nature, concrètement, la fin de la religion cosmique. La divinisation des astres, fondée sur la régularité de leur mouvement, ou sur leur absence de mouvement, ne peut plus s'opérer quand l'inquiétude est la trace de l'orientation à la valeur<sup>27</sup>. D'autre part, l'homme est la fin de la Création, sinon en lui-même, du moins par la mise en œuvre de son salut dans l'Incarnation<sup>28</sup>. Bref, l'univers n'est pas nature, mais Histoire.

<sup>23</sup> *Confessions* XII, 11 : « Vous avez dit, Seigneur, d'une voix forte, à l'oreille de mon âme, ne vous est pas coéternelle non plus, cette créature dont vous êtes la seule volupté, qui jouit de vous dans une union chaste et durable, sans trahir nulle part ni jamais sa nature muable (nous soulignons) ; (...) ».

<sup>24</sup> Cf. *Ennéades*, V, 3, 8.

<sup>25</sup> Cf. *Confessions* VII, 21. « (...) ces bases [de la philosophie] ne renferment pas cet air de pitié, ces larmes d'aveu, ce "sacrifice que vous aimez", ces *tribulations spirituelles*, ce cœur contrit et humilié (Psaume 50, 19), ni le salut de votre peuple, ni la cité promise (Apoc. 21, 2), ni le gage de l'esprit saint (2, Cor., 5), ni le calice de votre rédemption » (nous soulignons).

<sup>26</sup> Cf. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. fr., Paris, 1964, § 40 : « Ce n'est point un hasard si les phénomènes de l'angoisse et de la peur, qui ne sont d'ailleurs guère distingués, ont pénétré ontiquement et même, quoiqu'en de très étroites limites, ontologiquement dans le champ visuel de la théologie chrétienne. Ceci se produit toujours lorsque le problème anthropologique de l'être de l'homme à l'égard de Dieu devint prédominant et que des phénomènes tels que la foi, le péché, l'amour et la contrition orientèrent la problématique. Cf., chez saint Augustin, la doctrine du *timor castus et servilis*, dont il est fréquemment question dans ses écrits exégétiques et dans ses lettres ». Suivent de brefs développements sur Luther et Kierkegaard.

<sup>27</sup> Seconde ruse de la raison (? cf. note 21) : la connaissance de la nature doit être distinguée dans ses concepts et ses méthodes de celle de l'homme.

<sup>28</sup> Cf. déjà dans l'*Épître à Diognète* (§ 1, 9-10) : « Et donc, après avoir clairement montré notre inaptitude à entrer dans le royaume de Dieu par notre propre force, nous pourrions maintenant en être rendus capables par le pouvoir de Dieu (...) Dieu aime la race des hommes. C'est pour leur salut qu'il fit le monde, c'est à eux qu'il donna la domination sur toutes les choses qui existent dans le monde. Il les dota de la raison et de l'intelligence et seuls, ils

## II. — MORALE

Le chrétien doit être guidé non par la nature (les tendances), ou la raison, mais par la grâce et la foi. Cela signifie que le chrétien agit selon d'autres critères que ceux de la raison, c'est-à-dire selon l'alternative que nous aurons à examiner, ou bien que le chrétien agit contre toute raison, ou que le chrétien vit conformément à la raison, mais seulement d'un point de vue extérieur, en répondant à d'autres exigences intérieures. La difficulté (en définitive, nous semble-t-il, insoluble dans toute religion révélée) est que la réponse ne peut être fournie par la raison : le christianisme laisse, en théorie, la possibilité à chaque chrétien de traiter à sa manière la question de la pratique morale. Le problème historique du christianisme, c'est qu'au nom du lien avec Dieu, ou avec le Christ, l'individu, *tout individu* (et non pas seulement le sage qui dans la philosophie grecque était seul roi et prêtre) est par rapport aux autres *souverain*. Quand il ne contredit pas formellement les commandements de l'amour, le chrétien peut croire qu'il agit droitement. L'ouverture de la nature à la grâce de Dieu est ainsi susceptible d'aboutir à une individualisation pratique radicale (l'antinomisme) où tout ce qui est sincère et authentique se trouve sanctifié. Politiquement, c'est l'anarchie, la possibilité de refuser la soumission à toute convention, bref, de résister à tout ce qu'on ne reconnaît pas comme bien. L'idée d'un rapport de tout homme à la transcendance introduit donc un germe de liberté et de dissolution du lien social (parfaitement perçu par les adversaires païens de la nouvelle religion) qui subsistera tout au long de l'histoire dans les droits revendiqués par l'Église ou par les croyants individuellement.

