

In libertate labor. *Une approche chrétienne de la politique*

« *In libertate labor, in servitute dolor.* Il faut opter ; ceux qui ne pourront soutenir le travail [de la liberté], n'ont qu'à chercher leur repos dans la servitude ». En faisant sienne cette sentence du roi philosophe Stanislas Leszczyński (*La voix libre du citoyen*, 1749), Rousseau admettait en même temps que, dans les sociétés modernes complexes et industrieuses, travailler pour la liberté ne saurait être une occupation permanente, tout en sachant que la servitude doit rester le coût de la paresse politique. Afin d'alléger ce travail pour lequel ils ne trouvent plus le temps, il serait sage que les citoyens puissent concevoir une forme de gouvernement capable de rendre immédiatement évidents, et donc susceptibles d'être éliminés, les abus et les intrigues de ceux qui exercent le pouvoir¹.

¹ Cité par R. Tuck, *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 3.

1 *Liberté chrétienne et liberté politique*

Il est invraisemblable de penser que les Gênois au profit desquels raisonnait Rousseau, se prenaient pour des Athéniens appelés à gouverner directement et sans repos leur cité-État. Mais ils connaissaient sans doute cette recommandation de Paul : « Quelqu'un a payé le prix de votre rachat ; ne devenez pas esclaves des hommes » (1 Co 7,23). La liberté civile ne saurait être pour eux qu'un prolongement de la liberté chrétienne. La servitude volontaire – qu'elle soit conséquence de la peur, de l'indifférence, de l'indolence, d'une pensée oisive ou de l'ignorance – devrait donc être considérée comme un péché et non seulement comme un choix politique imprudent ou négligent. Puisqu'ils ont été rachetés, les chrétiens ne s'appartiennent plus. Ils sont donc pleinement responsables pour les choix qu'ils font de leur propre gré ou qu'ils trouvent opportun ou convenable d'ajourner ou de suspendre indéfiniment.

Être pleinement responsable pour tout ce qu'on choisit de faire ou de ne pas faire pour la liberté, soit en tant que chrétien, soit comme citoyen, appelle un effort constant et à durée indéterminée. En matière de liberté, tant chrétienne que politique, il vaut mieux être son propre employé. Et quand on confie à autrui la tâche de travailler au lieu et place de soi, dans l'Église ou dans l'État, il convient de veiller à ce qu'ils ne gaspillent pas, déforment ou suppriment ce qu'on a laissé à leurs soins. Et on doit toujours commencer avec soi-même. L'examen permanent de conscience comme méthode de gouvernement de soi n'est pas seulement le lot du chrétien, mais aussi celui du politique. William Gladstone, plusieurs fois premier ministre britannique, écrivait à son fils en 1857, dans un langage proprement pénitentiel, que *the duties of self-government* imposent trois exercices quotidiens enchevêtrés : *self-examination, self-observation et self-denial*². Et Marco Minghetti, par deux fois chef du gouvernement italien, de confesser en 1885 : « quand j'occupais des fonctions dans l'État, mon souci le plus vif a été toujours celui de me surveiller moi-même comme si j'étais un ennemi public »³.

Est-ce que le reniement de soi – condition que le Christ a posée à ses disciples (Mt 16,24) – peut être une pratique compatible avec l'engagement politique ? Les sciences sociales sont plutôt sceptiques quant à la compatibilité entre engagement chrétien et engagement politique. Celui qui cherche à sauver son âme ou sauver son prochain devrait éviter la voie de la politique, observait Max Weber dans les mots qui clôturaient sa conférence de 1919 consacrée à la politique comme vocation et métier⁴. Puisque politique et violence sont inséparables, le politique est amené, bon gré mal gré, à composer avec les puissances diaboliques qui gisent aux tréfonds de toute forme de pouvoir sur les hommes. Le chrétien entré en politique serait pris en tenailles entre le démon ou le génie de la politique et le Dieu chrétien de l'amour, précisait Weber. Pourtant, ajoutait le sociologue, le monde n'aurait pas pu réaliser le possible si des hommes à vocation politique n'avaient pas eu l'audace d'affronter l'impossible.

