

CHANGER LES CHOSES ?

Une confrontation de la sociologie de la production de la société et du donné biblique

Par Frédéric de Coninck
sociologue, Aix-en-Provence

S'il existe un concept qui a été adulé durant ces vingt dernières années, c'est bien celui de changement. Changez ! Changez tout ! En vogue dans le monde politique, ce slogan n'a pas laissé indemnes nos sphères ecclésiales... A l'écoute de l'Ecclésiaste notamment, F. de Coninck nous emmène considérer l'aveuglement que peut renfermer cette fascination pour le changement; au fil de sa méditation surgit une démythification sans complaisance de l'action politique. Loin de reprendre à son compte l'affirmation pessimiste : "Plus ça change et plus c'est la même chose !", l'auteur déploie, bien au contraire, un cadre de pertinence pour une politique qui s'édifie sur une réalisation en Christ et qui vit en appel d'un accomplissement. Alors l'amour devient le moteur puissant d'un changement situé. F. de Coninck est sociologue, il travaille pour le compte du C.N.R.S. à Marseille.

Pour cadrer d'entrée le sens et le but de cet article, disons que nos travaux, dans leur versant théologique, visent à repérer les questions cruciales autour desquelles peuvent s'articuler une confrontation entre la révélation biblique et le savoir sociologique actuel. Par où passe, si l'on préfère, ce que la parole de Dieu a à dire à la sociologie d'aujourd'hui.

Nous avons ailleurs disserté sur ce thème en considérant la sociologie comme science de *la société telle qu'elle est*. Il s'agissait alors de savoir ce qu'était une sociologie biblique de la connaissance¹, puis en quoi le royaume de Dieu se posait comme critique d'une structuration sociale humaine quelle qu'elle soit².

Nous voudrions explorer à présent une direction un peu différente, et parler de la sociologie comme science de *la société telle qu'elle se fait*. Une manière de traiter ce thème serait de poser la question des origines, mais nous réservons ceci pour un travail ultérieur.

Nous prendrons plutôt comme point de départ de notre réflexion présente la célèbre 11e thèse sur Feuerbach de Marx : "Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières; mais ce qui importe, c'est de le transformer"³.

La question qui va nous occuper n'est donc pas celle de la confection de la société du début jusqu'à aujourd'hui, mais celle de savoir par quelles voies la société se transforme aujourd'hui.

Notre question de départ sera plus précise encore (même si nous verrons par la suite que, posée aussi restrictivement, elle fait eau de toutes parts face à la révélation biblique), c'est donc la question de l'homme en tant que producteur de l'histoire, telle qu'elle a été posée par le marxisme des années soixante et telle que la décrit ironiquement André Gorz : "Ce qui prend la place de l'Esprit (hégélien), c'est l'activité de produire le monde. D'abord dissimulée à elle-même, elle prend progressivement conscience d'elle-même à mesure que les forces de production se développent, jusqu'à l'auto-affirmation prométhéenne du travailleur collectif comme auteur, dans la coopération de tous avec tous, du monde et de lui-même"⁴. Cette question, qui constitue le coeur de tout projet politique, peut se résumer ainsi : *la volonté de changer les choses*.

Nous disons bien tout projet politique et pas uniquement un projet d'inspiration marxiste, comme nos citations pourraient le faire croire. En effet, si l'on exclut la pensée conservatrice (nous parlerons plus loin de ce cas), toute idée politique repose sur un certain nombre de choses devant être changées.

¹ Frédéric de Coninck, "Connaissance et amour", *La Revue réformée*, n° 147, 1986.

² Frédéric de Coninck, "Le royaume de Dieu, comme critique des royaumes des hommes, *Foi et vie*, n° 6, 1986.

³ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1976.

⁴ André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.

Pour poursuivre encore ces préliminaires, disons que nous employons le terme "politique" dans son acception large; il concerne donc n'importe quel groupe humain depuis la famille, l'association ou les groupements qui se rassemblent autour d'un équipement public, jusqu'à l'Etat. On peut avoir un projet politique pour sa famille et vouloir y changer les choses.

Un mot encore sur notre méthodologie. On choisit parfois, dans ce genre de travail, de partir d'un concept dogmatique et de voir ce qu'il produit en termes sociologiques. Nous avons pratiqué cette approche dans nos deux précédents travaux. Ici il nous a paru plus fécond de partir de ce qui est (à notre avis) le coeur de la pensée politique et de la sociologie de la production de la société, pour voir comment le texte biblique intervient dans ce champ de questionnement, reformule les questions posées, et finalement propose une solution complètement alternative.

Notre réflexion va suivre deux voies différentes. D'une part une voie phénoménologique, où à l'aide de l'Ecclésiaste nous allons préciser comment, au niveau du vécu concret, se posent les problèmes politiques. L'Ecclésiaste, auteur royal (cf. 1,12), nous paraît en effet être le texte biblique qui élucide le mieux les différents aspects problématiques de la pratique politique.

Mais en rester au strict niveau existentiel nous laissera insatisfaits et chercher à comprendre la cohérence du message biblique nous entraînera vers la question dogmatique de l'eschatologie. Ainsi de ce dialogue entre approche dogmatique et approche phénoménologique pourra sortir une vision claire des axes autour desquels s'articule ce que le texte biblique a à dire à la sociologie moderne de la production de la société.