En bref, la doctrine de la grâce opère présomptivement le renversement du devoir vers le droit : l'homme a le droit de choisir et de reconnaître ses devoirs <sup>29</sup>.

On peut ici donner, à titre d'illustration, deux exemples, parmi d'autres, du problème consubstantiel au christianisme, celui de l'évitement de l'individualisme radical des croyants. Dans la première *Épître aux Corinthiens*, Saint Paul évoque parmi ses destinataires ceux qui fréquentent, avec bonne conscience, des temples et y consomment la viande des sacrifices, donc participent aux fêtes païennes, ou bien celui qui, vivant dans l'impudicité (porneiva), cohabite avec la femme de son père <sup>30</sup>. Le second exemple concerne corrélativement la connaissance de Dieu. S'est en effet posé le problème des charismatiques (ou des « pneumatiques »), des hommes illuminés qui pensent bénéficier des révélations divines <sup>31</sup>. La *Didaskalè* cherche ainsi à distinguer, soit par leur discours, soit par leurs actes, les charismatiques authentiques, ceux qui parlent dans les trances de Dieu, parce qu'ils sont habités par l'Esprit-Saint, et les imposteurs <sup>32</sup>.

Les premiers prédicateurs théologiens, évêques, conciles, ont eu donc à fixer parallèlement au dogme un code moral (et sacramentel) alors que l'enseignement du Christ est vague ou spirituel et qu'est affirmée la supériorité de la grâce sur la loi ou le précepte. Le problème fondamental est donc celui du sens à donner à l'enseignement du

---

reçurent permission de lever les yeux vers lui. Il les forma à sa propre image ; il envoya son unique fils, il leur promit le royaume du ciel et à ceux qui l'ont aimé, il le donnera sûrement ».

<sup>29</sup> Cf. Saint Paul I, Cor., 6, 2 le : « Tout m'est permis, mais tout ne m'est pas utile ».

<sup>30</sup> *Id.*, 8, 10.

<sup>31</sup> Sur Paul lui-même, cf. II Cor. 12, 1.

<sup>32</sup> § 11. Par exemple, on indique que si un charismatique demande quelque chose à manger pendant ses trances, il ne devra pas réellement le consommer et que, dans le cas contraire, cela laisse craindre qu'il soit un charlatan.

Christ : ou on l'entend spirituellement et l'action chrétienne ressemble à celle de l'honnête homme, quitte à banaliser le message christique<sup>33</sup>, ou on l'entend littéralement, et ainsi on doit comprendre que l'Esprit Saint agissant directement dans les hommes, ceux-ci doivent modifier leur comportement, abandonner leurs biens, s'abstenir de toute violence (y compris envers les animaux, la question du végétarisme se posa aux premiers chrétiens), être à l'écoute des faibles d'esprit et des humbles, etc.<sup>34</sup>.

Ce qui mérite d'abord de retenir l'attention, c'est la similitude entre la manière dont la question de la morale concrète s'est posée au début du christianisme, et les choix qu'avaient eu à déterminer également les différentes écoles de sagesse grecques, cette similitude ne devant pas surprendre puisque, dans les deux cas, on s'efforce de devenir « dieux ». La structure générale du problème, quelles que soient les matières concernées sur lesquelles nous reviendrons, peut se laisser résumer ainsi : a) soit l'homme doit agir selon les critères d'honnêteté d'une vie normale (par exemple, il se marie) ; b) soit l'homme doit agir à l'encontre des modes de vie ordinaire, ou de façon provocatrice (par ex. il pratique l'amour libre<sup>35</sup>) ou sans contredire symétriquement leurs règles usuelles de comportement (par ex. il pratique une certaine abstinence). La solution générale retenue par le christianisme est évidemment analogue à celle des différentes écoles grecques, surtout si, en ce qui concerne ces dernières, on entend certains passages provocateurs comme n'étant pas à prendre au pied de la lettre (par exemple, l'inceste ou la communauté des femmes dans le premier stoïcisme). La supériorité des chrétiens, comme celle des sages doit s'entendre spirituellement. La conformité aux règles établies sera considérée comme bonne, bien qu'accomplie dans un esprit différent<sup>36</sup>.

On peut rappeler rapidement les conséquences de ce choix de transcription du message chrétien dans la vie sociale de l'homme, pour quatre domaines principaux.

1) La propriété privée.