Comment sortir d'un telle impasse ? Comment rendre compte de cette simultanée ressemblance et dissemblance entre la vocation chrétienne pour la liberté et la vocation politique de gouverner la liberté ? Les solutions mises à l'épreuve dans la densité de l'histoire ne se sont pas prouvées valides. La séparation entre la communauté des chrétiens et le monde politique, les deux n'ayant rien en partage, a été abandonnée de bonne heure. L'hypothèse de la symphonie des deux sphères, l'Église et l'État interprétant sur des instruments différents la même partition historique, a été tout au plus une construction théorique. La vision selon laquelle les chrétiens se doivent de témoigner publiquement de leur foi afin de contribuer au mûrissement moral de la société n'a été qu'une illusion. La perspective théocratique, qui encourage les chrétiens à prendre le contrôle des institutions politiques et culturelles pour

² Love's
*Redeeming
Work. The
Anglican Quest
for Holiness*,
compiled by
Geoffrey Rowell,
Kenneth Stevenson
and
Rowan Williams,
Oxford University
Press, Oxford,
2001, p. 433.

³ M. MINGHETTI,
*Il cittadino e lo
Stato e altri
scritti*, a cura di
Raffaella Gherardi,
Brescia,
Morcelliana,
2011, p. 41.

⁴ M. WEBER,
*Wissenschaft
als Beruf
1917/1919.
Politik als
Beruf 1919*,
Studienausgabe,
hrsg. von
Wolfgang
J. Mommsen
und Wolfgang
Schluchter,
Tübingen,
J.C.B. Mohr,
1994, p. 85-88.

instaurer dans la société la domination des principes de la foi, n'a fonctionné qu'à court terme. Qu'est-ce qu'il en reste ? Une fable peut-être, une parabole, une charade qui n'a pas été encore résolue.

2 L'enseignement de la parabole du gérant malhonnête

Cette narration difficile – que les exégètes ont soit carrément évitée, soit insuffisamment éclaircie⁵ – est connue dans la tradition herméneutique comme la parabole du gérant malhonnête (Lc 16,1-8). De façon surprenante, le personnage central du récit, bien qu'il travaille contre la loi et les intérêts de son employeur, finit par être loué par celui-ci et semble être donné comme exemple de sagesse par le Christ lui-même. L'histoire commence avec une délation : un homme riche est informé que son gérant est en train de dilapider ses biens. Le potentat décide de le congédier non sans lui demander de rendre compte de sa gestion. Les perspectives de l'administrateur sont sombres : il n'est pas en état de gagner sa vie en bêchant et il a honte de mendier. Il décide donc de réduire en cachette les dettes des débiteurs de son maître, en pariant que ceux-ci vont l'accueillir chez eux en tant que bienfaiteur. Au moment-même où le texte qualifie le gérant d'injuste (ἄδικός), il se voit apprécié par son employeur pour son savoir-faire (φρόνησις).

Cette fois-ci, le Christ ne commente pas la parabole, mais semble (selon les rédacteurs du texte canonique) ajouter (ou coller) une complication (Lc 16,8-12). Ceux qui « appartiennent à ce monde », explique-t-il en fondant le jugement ultérieur de Weber sur l'incapacité politique des chrétiens, sont plus habiles dans la gestion des rapports sociaux que ceux qui « appartiennent à la lumière ». Néanmoins, ces derniers sont immédiatement invités à se faire des amis à l'aide du « Mammon de l'injustice » (μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας) pour que, après la disparition de celui-ci, ces amis ainsi gagnés puissent les accueillir dans « les demeures éternelles ». La morale de la fable prend la forme d'une question provocatrice : si quelqu'un n'est pas digne de confiance dans les matières régies par l'argent (le Mammon de l'injustice) et qui lui sont étrangères, qui lui confiera ce qui est véritable ou réel (τὸ ἀληθινόν) et qui est à lui (gardé pour lui) ?