1. L'impuissance à changer les choses

Si nous entamons donc notre recherche en ouvrant le livre de l'Ecclésiaste, nous y lisons précisément l'impuissance à changer les choses. Pour cette raison — et bien à tort (nous espérons en convaincre nos lecteurs au fil de ces lignes) — l'Ecclésiaste a souvent été perçu comme un livre très conservateur. Or le fameux "Rien de nouveau sous le soleil" n'est pas un constat normatif, mais plutôt un bilan tiré de l'ensemble de l'oeuvre humaine, à laquelle l'auteur a assisté. Au reste cette citation n'intervient qu'une seule fois dans l'ensemble du livre, et la digression sur la nouveauté ne concerne que les dix premiers versets du livre.

Beaucoup plus centrale pour comprendre cette impuissance au changement, nous paraît être la notion de vanité qui revient, elle, à la manière d'une ponctuation, tout au long du texte comme une sorte de conclusion à chaque projet.

De nombreux auteurs⁵ ont écrit sur le mot "hévèl", que l'on traduit par vanité. Nous ne prétendons pas, sur ce point, faire oeuvre originale, mais rappeler en quelques mots les acquis des travaux exégétiques qui serviront pour la suite de notre développement.

Citons Jacques Chopineau : "Le terme hébreu (hévèl) signifie : buée, vapeur... Mais, plus que l'étymologie, c'est l'emploi habituel de ce mot dans la Bible, qui en détermine la valeur précise. Il s'agit habituellement d'une métaphore de l'éphémère, de l'inconsistant, de ce qui n'a pas de durée". (C'est nous qui soulignons)⁶.

Par rapport à notre question du changement des choses, cette récurrence du thème de la vanité dans l'Ecclésiaste nous paraît précisément décrire l'impuissance à "chosifier" le changement, à en faire quelque chose de durable, de consistant, de quasi immortel.

Il y a comme un butoir à l'action humaine qui est son inscription problématique dans la durée.

Ceci se lit très directement dans le thème le plus fréquemment abordé dans ce livre, celui de l'impuissance à maîtriser et même à connaître l'avenir (2,15; 6,12; 7,14; 7,15-17; 8,7-8; 9,2; 10,14). L'avenir survient toujours par surprise, prenant le sage aussi bien que le fou à contre-pied. Toutes les constructions, toutes les élaborations, tout le travail, toute la peine que l'on peut prendre pour "assurer le coup", se révèlent dérisoires.

Cette impuissance face à l'avenir est détaillée d'ailleurs dans un cas précis : la transmission d'une génération à une autre. "Il n'y a pas de souvenir d'autrefois, et même pour ceux des temps futurs : il n'y aura d'eux aucun souvenir auprès de ceux qui les suivront" (1,11). Ou encore : "Il n'y a pas de souvenir durable du sage, ni de l'insensé, et dans les jours suivants, tous deux sont oubliés" (2,15; cf. aussi 6,3-4).

Sur le mode du souvenir qui ne fonctionne pas, c'est l'idée d'une cumulativité des expériences qui est combattue. Il n'y a pas, au fil des générations, de constitution d'un stock d'erreurs à éviter (le "plus jamais ça"), de leçons collectives qui soient administrées. En termes

⁵ Citons un exemple : Jacques Chopineau, "Une image de l'homme, sur Ecclésiaste 1,2", *Etudes théologiques et religieuses*, 1978, n° 3. Mais pratiquement tous les commentaires de l'Ecclésiaste comportent un excursus sur ce thème.

⁶ Jacques Chopineau, *op.cit.*, p. 367.

modernes, cet espoir d'une progression de l'esprit est porté par Hegel, et Habermas le formule explicitement sous les auspices de la cumulativité⁷. La communication interne à la société progresserait de contradiction en contradiction, produisant peu à peu un outillage communicationnel assurant le progrès de l'humanité.

Mais notre texte déclare que la transmission éthique n'obéit pas aux mêmes règles que la transmission technique. Il n'y a pas de savoir éthique qui s'affinerait de génération en génération. L'oubli conduit chaque génération à reproduire les choix et les erreurs de la génération précédente.

Mais si le chemin d'une cumulativité idéaliste (progression de l'esprit) est barré, peut-on parler d'une cumulativité matérialiste (progression de la maîtrise du monde) ? Pas non plus.

"Je déteste le travail pour lequel j'ai pris de la peine sous le soleil et que je laisse à mon successeur : qui sait s'il sera sage ou fou ? Pourtant il sera maître de tout mon travail pour lequel j'ai pris de la peine et me suis comporté avec sagesse sous le soleil" (2,18-19).

Le problème est en fait le même; chaque génération reçoit l'héritage de la précédente, et en fait ce qu'elle veut : l'oublie, l'utilise à ses propres fins. Il n'y a pas de transmission patrimoniale collective qui assurerait une continuité dans l'action.

Mais cette impuissance tournée vers l'avenir est aussi une impuissance au présent. L'impuissance du présent se console en général d'une maîtrise à venir, et c'est cette consolation que refuse notre homme. Demain sera à l'image d'aujourd'hui.