La communauté des biens était, on le sait, pratiquée par la première communauté de Jérusalem, cependant l'obligation d'abandonner toute propriété n'a pas été généralisée. Clément d'Alexandrie et Lactance (cf. *Institutions Divines* III, 22, 16), considèrent, comme les stoïciens mais à l'encontre des sectes gnostiques, que la dépossession est mentale et qu'elle doit conduire à la charité et aux bienfaits (comme chez Aristote la propriété permettait d'exercer la vertu de libéralité), d'où découle la conception thomiste de la propriété, privée à usage commun. Toutefois, on pourra déduire de cette conception générale des restrictions particulières, la principale concernant le prêt à intérêt (surtout

<sup>33</sup> On pourrait même envisager, comme dans l'*Épître de Barnabas*, que les commandements divins dans l'Ancien Testament devaient déjà, et *a fortiori* maintenant, être interprétés métaphoriquement et spirituellement, dans le cas de la circoncision (§ 9) ou dans celui des différentes abstinences alimentaires (§ 10) : à propos de l'interdiction de manger du porc, « la signification de cette allusion au porc est celle-ci : ce que Dieu dit réellement est "vous n'avez pas à fréquenter la classe des hommes qui sont comme les cochons" » ; à propos de l'interdiction de la consommation de l'aigle ou du faucon, elle signifie "que vous n'avez pas à fréquenter la compagnie, ni à imiter ceux qui n'ont pas l'intention de gagner leur pain par leur travail et leur sueur" ».

<sup>34</sup> Cf. Celse *op. cit.*, VI, 16 « pas même une personne stupide n'aime les pauvres sans discrimination, la majorité d'entre eux est de très mauvaise composition ».

<sup>35</sup> Cf. Diogène ou Lucrèce ou *mutatis mutandis* certains gnostiques, T. Müntzer.

<sup>36</sup> Cf. 1 Cor. 7, 29-32.

effectué par un clerc ou accordé à un chrétien), déjà évoquée par Clément d'Alexandrie, Tertullien ou Cyprien.

#### 2) L'esclavage.

Comme chez les stoïciens ou les néo-platoniciens, la liberté est spirituelle. L'enseignement retenu consiste pour les maîtres à ménager les esclaves et pour ceux-ci à obéir<sup>37</sup>. Cette position ne vise pas seulement à respecter une certaine prudence politique, nécessaire à une religion cherchant à se développer dans le cadre d'une société majoritairement « esclavagiste », mais également, et plus fondamentalement, à conserver une valeur spirituelle au message christique. La libération chrétienne et le royaume de Dieu ne sont pas de ce monde et le salut de l'âme n'implique aucune condition sociale particulière.

#### 3) Le mariage.

L'enseignement de Paul<sup>38</sup>, repris par saint Augustin, met la virginité au-dessus du mariage. Pour Grégoire de Nysse, « la virginité nous ramène dans le cœur des puissances hypercosmiques »<sup>39</sup>. Les tendances gnostiques à l'ascétisme obligatoire (*a fortiori* à la luxure<sup>40</sup>), sont toutefois récusées. Comme pour la propriété privée, l'institution du mariage est maintenue, mais dans une intention différente, car le but du chrétien « est de ne pas expérimenter de désir du tout »<sup>41</sup> : le mariage n'existe qu'en faveur de la procréation et suppose une volonté contrôlée et chaste.

#### 4) La guerre.

Si le commandement de l'amour du prochain était déjà présent dans le *Lévitique* (XIX, 18), l'insistance sur l'amour des ennemis, et la formule du « Tendez l'autre joue » est spécifiquement christique<sup>42</sup>. Le refus du service militaire (non sans analogie avec le problème de la légitime défense évoqué *infra*) est prôné par un Tertullien, montaniste, et par Origène. Toutefois la condamnation de la guerre est indirecte et ne concerne que les chrétiens. Les païens peuvent et doivent combattre, le chrétien priera pour eux, ce qui soulève l'ironie de Celse<sup>43</sup>. Il s'agit là finalement d'une reprise de la thèse du chrétien, hors du monde mais âme du monde, qu'évoquait déjà l'*Épître à Diognète* (chap. 6). Cette position devient néanmoins intenable quand le christianisme, par son succès, doit assumer des responsabilités politiques. C'est ainsi que le synode d'Arles en 313, décide l'excommunication du soldat déserteur non seulement en temps de paix, mais également en temps de guerre.

<sup>37</sup> Clément de Rome, dans son *Épître aux Corinthiens* (1, 55), évoque la possibilité pour le chrétien de se vendre comme esclave afin de libérer d'autres hommes de leur servitude, mais davantage pour en tirer un enseignement spirituel qu'un précepte généralisable.

<sup>38</sup> I. Cor., 7, 3-15.