Et pourtant, le gérant a bien réussi à se faire des amis, mais au prix de tromper la confiance de son employeur et gaspiller l'argent d'un autre. Il a tout simplement transgressé la loi (δίκη). Qu'en dire ? L'explication se trouve peut-être dans le verset 16, où Jésus se présente lui-même comme ἄδικός : valable jusqu'à Jean-Baptiste, la loi octroyée lors de l'Exode (νόμος) a été

⁵ P. MONAT, « L'exégèse de la Parabole de "l'intendant infidèle" du II^e au XII^e siècle », *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992), p. 89–123.

abrogée par l'Évangile d'un Royaume où l'on entre de force (τὴν βιάζεται). En procédant par l'interdiction, la loi obligeait ceux qui l'observaient à une attitude passive ; quand ce qui est interdit est avéré et codifié, ce qu'on a le droit de faire devient contingent et imputable. Le possible est toujours calculé en fonction de ce que la loi déclare impossible. Le Christ renverse la logique, en effaçant la frontière normative qui sépare le possible de l'impossible et en invitant ses disciples à s'aventurer au-delà du possible prescrit par la norme. Leszczynski et Rousseau l'ont bien compris : la grammaire politique de la liberté est à prendre verbalement et non pas substantivement, elle n'indique pas un état béatifique, mais appelle à une action énergique.

On voit maintenant en quoi réside plus exactement le savoir-faire du gérant. Vraisemblablement, dans la liberté qu'il a prise par rapport à la loi appliquée tautologiquement au nom de la loi. Sa conscience a dû se délier de la loi afin que son destin ne soit plus lié à la volonté d'un autre, le riche pour lequel il avait travaillé à l'assujettissement par l'argent d'un certain nombre de débiteurs. Par son action, il a non seulement allégé les dettes de ceux-ci, mais il a aussi montré que la mesure de la loi devrait être la charité. Dans ce sens, il met en œuvre le « manifeste de Nazareth » (Lc 4,18-19) en annonçant la libération à tous ceux pris en otage par le Mammon de l'injustice. En effet, selon Paul, l'Évangile est à même d'effacer tous les devoirs et obligations sociales à l'exception de l'amour : « N'ayez aucune dette envers qui que ce soit, sinon celle de vous aimer les uns les autres » (Rm 13,8).

Il y a sans doute comme une onde de violence dans tout geste de libération de l'emprise de la loi. Mais il s'agirait d'une violence chamboulée et dirigée comme telle contre les forces diaboliques qui tissent les rapports de pouvoir entre les hommes. Cette violence de la décision personnelle pour la liberté est explicitement associée à l'innocence dans Mt 10,16, où Jésus demande à ses disciples d'être sages ou rusés (φρόνιμοι) comme les serpents et candides comme les colombes. Il est bien question de la φρόνησις attribuée par Luc au gérant, terme qu'on retrouve aussi dans Lc 1,17 (l'intelligence des justes, φρονήσει δικαίων), tandis que σοφία nomme partout aussi bien la sagesse de Dieu, que le savoir théorique apprécié et recherché par les hommes (e.g. 1 Co 1,20-25, 2 Co 1,12).

Ces termes se trouvent dans un rapport qu'Aristote avait déjà examiné. Φρόνησις – ou *prudentia* dans les traductions latines classiques et médiévales – serait l'intelligence pratique, dépourvue de règles prédéterminées. Ce serait une disposition à juger ce qui est bien ou juste pour une personne ou dans une circonstance donnée ; pour celui qui possède cette vertu, la justice ne correspond pas à une définition de type conceptuel, mais doit être établie au cours de l'action même d'accomplir ce qui semble juste

dans chaque cas particulier⁶. Le gérant de la parabole a donc bien mérité d'être donné en exemple parce qu'il ne s'est pas fié à une norme abstraite pour trouver une sortie de la crise où il avait sombré malgré lui, mais a su dépasser la crise en osant décider lui-même ce qui était équitable en l'occurrence. Il a vu juste à travers une situation injuste. En dernière analyse, il s'est avéré capable d'administrer sagement et selon l'équité ce qui ne lui appartenait pas.

⁶ J'ai lu *l'Éthique à Nicomaque* 1142a à l'aide d'Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 115–116.