Or aujourd'hui la maîtrise du monde nous échappe. Une première voie pour dominer le monde serait la voie du savoir, de la sagesse, de la technologie, du travail de mise en forme de la matière. Mais cette voie a aussi ses butoirs : "J'ai amassé et accumulé la sagesse plus que quiconque avant moi à Jérusalem, et, en moi-même, j'ai pénétré toute sorte de sagesse et de savoir (...), j'ai compris que tout cela aussi est recherche du vent (1,17). Ou encore : "La course ne revient pas aux véloces, ni le combat aux plus forts, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants" (9,11).

A travers tout un balayage de synonymes (sagesse, savoir, intelligence, science), c'est le champ du savoir qui est visé. La sagesse a de la valeur, certes (2,13; 9,18), mais elle n'ouvre aucunement sur une maîtrise du monde. Elle engendre plutôt la rage de comprendre la sottise du monde (2,18), en ne pouvant rien faire pour l'éviter.

⁷ Jürgen Habermas, *Après Marx*, (trad. franç.) Paris, Fayard, 1985.

Pire même, la sagesse demeure bien souvent hors de portée (6,12; 7,23), alors qu'on voudrait la posséder. Elle ne met même pas pour son compte propre à l'abri des surprises : "A tous arrivent le temps et l'accident" (9,11).

Une autre voie est celle du pouvoir politique. Mas la tentative politique centrale qui est de corriger les "affreux" malgré eux, se heurte au fait que "ce qui est courbé ne peut être redressé" (1,15).

L'aménagement spatial, la construction d'édifices, la pétrification, la solidification sont précarisés. La puissance royale, la possession de nombreux esclaves sous ses ordres, la puissance financière, la puissance symbolique, la grandeur : tout cela est vanité (2,4-11). Le projet politique bute sur sa limite temporelle. Il n'y a pas de point fort qui marque définitivement l'histoire, il n'y a point de choses qui demeurent.

Et dès aujourd'hui, l'aménagement politique de l'espace porte son ambiguïté dans le fait qu'il produit parfois l'inverse du but visé (10,8-11).

2. Le narcissisme et la mégalomanie infantile

Que penser d'un tel constat multiforme d'impuissance ?

La première idée qui vient à l'esprit n'est pas sociologique, mais psychologique, ou plus précisément psychanalytique. Denis Vasse⁸ et Jean-Marie Pohier⁹, tous deux catholiques et lacaniens, ont disserté sur la mégalomanie infantile, la toute puissance narcissique, comme expression du péché.

N'y a-t-il pas dans cette volonté de plier le monde à ses vues ("redresser ce qui est courbé" 1,15) et d'avoir prise sur les générations futures, sur le mode du souvenir et de l'héritage matériel, quelque chose de profondément narcissique ? La maîtrise de l'avenir, n'est-elle pas ultimement le refus de l'altérité ? Refus que quelque chose d'autre que le présent puisse arriver. Refus que l'autre puisse faire irruption dans notre vie.

Et cette tentative de s'assurer le gain de la course par l'agilité, la victoire par la force, la nourriture par la sagesse et la faveur par la science, n'est-elle pas une volonté d'éliminer les risques de la confrontation avec l'autre, en le "ratatinant" par avance ?

Le projet technologique tel qu'il est ici décrit, vise à construire un monde, décalque de l'esprit du monarque, aménagé, policé, simple projection spatiale de lui-même.

La peine que l'on se donne doit porter ses fruits, c'est-à-dire des monuments qui nous pétrifierons nous-mêmes pour les siècles des siècles. Car le narcissisme monarchique maîtrise à peu près l'espace, mais pas le temps.

Ce narcissisme est presque directement évoqué en parlant de diverses tentatives pour se rassasier à partir d'une attitude égocentrée. Plaisir de l'oeil, plaisir de l'oreille, plaisir des mots (1,8), plaisirs extrêmes du bien et du mal, tâter de la sagesse, tâter de la folie, plaisir de la boisson (2,3), plaisir de l'argent (5,9), plaisir de la bouche (6,7). Tous sont semblables à un tonneau sans fond et n'apportent pas le repos et l'apaisement.

Au total dans cette volonté de changer les choses, n'y a-t-il pas la volonté de transformer l'autre en notre chose ? D'éliminer toute vie autour de nous pour nous mouvoir dans un univers d'objets, manipulables, taillables et corvéables à merci ?

⁸ Denis Vasse, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969.

⁹ Jean-Marie Pohier, *Au nom du Père*, Paris, Cerf, 1972.

C'est au fond la résistance que le monde offre à une telle toute-puissance narcissique qui nous est ici décrite. Le monde résiste, et de ce point de vue, il le doit.

Ainsi l'échec politique (et ce qui est dit d'un roi peut se dire de la classe politique, d'un groupe quel qu'il soit cherchant à dominer, d'une classe dirigeante dans son ensemble) est-il d'abord la rencontre avec l'autre. Les multiples digressions sur l'autre (le Juif, le Maghrébin, l'immigré en général) comme bouc émissaire sont là pour nous le prouver. L'action politique ne supporte pas la différence. Au XIX^e siècle la bourgeoisie décrivait très explicitement la classe ouvrière comme dangereuse, et les idées sur la criminalité des Maghrébins sont du même ordre. Le cadre dans lequel se pose l'action politique est donc au premier chef celui de la blessure du narcissisme.

Et cette vérité n'est pas purement psychologique et individuelle. Nous avons déjà débordé vers le narcissisme collectif d'une classe ou d'un groupe social. Elias Canetti¹⁰, parmi d'autres, a étudié les liens systématiques entre l'exercice du pouvoir et la paranoïa.