<sup>39</sup> *Traité de la virginité*, 3, 324c. Cf. Clément de Rome, *op. cit.* 2, 12 « le royaume de Dieu arrivera quand il n'y aura ni femme ni homme ». Certaines tendances philosophiques ou théologiques (cf. une lecture possible du *Banquet* de Platon) avaient amené à considérer la sexuation comme une conséquence du péché. Thomas d'Aquin récusera plus tard cette thèse en précisant que ce n'est pas le corps sexué qui est mauvais, mais la concupiscence qui bouleverse l'âme. Ainsi Adam et Eve pouvaient engendrer avant leur péché, mais sans concupiscence.

<sup>40</sup> Selon Clément d'Alexandrie, les disciples de Prodicos appliquaient aux femmes la formule de Matt. 6, 42 et Luc 6, 30 : « donne à quiconque te demande ».

<sup>41</sup> Origène, *Contra Celsum*, VIII, 55.

<sup>42</sup> Matt. 5, 43-48, Luc, 6, 27-28, 32-36.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, VIII, 68-75.

Mais les choix ci-dessus n'épuisent pas, on le sait, l'idéal chrétien même s'ils sont nécessaires pour l'extension du christianisme. Considérant la grâce comme déjà efficace et rédemptrice en ce monde, le christianisme a essayé, sur le plan rituel, dogmatique et institutionnel, de tisser des liens entre l'invisible et le visible, le divin et l'humain. La tentative historique du catholicisme consiste sur le plan pratique à organiser le monde social en fonction de la fin ultime en accélérant la réalisation de celle-ci et en la manifestant collectivement, Dieu étant censé agir à travers l'Église (par la Tradition, sur le plan dogmatique). Une vie plus parfaite que la vie commune peut être envisagée. L'idéal des philosophes, tant sur le plan moral que sur le plan politique, hors des moyens de la nature, paraît accessible par la grâce. De ce point de vue, le couronnement de l'édifice catholique, comme l'a bien vu Luther, c'est le monachisme, sorte de Platonopolis rêvée par Plotin, qui constitue la véritable réalisation d'une organisation pleinement éthique, d'une vie divine en ce monde. La tension entre la nécessité d'une morale convenant aux requisits de la société humaine et d'une réalisation pleine et entière de l'enseignement du Christ induit alors, au sein de l'Église, la dualité des laïcs et des clercs, et, selon un principe que la Réforme viendra détruire, des règles de conseil, pour le plus grand nombre, et de précepte pour ceux qui identifient la réalisation de leur foi à des formes de vie particulière : absence de propriété, d'usage de la force, de vie sexuelle. Il s'ensuit qu'une place est ainsi réservée en creux pour une politique naturelle.

### III. — POLITIQUE

Afin d'envisager cette question, il faut examiner, pour ainsi dire, la division du travail entre l'Église et l'État, le christianisme étant, selon nous, à l'origine de l'idée moderne d'État, c'est-à-dire d'une conception « libérale » du pouvoir politique où celui-ci se voit confier des tâches seulement externes et instrumentales par rapport à des finalités supérieures qui lui échappent.

La morale ancienne, et la politique qui lui est liée, est détruite par la conception de la fin ultime de l'homme comme étant surnaturelle, doublement surnaturelle, dans sa fin propre, la vision d'un dieu créateur et transcendant le monde, et corrélativement dans les moyens d'y parvenir, qui ne sont pas à la portée de l'homme (et pas seulement à cause du péché originel) mais qui exigent la médiation divine, celle que permet l'Incarnation du Christ et la distribution de la grâce qui s'ensuit. Si l'homme est orienté naturellement vers une fin qu'il ne peut atteindre naturellement, en regard, les fins qu'il peut atteindre naturellement ne peuvent, dans le meilleur des cas, que servir de conditions matérielles facilitant son cheminement vers la fin surnaturelle. En tant que la politique ne concerne que l'aménagement de la vie naturelle de l'homme, elle ne peut plus prétendre à réaliser la vie bonne et doit se limiter à assurer une coexistence sociale, une paix extérieure, moyen sinon absolument nécessaire du moins utile à la réalisation des fins spirituelles.

Cette position « libérale » sur le rôle de l'État se trouve bien illustrée par les célèbres passages de la fin du premier livre du *De libero arbitrio*. Saint Augustin y précise la différence entre droit et religion à partir de la question de la légitime défense. Il constate que la loi positive permet de tuer un brigand pour ne pas être tué soi-même, ou