3 Pour une politique qui libère les hommes

Il semble que la parabole décrive de manière prophétique la condition de l'homme politique moderne. Elle est prophétique parce que, à Rome et en Palestine au I^{er} siècle, où le pouvoir était distribué sur la verticale de l'axe monarchique, on ne faisait pas de politique ; celle-ci serait une entreprise humaine qui n'admet qu'une disposition horizontale des rapports de pouvoir⁷. En peu de mots, la politique ne serait qu'une pratique structurée et réfléchie de gestion de la liberté égale. Qui est sujet d'un prince ne fait pas vraiment de la politique. Il peut être rebelle, intrigant, insolent ou influent, mais pas un vrai politicien. Dans les régimes autocratiques, selon Thomas More, la politique « est un jeu du roi qui se joue notamment sur l'échafaud »⁸. La possibilité d'embrasser la politique comme vocation ou métier est donc réservée aux citoyens. Plus précisément, aux citoyens libres et égaux, du moins en droit sinon de fait. Autrement dit, la politique mérite son nom lorsqu'une société n'est plus dirigée d'en haut par une loi (δίκη) invariable, mais gouvernée par la *sagesse/savoir-faire* (φρόνησις), c'est à dire par le réajustement permanent de l'équilibre, toujours à calculer et à refaire, entre la liberté et l'équité. Somme toute, l'intelligence anhistorique du gérant dont l'histoire est racontée par Lc 16 annonce la possibilité d'un passage de l'administration scrupuleuse des choses à un gouvernement libérateur des hommes.

⁷ G. SARTORI, « What Is Politics », *Political Theory* I, no. 1, 1973, p. 5–26.

⁸ L. B. SMITH, *Treason in Tudor England. Politics and Paranoia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986, p. 164.

Le gérant s'est évadé de l'impasse par une méthode inhabituelle pour son temps et sa culture qu'on est en droit de qualifier rétrospectivement comme étant purement politique. Du même coup, il a indiqué comment le chrétien engagé en politique pourrait échapper à la contradiction (onto-)logique dans laquelle il a été enfermé par Weber. De quelle manière ? Les deux pôles identifiés par le sociologue – le pouvoir chargé d'énergies démoniaques et le Royaume de Dieu – n'ont pas une topographie mesurable, mais relèvent de la catégorie de la temporalité. L'histoire de la sortie de l'âge de la domination exercée par les idoles du pouvoir (le Mammon de l'injustice parmi eux) se déploie sans cesse depuis la Résurrection, en croisant, en avançant et en cassant l'histoire de l'État et du Marché. L'histoire du salut (*Heilsgeschichte*), en tant que mouvement de libération de l'emprise de toute forme de violence,

⁹ O. CULLMANN, *Salvation in History*, New York and Evanston, Harper & Row, 1967.

¹⁰ W. WINK, *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 119–120.

explique Oscar Cullmann⁹, est toujours coextensive à l'actualité et doit être vécue comme une chronologie ininterrompue du présent. Or, cette histoire se dirige vers l'impossible, au sens où elle perce la durée comme une négation du possible¹⁰, c'est à dire de ce que le pouvoir (de l'État, des normes sociales, de l'argent) instruit les hommes à faire et à ne pas faire.

Au rebours de toutes les mythologies du pouvoir temporel ou spirituel, le Christ a accepté d'être condamné comme ἄδικος (injuste) précisément pour enclencher l'histoire de la liberté. Chaque chrétien aurait donc le devoir politique de travailler pour que cette liberté soit vécue comme réalité fondamentale de la vie commune des hommes et pour dénoncer l'extranéité des rapports de pouvoir à la condition humaine. Au chrétien, qui choisit la politique comme métier ou qui a la vocation de la politique, est imposée une obligation supplémentaire, celle de rappeler à ses concitoyens que toute loi est définitivement clouée à la croix et que les autorités et les pouvoirs de ce monde ont été mis à nu et livrés publiquement en spectacle (Col 2,14-15). En fin de compte, un chrétien ne peut pas vraiment « faire » de la politique, dont la dureté infuse doit lui rester étrangère. Ce qu'il doit faire *en* politique, c'est dévoiler la nature violente de toute forme de pouvoir des hommes sur les hommes, et convaincre ceux-ci de se mettre au travail en vue de la liberté.

Daniel BARBU

Ministère des affaires étrangères (Roumanie)

Professeur de théologie sociale à l'Université de Bucarest