Une sociologisation complète de ces idées peut se lire à travers les études sur le totalitarisme, forme extrême du pouvoir politique qui prétend justement régenter l'ensemble de la vie des sujets. Hannah Arendt¹¹ en fait une monstruosité tout à fait à part, pourtant, dans les caractéristiques qu'elle repère, on retrouvera bien des traits ici évoqués et bien des caractères courants de l'action politique en temps normal, simplement atténués. Le totalitarisme est, de ce point de vue, l'horizon de tentation permanente du pouvoir politique, le révélateur de ce qui affleure sans cesse dans la pratique politique.

On relèvera en particulier dans l'ouvrage de Arendt le projet d'éradication de la diversité humaine, le souci permanent de cohérence et de prévisibilité, la volonté d'appliquer une idée a priori sur l'histoire au mépris de toute réalité, le recours perpétuel à la nouveauté pour singer une marche en avant; toutes tendances que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer¹².

¹⁰ Elias Canetti, *Masse et puissance*, (trad. franç.) Paris, Gallimard, 1966.

¹¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, (trad. franç.) Paris, Seuil, 1972.

¹² Comme nous sentons le risque de nous faire mal comprendre, précisons notre projet. Il ne s'agit pas, ici, de prendre une position anti-politique, mais d'une part de tracer les limites de l'action politique, et d'autre part d'esquisser une éthique de la pratique politique.

Cette première idée est au fond celle d'une limite posée par Dieu au pouvoir de l'homme, à sa toute puissance narcissique, à sa mégalomanie qui voudrait régenter le monde et les autres.

Cette limite posée au pouvoir de l'homme en liaison avec son péché est clairement exprimée d'abord dans la Genèse. Au chapitre 3,22 Yahvé limite la longueur de la vie de l'homme afin de limiter les conséquences de la chute. On retrouve ainsi un thème qui parcourt l'Ecclésiaste : la principale limite à laquelle se heurte le monarque (et le politique en général) est le temps. Le temps de sa vie est indépassable, l'héritage matériel ou symbolique n'assure pas une reproduction à l'identique.

Au niveau collectif Durkheim¹³ et surtout Marx¹⁴ ont bien souligné que le coeur des processus sociaux était la tentative de reproduction. Durkheim parle exactement d'engendrement, en tentant une analogie entre espèce et société. Il souligne d'ailleurs la différence de fond entre les deux termes de l'analogie, qui est précisément qu'une société ne se reproduit jamais à l'identique. Marx pour sa part a essentiellement en vue la reproduction des processus de domination. Weber¹⁵, sans employer le mot de reproduction, va dans ce sens également en s'interrogeant sur la pérennité des modes de domination, l'exemple central, dans ce cadre, étant celui de la routinisation du charisme.

Un groupe social tentera d'asseoir non seulement sa domination propre, mais également celle de ses héritiers, renouant avec le projet royal de s'incarner dans la matière, l'aménagement, les structures symboliques, pour les siècles des siècles.

C'est cette perpétuation que Dieu rend problématique. Bourdieu et Passeron¹⁶ ont détaillé les processus de reproduction à travers l'appareil scolaire. Et apparemment cela fonctionne assez bien ! Il y a pourtant toujours une limite temporelle posée par Dieu à ces processus.

A Babel, la force, non plus cette fois-ci celle d'une fraction de la société mais de la société dans son ensemble, se voit limitée par

¹³ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1983.

¹⁴ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, (trad. franç.) Paris, Editions Sociales, 1982.

¹⁵ Max Weber, *Economie et Société*, (trad. franç.) Paris, Plon, 1971.

¹⁶ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers*, Paris, Editions de Minuit, 1964, et, *La Reproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1971.

Dieu : "Maintenant, aucun projet ne sera irréalisable pour eux" (Gn 11,6) dit Dieu. "Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres (v 7).

Ce sont là en quelque sorte des limites posées une fois pour toutes. L'irréversible est commis avec la chute, la division des langues ne sera plus démentie. Même les actes rédemptionnels de la résurrection (versus la chute) et de la Pentecôte (versus Babel) ne ramènent pas purement et simplement à l'état antérieur. Pour l'heure "les chérubins gardent toujours l'entrée du jardin d'Eden" (Gn 3,24).

Mais par delà ces limites statiques, Dieu intervient également par son action judicatrice, au coup par coup. Les jugements de Dieu en faveur des justes sont une limite posée au pouvoir des méchants (cf. par ex. Ps 94,14-17; Ps 64,1-11; Es 26,7-10; Es 51,4-9)¹⁷, et Dieu intervient pour protéger Caïn en se faisant le porteur d'une vengeance éventuelle (Gn 4,14-15).

3. Le poids social du péché

Mais une deuxième idée doit être creusée pour rendre compte de cet échec, de cette impuissance politique, récurrents. C'est celle de la résistance du péché.

L'Ecclésiaste le dit lui-même. Le projet d'une institution juridique chargée d'établir le bien, se heurte au fait "qu'à la place du droit, là se trouve le crime, à la place du juge, se trouve le criminel" (3,16). Un système judiciaire n'est pas la panacée contre le mal, puisqu'il se trouve lui-même perverti par le crime.