un agresseur sexuel afin d'éviter le viol. Or, comme nous l'avons signalé, saint Augustin considère (et il ne sera pas sur ce point suivi par saint Thomas d'Aquin), que la perfection chrétienne implique ici de ne pas résister pour ne pas, selon le précepte paulinien, commettre un mal (le meurtre) pour obtenir un bien, à savoir la protection de la vie ou de l'honneur. Dans une optique d'immixtion des prescriptions religieuses dans le droit, on devrait en conclure que la règle juridique doit sanctionner pour dissuader la résistance, selon la formule, précisément employée dans cette discussion : « pour moi une loi qui n'est pas juste ne semble pas être une loi »<sup>44</sup>. Or, cette proposition, loin de justifier une conception selon laquelle la loi positive devrait strictement répondre aux impératifs de la loi naturelle ou éternelle, ainsi qu'on le dit parfois, introduit une compréhension de la loi humaine comme douée d'une portée et une perfection réduites, mais en même temps inévitables et, de ce point de vue, légitimes. Saint Augustin poursuit, en effet, son raisonnement en expliquant qu'il ne faut pas condamner une loi qui n'impose pas les obligations conformes à la morale chrétienne, mais qui s'adapte aux capacités et aux fins limitées des citoyens et de la société civile : « Je pense assurément que la loi est suffisamment protégée contre ce type d'accusation (c'est-à-dire qui lui dénie, selon la formule qui vient d'être citée, le caractère de loi), qui pour le peuple qu'elle régit permet (*dedit licentiam*) des maux moins graves pour que de plus grands ne soient pas commis »<sup>45</sup>. Il s'ensuit que le meurtre de l'agresseur injuste, brigand ou violeur, est un moindre mal que le crime qu'il veut commettre (même si, comme il est précisé plus loin, en accordant cette licence, la loi n'oblige pas les chrétiens à en faire usage). Il apparaît donc que la loi humaine, proportionnée aux moyens naturels de l'homme, peut légitimement accepter, ce qui est au contraire impossible pour la loi morale, que des maux soient commis pour qu'il en advienne des biens. Cette compréhension de la finitude de l'organisation politique et juridique nous semble annoncer le point de vue « libéral » d'une loi civile qui n'a, et ne peut avoir, pour but que maintenir un ordre extérieur entre les hommes, indépendamment des requisits éthiques. La distinction, que l'on dit moderne, voire progressivement apparue dans les temps modernes, entre droit et morale semble déjà exprimée par saint Augustin et, en deçà, être impliquée par la distinction de la nature et de la grâce. Ceci semble confirmé dans l'exemple apporté par saint Augustin pour appuyer la même démarche, où il apparaît clairement que la valeur de la loi est mondaine et indépendante des jugements éthiques, c'est-à-dire du jugement sur l'intention morale : « Une bonne loi peut être portée même par un homme qui n'est pas bon. Par exemple, si un tyran parvenu au pouvoir reçoit de l'argent d'un citoyen dont c'est l'intérêt, afin d'édicter la défense absolue du rapt, même en vue du mariage, cette loi ne sera pas mauvaise pour avoir été portée par un homme injuste et corrompu »<sup>46</sup>. En bref, il apparaît que, non pas selon le point de vue particulier de saint Augustin, mais selon la spécificité même de la doctrine chrétienne, le droit, la loi civile, etc. n'ont pas à se préoccuper de l'accomplissement ultime de l'homme, contrairement à la conception de la philosophie grecque classique selon laquelle la Cité était le lieu de

<sup>44</sup> I, 5, 11 : « *nam mihi lex esse non videtur, quae justa non fuerit* ».

<sup>45</sup> *Id.*, 12 ; cf. saint Thomas, *Somme Théologique*, Ia, IIae, q. 96 a2, ce n'est pas le rôle de la loi positive de réprimer tous les vices, « mais seulement ceux qui présentent un danger immédiat pour le maintien de l'ordre social ».

<sup>46</sup> *Ibid.* Cf. aussi *id.*, II, 10, 28.

l'acheminement vers la vertu et vers le divin, même si tous n'y participaient pas de la même manière (ce qui impliquait que les lois aient pour premier objet l'éducation).

Au niveau de la nature ou de la raison, au moins avant qu'elles ne soient guidées et éclairées par la foi, se trouvent donc pour ainsi dire réhabilitées les thèses sophistiques que Platon (cf. par exemple *République* 359 a) ou Aristote (cf. par exemple *Politique* 1280 b 9-12) s'étaient efforcés de réfuter et selon lesquelles la société politique tire son origine d'un contrat par lequel les individus s'engagent à se garantir mutuellement des droits, et à ériger un système des sanctions, de manière à constituer un ordre de défense mutuelle et à faciliter les relations d'intérêt ou les échanges purement économiques (cf. *Politique*, 1280 a 35-36). Avec le christianisme, cette convenance, conforme à une nature réduite dans ses prétentions, fournit précisément l'horizon d'une politique conçue dans les limites de la simple raison.

Corrélativement, et à la différence cette fois de l'utilitarisme des sophistes et des épicuriens, la considération des fins ultimes, trouve à s'exprimer non dans la politique elle-même, dans la théorie de l'État et du droit, mais dans l'ecclésiologie puisque l'orientation de l'homme vers ses fins surnaturelles, l'aide indispensable qu'il reçoit de Dieu pour progresser vers celles-ci, ne sont pas neutres du point de vue pratique et n'échappent pas, poussées qu'elles seraient dans le mystère de l'intériorité de chacun, à une mise en forme collective.

Par rapport à la politique classique, il y a donc rupture, celle qui sépare la Cité de l'État, mais aussi continuité, puisque, en raccourci bien sûr, les prêtres prennent la place des philosophes de la *République*. Il en découle une organisation de la vie humaine selon laquelle l'Église, envisagée non pas comme une œuvre humaine mais comme l'expression visible d'un ordre surnaturel (l'Église, corps mystique du Christ), se voit confié l'acheminement des âmes vers leur fin ultime, alors que l'organisation civile, non plus la Cité des anciens, qui prenait en charge la vertu, mais l'État, assure le maintien de la paix extérieure, par l'usage du glaive précisément interdit aux clercs. L'ordre ecclésial est donc, de cette manière, l'héritier de la politique classique, orientée vers la perfection de l'homme. C'est ce qui permet de retrouver dans l'organisation de l'Église les objectifs prioritaires de la cité la meilleure selon Platon et d'Aristote, en premier lieu l'éducation, ainsi que des reprises concrètes de pratiques déjà utilisées par les groupes philosophiques : la direction de conscience, la casuistique, la méditation. La question essentielle consiste toutefois à s'interroger sur la stabilité de cette division du travail entre l'Église et l'État.

Avec le christianisme, l'inversion, signalée plus haut, du devoir et du droit, implique qu'il s'agit moins de déterminer ce que la collectivité politique peut exiger de l'individu que ce que l'individu, chrétien, peut exiger de l'État. Cette affirmation, selon laquelle le christianisme permet à tout individu d'affirmer, ou de voir affirmer, ses droits à l'encontre d'un ordre purement humain et confère en même temps à ce dernier une signification purement extérieure et instrumentale, doit être spécifiée car, évidemment, les droits de l'homme ne sont pas directement apparus à la suite de l'expansion du christianisme, ce qui conduit à réfléchir sur les limites d'une fondation de la dignité humaine à partir d'une transcendance théologique (voire, si l'on considère qu'aucun type de fondation, rationnelle, des droits de l'homme n'est possible, à méditer sur l'absence de fondement des valeurs sur lesquelles nos sociétés sont construites). On doit donc considérer les restrictions internes et externes de cette fondation religieuse de la liberté

vis-à-vis de l'État ou de l'ordre social. Sur le premier point, nous avons déjà signalé qu'en dernière analyse, afin de défendre le caractère spirituel du message chrétien, les droits de l'homme revendiqués par le christianisme se limitent d'abord à la religion : pour prendre l'exemple central de l'esclavage, la suppression de l'institution importe beaucoup moins que la capacité reconnue aux esclaves de pouvoir pratiquer le nouveau culte, voire d'y exercer des responsabilités (le problème de leur émancipation pouvant alors se trouver posé sur une base différente). D'un point de vue externe, la portée libératrice du christianisme se trouve limitée aux chrétiens : selon la formule de Paul, on appelle frères seulement ceux qui sont chrétiens <sup>47</sup>.

Le principe chrétien de l'État libéral ne vaut en fait clairement que pour un christianisme minoritaire. La question de l'indépendance de l'ordre public et de l'ordre religieux va se poser différemment à partir du moment où le christianisme, devenant sociologiquement dominant, est la religion de l'État et de ses chefs. On a vu que la position de la liberté du chrétien à partir de la grâce divine (c'est-à-dire une vraie liberté par contraste avec la nature mais une soumission par rapport au Créateur), pose le problème de la communauté chrétienne (antérieure à celui de l'institutionnalisation proprement dite comme monarchie pontificale ou aristocratie conciliaire), puisque la divinisation de l'homme semble provenir d'une action directe de Dieu dans l'individu, ouvrant la possibilité d'un individualisme radical. La question consubstantielle au christianisme va donc être celle de l'hérésie, ou de la division de l'Église, et le dilemme celui du renoncement à toute communauté religieuse unitaire et universelle, tant de croyance que de pratique, ou du recours, lorsque cela devient historiquement possible, au pouvoir temporel pour limiter cette division. Comme on sait, c'est le problème qui se pose à saint Augustin avec l'hérésie donatiste et auquel il se trouve forcé de donner une réponse, on peut le dire, peu libérale <sup>48</sup>. Il ne s'agit pas ici de retracer les hésitations de saint Augustin quant à la répression de l'hérésie donatiste, confirmant, si elles sont réelles, les tendances libérales que nous indiquions précédemment, mais de remarquer que l'indépendance du pouvoir civil à l'égard des finalités religieuses ne signifie plus leur autonomie respective, mais l'incapacité de celui-ci à ne pas se conformer aux exigences de la propagation de la foi <sup>49</sup>. Saint Augustin, en définitive, considère clairement que la problématique de la liberté civile, et donc de la liberté religieuse des non-chrétiens, connaît deux étapes : celle de l'Église minoritaire où cette liberté des païens est reconnue par nécessité, et celle de l'Église majoritaire où celle-ci n'est plus acceptée. Il faut ainsi distinguer l'époque « où l'Église croissait au point où elle pourrait avoir la force de contraindre », et celle où « elle a été renforcée et où les hommes peuvent être forcés à participer à la fête » <sup>50</sup>.