Sur les rapports entre sagesse et pouvoir, il est très clair : "La sagesse vaut mieux que la force, mais la sagesse du pauvre est méconnue, et ses paroles, personne ne les écoute" (9,16). Le pouvoir l'emporte toujours sur la sagesse, rendant celle-ci inopérante.

Et pour finir : "Mieux vaut la sagesse que les armes, mais un seul péché annule beaucoup de bien" (9,18). Dans le domaine des valeurs, la sagesse a l'avantage, mais dans le domaine des faits¹⁸, les ravages du péché sont considérables.

¹⁷ Cependant ce jugement de Dieu n'est pas arbitraire. Il est conforme au droit de l'alliance. La justice de Dieu n'est pas incohérente, même si, nous le verrons plus loin, sa temporalisation nous échappe.

¹⁸ Il ne faut pas, nous l'avons dit ailleurs, suivre pleinement cette opposition kantienne du fait et de la valeur. On peut quand même les distinguer.

Dans le temps de la patience de Dieu, Satan est encore prince de ce monde (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Jésus prévient ses disciples que les guerres ne peuvent qu'arriver (Mt 24,6 et parall.), qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il y a, c'est clair, tant chez Paul que chez Jean, chez qui ces thèmes sont les plus développés, une vision pessimiste du monde ou du siècle.

Ce poids du péché est ce qui nous paraît toujours sous-estimé dans un projet utopique. Au fond, un tel projet suppose toujours un lieu (un "topos") d'où le mal est absent. Quelque part, dans un lieu éventuellement très réduit, il est possible d'instituer un bien total.

La visée utopique n'est pas sans lien avec le projet juridique que nous venons d'évoquer. L'utopiste entend régler les rapports humains par un ensemble de règles idéales, destinées à passer dans la réalité, soit par la contrainte, soit sous forme d'un idéal prophétique. Et ces règles, qu'elles doivent être imposées ou qu'on les présente sous l'angle critique, représentent en elles-mêmes le *tout* de la solution aux problèmes sociaux.

Or la plupart des projets politiques comportent un élément utopique. Un marxiste verra dans la propriété collective des moyens de production la règle d'or, l'élément de base, à partir duquel tous les problèmes sociaux peuvent être résolus. Le libéralisme fera du libre-échange et de la compétition instituée, la source de tout bien.

Toutes ces doctrines politiques sont en fait formalistes, et dissocient la norme de la pratique

en semblant ignorer que les lois peuvent être tournées et générer des effets pervers. C'est finalement une vision très légaliste des choses¹⁹.

A ce propos il est clair que la critique que le Nouveau Testament oppose au Talmud, va dans le sens d'une critique de l'utopie. L'idéal pharisien d'une purification progressive du peuple par un quadrillage de plus en plus serré de la vie quotidienne (avec d'ailleurs une visée messianique), est bien ce qui est battu en brèche par le Christ.

En fait le Nouveau Testament propose un modèle relationnel : l'amour, qui ne s'épuise dans aucun énoncé ou ensemble fini de lois. Dieu dépasse de beaucoup tout catalogue de vices et de vertus, et l'appel à l'amour est un appel à l'action, non à l'observance.

¹⁹ Même le libéral qui trouve qu'il y a trop de lois, pense au fond que le problème gît dans la loi.

4. Vers un conservatisme de fait ?

La pratique politique se heurte à un double obstacle. D'une part, l'incorporation de l'autre, limitant la projection par quiconque d'un ordre a priori sur le monde. D'autre part, la puissance du péché capable de tourner les meilleures lois, même les lois instituées par Dieu comme le dit l'apôtre Paul : "La loi est sainte, et son commandement, saint, juste, et bon (...). Mais le péché, lui, (...) se sert d'une chose bonne pour me procurer la mort, et il exerça toute sa puissance de péché par le moyen du commandement" (Rm 7,12-13).

Cette impuissance, voire même cette critique sans concession du politique, doit-elle nous conduire à un renoncement ? Retourne-t-on au vieux quêtisme qui n'est qu'un conservatisme de fait ?

Je ne parle même pas du retrait du monde, que Paul exclut également d'un revers de main (1 Co 5,10). Un tel retrait n'est qu'un projet utopique un peu modifié, où l'on sélectionne un peu plus le public. Pas plus dans l'Eglise que dans le monde, on ne peut créer un espace clos où le péché n'entre pas.

Il est intéressant de voir, pour reprendre le cheminement avec l'Ecclésiaste, que la multiplication des constats d'impuissance ne le conduit ni au découragement, ni à la démobilité.

"Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le, tant que tu en as la force" (9,10). La blessure du narcissisme ne le conduit pas au repli (toujours narcissique) sur lui-même, mais à se confronter avec le monde réel des autres. L'action doit suivre nos rêveries, ce qui est encore le meilleur antidote de l'utopie.

Plutôt que l'enthousiasme des débuts de projet, il célèbre le courage de celui qui sait porter son projet jusqu'au bout, sans se "hâter de s'irriter" : "Mieux vaut l'aboutissement d'une chose que son début, mieux vaut longueur de souffle que hauteur de souffle" (7,8).

Mais cette action doit exister sans prendre pour hypothèse de départ son succès. C'est une tentative, un "pain jeté à la surface des eaux". Vouloir réussir d'avance, c'est précisément se condamner à l'inaction : "Qui observe le vent ne sème pas, qui regarde les nuages ne moissonne pas. De même que tu ne connais pas le chemin que suit le vent, ou celui de l'embryon dans le sein de la femme, de même tu ne connais pas l'oeuvre de Dieu qui sait tout. Le matin sème ton grain et le soir ne laisse pas ta main inactive, car de deux choses, tu ne sais pas celle qui réussira, ou si elles sont bonnes l'une et l'autre" (11,5-6; cf. aussi 7,18).