Cette distinction capitale n'est pas le fait d'un augustinisme qui aurait peu de considération pour la subtile concaténation des fins et des sociétés naturelles et surnaturelles, car saint Thomas d'Aquin en fait le même usage : « Mais les rites des autres infidèles

<sup>47</sup> I Cor. 7, 15

<sup>48</sup> Cf. par exemple Jean Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV-V siècle)*, Paris, 1958, p. 598-617 ; Yves Congar, « La législation impériale sous le donatisme jusqu'en 400 », *Bibliothèque augustinienne*, 28, p. 731-733.

<sup>49</sup> Sur ces questions, cf. J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1957, p. 181 et s.

<sup>50</sup> *Lettre* 173, 10.

<sup>51</sup>, qui n'apportent aucune vérité ni utilité, ne doivent pas être également tolérés, si ce n'est occasionnellement pour éviter quelque mal, à savoir le scandale ou la révolte qui pourrait provenir du scandale, ou l'empêchement du salut de ceux qui, ainsi tolérés, sont convertis petit à petit à la foi. Pour cette raison en effet l'Église a toléré parfois même les rites des hérétiques et des païens, *quand il y avait une grande multitude d'infidèles* (nous soulignons) » <sup>52</sup>. Certes, on a argumenté en faveur de l'autonomie de l'ordre civil par rapport à l'ordre religieux, selon saint Thomas d'Aquin, à partir de la considération de la position du docteur angélique sur l'obéissance due par les chrétiens au pouvoir civil exercé par des infidèles : « Il faut considérer que le pouvoir et l'autorité ont été introduits par le droit humain ; mais la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin. Or le droit divin, qui provient de la grâce, ne supprime pas le droit humain, qui provient de la raison naturelle. Il s'ensuit que la distinction des fidèles et des infidèles, considérée en elle-même, ne supprime pas le pouvoir et l'autorité des infidèles sur les fidèles » <sup>53</sup>. Or cette position doit être relativisée, dans la mesure où elle s'applique explicitement au cas où le pouvoir civil de l'infidèle est déjà établi (*jam praeexistenti*) et en aucun cas à celui où un pouvoir infidèle serait établi « *de novo* », sans même considérer le moyen, même pacifique, de cet établissement : « ce type de pouvoir et d'autorité ne peut d'aucune manière être permis » <sup>54</sup>. Quant au pouvoir infidèle établi, qui apparemment peut se maintenir dans l'ordre de la raison naturelle, il est bien précisé qu'il s'agit là d'une question d'opportunité, analogue à celle, envisagée ci-dessus, de la tolérance des rites païens. En effet, « il est possible qu'il soit juste, par un jugement et une ordonnance de l'Église qui détient l'autorité de Dieu (*auctoritatem Dei habentis*) de supprimer un tel droit de commandement et de décision ; parce que les infidèles, par le mérite de leur infidélité, méritent de perdre leur pouvoir sur les fidèles (...) » <sup>55</sup>. Toutefois, ce pouvoir de l'Église s'exerce seulement selon les circonstances et c'est pour cette raison qu'elle n'a pas imposé l'émancipation des esclaves chrétiens de leurs maîtres juifs.

La liberté transcendante de l'homme, apportée par le christianisme, ne pouvait donc produire au niveau du droit les conséquences immédiates qu'il était possible, abstrai-

<sup>51</sup> Il était, dans le paragraphe précédent, question des juifs, qui pouvaient être tolérés malgré leurs péchés parce qu'un bien résultait de cette tolérance, à savoir le témoignage de la vraie foi, donné involontairement par les rites des juifs qui continuent à préfigurer la vérité de la foi chrétienne.