L'intégration de l'autre (et de Dieu, nous y viendrons plus loin) est précisément l'acceptation de l'incertitude, de la précarité, de la non-maîtrise du temps. Peut-être que notre projet "prendra", et peut-être que

non. Peut-être qu'il est mauvais, peut-être que le péché le pervertira. Peut-être qu'il est bon, peut-être que l'appel à la repentance sera entendu.

Mais c'est la marque de la maturité que de proposer avec constance, sans se décourager devant les obstacles, une orientation politique tout en sachant d'une part être modeste, et d'autre part que le bien ne triomphe pas pour l'instant, totalement et en tout lieu.

Le conservatisme nous paraît d'ailleurs tout à fait exclu dans un cadre chrétien. Que ferait-on alors des appels répétés au non-conformisme (Rm 12,2; Ep 4,17; 1 P 1,14) ? La pratique chrétienne ne se fonde-t-elle pas sur la visée d'un ailleurs par rapport au monde présent (He 11) ? En ce sens la pratique chrétienne ne peut être que critique, y compris en politique, et jamais approbative, conservatrice.

5. Eschatologie et politique

La question posée est en fait celle des rapports entre le monde présent et le monde à venir, ou disons le royaume de Dieu. L'utopiste pense qu'il peut identifier moyennant un petit effort ces deux réalités. Ceux qui prêchent un retrait du monde, pensent que les rapports sont inexistantes, que l'on a deux réalités qui ne peuvent d'aucune manière coexister.

Le monarque mégalomane ne veut pas écouter la voix de Dieu, puisqu'il exclut tout autre que lui-même. Et la persistance du péché nous rappelle qu'on ne peut identifier monde présent et royaume de Dieu.

Nous ne voulons pas penser, pour notre part, ces deux entités comme statiques. Ce qui est au coeur du sujet que nous abordons, est bien la question de leurs *rapports*, au jour le jour, de la dynamique de leur confrontation. L'eschatologie est au centre, en effet, des divergences existant en théologie politique.

Pour reprendre la terminologie cullmanienne, on dira que d'un côté on se borne à une eschatologie du "pas encore" qui interdit tout investissement dans ce monde actuel, totalement perverti, pour reporter l'essentiel de l'action à l'intérieur de l'Eglise. De l'autre côté, on n'envisage qu'une eschatologie du "déjà", gommant les difficultés du présent (voire les réalités du présent), pour n'envisager qu'une perspective révolutionnaire devant réaliser le royaume de Dieu ici et maintenant.

Il nous semble que la perspective cullmanienne est correcte, elle qui vise une coexistence du "déjà" et du "pas encore" mais nullement

une confusion des deux niveaux. Nous voulons à présent en tirer les conséquences sociologiques qui nous paraissent éloignées des lectures qui sont habituellement faites, de part et d'autre, de ce "déjà" et de ce "pas encore". La coexistence suppose justement des frictions entre les deux mondes, tandis que le "déjà" et le "pas encore", pensés isolément, suppriment de fait l'un des deux.

6. L'eschatologie du déjà

Le point essentiel concernant le thème "changer les choses", est que la pratique chrétienne ne se base pas sur des choses devant être changées, mais sur des choses déjà changées.

"Si quelqu'un est en Christ, c'est une nouvelle création : les choses anciennes sont passées, voici, toutes choses sont devenues nouvelles, et tout vient de Dieu" (2 Co 5,17-18).

Le poids du changement ne repose pas sur nos épaules, tout vient de Dieu. En revanche ce changement opéré en nous, nous pousse à une pratique originale : il faut que "nous marchions en nouveauté de vie" (Rm 6,4). Nous, c'est-à-dire nous-mêmes, mais aussi l'Eglise en tant que collectif, en tant que communauté.

La question centrale n'est donc pas : comment changer les choses ? Mais, comment dois-je me comporter en fonction du changement déjà opéré ?

D'ores et déjà nous sommes appelés à vivre des valeurs du royaume. Tout le sens du Sermon sur la montagne est celui-là : le comportement présent s'éclaire à la lumière d'une évaluation future, que l'on soit grand ou petit dans le royaume de Dieu. Heureux sont ceux qui vivent, déjà maintenant, dans la ligne du royaume; tel est le sens des Béatitudes. La conformité, la dépendance par rapport aux canons en vigueur dans le monde, son critiquées en raison de l'irruption du futur dans le présent. Ceux qui n'ont pas encore leur récompense, sont ceux qui déjà cherchent le royaume de Dieu et sa justice.

L'irruption de cette nouvelle création conduit à la coexistence de deux structures de base : le monde et le royaume de Dieu.

L'eschatologie a donc une fonction critique qui rend impossible un conservatisme quelconque, nous l'avons abondamment développé par ailleurs²⁰.

²⁰ Frédéric de Coninck, "Le royaume de Dieu, comme critique des royaumes des hommes", *art. cit.*

Le chrétien est enraciné, structuré d'une manière différente, ses investissements sont ailleurs que ceux du "monde". Ceci est illustré par la fameuse formule de Paul : "Que ceux qui usent de ce monde, soient comme s'ils n'en usaient pas vraiment" (1 Co 7,31). Pourquoi d'ailleurs ? "Car elle passe la figure de ce monde" (Ibidem). Les valeurs, les schémas, les habitudes du monde qui nous entoure, sont radicalement remises en question par l'irruption de la "réalité nouvelle". Foncer tête baissée dans le jeu du monde ne peut être alors qu'une erreur douloureuse.

Cette hétérogénéité des deux structures de base est bien exprimée par Paul : "La croix de notre Seigneur Jésus Christ a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde" (Ga 6,14; cf. aussi Jc 4,4); et il poursuit : "La circoncision n'est rien, ni l'incirconcision : il s'agit d'être une créature nouvelle" (Ga 6,15). Peu importent les critères, les classements du monde (incirconcis / circonsis), ces oppositions qui absorbent toute l'énergie des hommes et que Pierre Bourdieu²¹ a posées au coeur de toute construction sociale. L'essentiel est d'être une créature nouvelle.

Nous parlons de "structures de base". C'est ce qui rend le mieux compte à notre avis du terme grec de *cosmos*, traduit par monde. Le champ sémantique de ce mot fait référence à un ordre, à une trame.

On trouve même l'expression *ta stoichéia tou kosmou* : les éléments du monde. Faisant référence à une structure génératrice de pratiques²². Ces "éléments" ne se contentent pas d'être statiquement, ils produisent des convoitises, des désirs, des actes. Que ce soient des systèmes de valeur, des habitudes de comportement, des normes morales, des rapports de domination.

Deux textes sont particulièrement éclairants à ce sujet : "Du moment que vous êtes morts avec le Christ, aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des ordonnances, comme si vous viviez encore dans le monde ? (Col 2,20, voir aussi jusqu'au v 23, voir aussi Ph 2,12-15).

Cette "mort" marque la fin du pouvoir que ces structures de base exercent sur tout un chacun. Max Weber a détaillé abondamment les différents moyens de coercition que possèdent ces structures de base

²¹ Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

²² Nous faisons de nouveau allusion aux travaux de Pierre Bourdieu; cf. entre autres : *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

pour fonctionner : poids de la tradition, désapprobation publique, dévalorisation, force s'il le faut²³.

La nouveauté de vie conduit donc à rejeter certains interdits ("Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas !"), comme "choses vouées à périr par leur usage même".

L'autre texte est encore plus clair, parlant d'esclavage par rapport aux éléments du monde (Ga 4,1-11) : "Nous aussi, durant notre enfance (spirituelle), nous étions asservis aux éléments du monde..., (à présent) tu n'es plus esclave ... Jadis, vous étiez asservis à des dieux, qui en fait n'en sont pas, mais maintenant ... comment retourner encore à ces éléments, *sans force, ni valeur*, auxquels, à nouveau, comme jadis, vous voulez vous asservir ?" (c'est nous qui soulignons).

Il y a deux dynamiques à l'oeuvre, celle du monde et de ses "éléments", et celle du royaume de Dieu.

Va-t-on nous accuser de dualisme ? Il sera répondu complètement à cette objection *in fine* ²⁴. Le point de divergence avec le dualisme que nous soulignons pour l'instant, est que ces deux entités (qui premièrement ne sont pas des dieux) existent dans le même lieu.

C'est toute la subtilité de la prière sacerdotale, d'insister d'une part sur l'hétérogénéité entre le monde et les disciples (Jn 17,6.14.16.25), et d'autre part sur la présence des disciples dans ce même monde, sur leur mission qui n'a que ce monde pour cadre (v 11.15.18). Ne pas être de ce monde (*ek tou kosmou*) : ne pas sortir, ne pas être modelé par ce monde; mais être dans ce monde.

7. La question du contenu

La question à laquelle il faut alors répondre est celle du contenu de ce royaume déjà inauguré.

Sur quoi se base, en fait, ce non-conformisme vers lequel nous pointons, cette marche en nouveauté de vie ? Comment cela se traduit-il sociologiquement parlant ? N'y a-t-il pas là quelque chose d'avant tout négatif, un refus plus qu'une dynamique propre ?

L'apôtre Paul apporte une réponse claire, homologue de celle du Sermon sur la Montagne auquel nous avons déjà fait allusion. L'exhortation du début du chapitre 12 de l'épître aux Romains, "Ne vous conformez pas au siècle présent", débouche dans deux directions.

²³ Max Weber, *op. cit.*

²⁴ Voir nos développements sur l'Apocalypse.

D'abord, dans l'Eglise, reconnaissez les divers dons que Dieu vous donne ! Vivez vos différences comme données par Dieu, pour la construction commune de l'Eglise, et non pas sur le mode hiérarchique comme des motifs de domination ("Ne vous accordez pas une valeur excessive" v 3; et encore : "Que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus importants que lui-même" v 10).

Amour fraternel dans l'Eglise et amour de l'ennemi hors de l'Eglise. "Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif, donne-lui à boire" (v 20). C'est bien là que s'enracine le non-conformisme chrétien, c'est bien ce qui doit nous distinguer des païens (Mt 5,46-47).