<sup>52</sup> *Somme théologique*, IIa, IIae, a. 11, concl. Il doit être cependant précisé qu'il ne s'agit pas véritablement de forcer à la foi, puisque croire appartient à la volonté (*id.*, 8, concl.) mais d'empêcher, par la contrainte, la persuasion à la foi en combattant les blasphèmes, les mauvaises opinions (*malis persuasionibus*) ou même les persécutions ouvertes (contre les chrétiens). Par exemple les chrétiens mènent les guerres contre les infidèles moins pour les forcer à croire que pour les empêcher d'empêcher la foi du Christ (*ibid.*). Sur la peine de mort à l'égard des hérétiques exécutés par le juge séculier, cf. *Id.* q. 11, a. 3, sur les relapses, a. 4.

<sup>53</sup> *Id.*, q. 10, concl.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Ce passage pourrait être interprété comme ne concernant que le pouvoir privé. Mais le raisonnement vaut de manière plus générale, car il est repris plus loin dans les mêmes termes, au sujet du pouvoir politique, q. 13, a. 2. La même franchise est exprimée au sujet de la tolérance par l'Église du pouvoir de Julien l'Apostat, au moins dans les matières qui n'étaient pas contre la foi, puisqu'« à cette époque, l'Église dans sa jeunesse n'avait pas encore le pouvoir de contraindre les princes terrestres », *Id.*, q. 12, a. 2, ad. 1.

tement, d'en tirer. Pour des raisons spirituelles <sup>56</sup> et sociologiques (dues à l'affaiblissement de l'empire romain), la liberté chrétienne s'est trouvée informée par une institution collective, divine, d'un point de vue interne, et humaine, d'un point de vue externe à la foi. Il s'ensuit que les droits de l'homme existent au sein de cette réalisation de la chrétienté, mais sous une forme communautarisée, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'Église. Celle-ci s'est donc trouvée disposer collectivement de ces *privilèges* qui, ultérieurement reconnus aux individus comme tels, constitueront les droits de l'homme : le droit de propriété indépendant de l'État, le droit de consentir à l'impôt, de renoncer à l'exercice de la guerre, les libertés de conscience, d'expression, etc. Ce qui va constituer le fondement moderne du droit, c'est si l'on veut une laïcisation, qui est en réalité une reconnaissance des privilèges du religieux accordés non plus à l'ensemble des chrétiens, mais à chaque individu.

\*   \*  
\*

La question de l'émergence de la politique moderne se confond, comme les travaux de Quentin Skinner, en particulier, l'ont montré, avec le mouvement de critique de l'institution ecclésiale et de la monarchie pontificale, préparant aussi bien la Réforme que le républicanisme machiavélien. Nous avons signalé ailleurs <sup>57</sup> le principe de ces deux critiques. Ce qu'il importe seulement d'observer, c'est que toutes deux opèrent la sortie définitive de l'hellénisme que le catholicisme médiéval, tant sur le plan théologique que pratique, avait tenté de transmuier. La divinisation de l'homme, qu'elle soit l'œuvre de la philosophie ou de la religion, apparaît maintenant soit comme une illusion, et la politique se réduit à la « *virtù* », en son fond militaire, avec Machiavel, ou au contraire, avec Luther, comme un espoir (l'homme « *justus in spe* »), qu'aucune institution humaine ne peut combler, mais que toutes doivent respecter. La grâce est devenue liberté.

<sup>56</sup> Le rappel des thèses de saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin sur la tolérance, ou plutôt l'intolérance, ne doit pas à un esprit moderne en faire oublier l'intentionnalité spécifique. Il convient de rappeler encore une fois qu'il s'agit là, au moins en principe, d'assurer grâce à l'Église l'évitement de l'individualisme et le maintien de l'homme dans ce que l'on pourrait appeler, de façon certes un peu provocatrice, une structure intersubjective. La question fondamentale est de savoir, en admettant que l'orgueil est la source de tout péché, conception certes moralisatrice de la finitude humaine, si celui-ci est mieux combattu par l'inclusion de l'individu dans une communauté, ou bien si c'est cette communauté elle-même, tout au moins liée à des modes d'organisation hiérarchique, qui constitue une manifestation de l'orgueil, à savoir de la croyance en la possibilité de l'homme d'être le relais actif de l'économie du salut. La question est en fait théologique : la grâce sauve-t-elle l'homme et le sublime-t-elle dès ici-bas ou bien la rédemption du Christ ne porte-t-elle que sur la non-imputation des péchés, l'homme restant malgré la grâce, selon l'expression de Luther, « *peccator in re* ».

<sup>57</sup> Cf. « Droit et économie : quatre paradigmes », in *Arch. philo. droit*, tome 37, 1992, pp. 62 et s.