Or la pratique politique ne suppose-t-elle pas perpétuellement de choisir son camp ? L'essentiel n'est-il pas d'obtenir le pouvoir par tous les moyens ? Et même au niveau quotidien, du cadre au contremaître, du contremaître à l'ouvrier (et vice-versa), ne sont-ce pas les rapports de pouvoir qui prévalent ? Les services administratifs, les nations, les entreprises, ne cherchent-ils pas avant tout à "ratatiner" leurs adversaires ? On voit le côté atypique de l'amour dans un tel cadre.

D'autre part, on comprend mieux la double limite de l'action politique. L'amour nous permet d'intégrer véritablement notre prochain, limitant par là même notre mégalomanie. Et le poids du péché ne doit pas nous conduire à faire violence au méchant : "C'est moi qui ferai justice, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur" (Rm 12,19).

8. La question de l'efficacité

L'autre question habituellement posée est celle de l'efficacité d'une telle démarche. Ceci mérite plusieurs réponses.

La première serait de questionner l'efficacité des autres démarches. Car si l'Ecclésiaste s'étend si abondamment sur l'impuissance de ses différentes tentatives, cela veut bien dire qu'elles sont inefficaces.

L'efficacité est en fait souvent un argument pour disqualifier une autre démarche. La puissance de légitimation (Weber) de cet argument est certaine. Elle sert par contrefort peu d'évaluation *a posteriori* d'une démarche politique quelconque.

La réponse la plus importante me paraît cependant être : l'efficacité n'est pas le critère à l'aune duquel la pratique chrétienne se mesure. Le texte d'Hébreux 11 est très clair : il était important par-dessus tout pour ces hommes d'avoir en vue la cité céleste, de porter au sein d'un monde qui n'"était pas digne d'eux" (v 38) la marque d'une différence, d'une recherche (mais pas n'importe quelle différence, n'importe quelle recherche). C'était bien cela l'essentiel pour eux : la

fidélité à l'appel qu'ils avaient reçu, la marche, la poursuite de ces nouvelles valeurs, la construction à partir d'autres structures de base. Et le succès, l'efficacité temporelle ? Rien n'est clair : ce n'est ni le succès à tout coup, ni l'échec à tout coup (v 32-37), l'essentiel est qu'ils furent des témoins (12,1).

C'est vivre d'ores et déjà conformément au royaume de Dieu et témoigner par là même de Dieu, qui constitue le coeur de la pratique chrétienne, la question de l'efficacité (cf. le serviteur inutile, Luc 17,7-10) étant secondaire. "Cherchez *d'abord* le royaume de Dieu, et sa justice" (Mt 6,33), telle est bien la pointe du Sermon sur la montagne.

Cependant on ne peut boucler complètement de cette manière cette question. Elle me semble être partiellement légitime. La question qui est fondée, est celle de la cohérence historique d'ensemble d'un tel projet. Y a-t-il une somme de folies qui ne mènent nulle part ? Ou l'ensemble de ces actes s'inscrit-il dans un processus qui a sa logique propre et qui mène quelque part ?

On a déjà eu l'occasion de citer le fameux : "C'est moi qui ferai justice, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur" (Rm 12,19). La parabole du serviteur inutile n'a de sens que parce qu'il est au service de quelqu'un qui sait ce qu'il fait. La pratique chrétienne n'a de sens que dans la mesure où elle est effectivement relayée par Dieu. Et elle n'a de sens qu'en fonction de l'idée d'un Dieu agissant décisivement dans l'histoire.

Mais comment Dieu agit-il dans l'histoire ? C'est ici qu'il faut faire jouer l'eschatologie du "pas encore".

9. L'eschatologie du "pas encore"

L'élément essentiel de l'eschatologie du "pas encore" est qu'il y a un élément exogène au projet des hommes, élément qui intervient dans leur histoire²⁵. Tout ne se joue pas dans l'échec ou le succès de notre pratique. Contre l'idée marxiste — voir notre allusion en introduction — de l'homme producteur de son histoire, la Bible soutient qu'un élément exogène à la production humaine y joue un rôle décisif.

Notre monde n'est *pas encore* coextensif à Dieu; en aucun lieu (topos, utopie) on ne peut se réclamer de la présence totale de Dieu, et inférer directement du succès ou de l'échec sur terre de nos actions au vu de leur valeur devant Dieu.

²⁵ Nous devons cette formulation de l'exogénéité à Marc Opitz.

Même l'idée hégélienne d'un jugement *in fine* par l'avenir, par le sens de l'histoire, est fautive dans la mesure où l'histoire même, dans son ensemble, sera jugée par Dieu. L'impuissance hégélienne à penser un élément exogène à l'histoire, doit d'ailleurs quelque chose au narcissisme ci-dessus évoqué, l'Esprit "se contemplant lui-même" à la fin des temps²⁶.

Et l'irruption de Dieu dans notre monde échappe pour partie à notre entendement, en raison même de l'homogénéité non encore réalisée entre Dieu et le monde. C'est ce que note d'ailleurs l'Ecclésiaste. Le temps de Dieu nous échappe. Dieu intervient toujours par surprise. Pourquoi aujourd'hui plutôt qu'hier ? Cette question revient fréquemment.

D'abord au chapitre 3 l'homme ne peut pas saisir l'oeuvre que Dieu fait du commencement à la fin (v 11; voir aussi 10,14), il ne peut saisir que des temps, des temps pour quelque chose. Mais la cohérence du processus d'ensemble lui échappe. Sa non-connaissance de l'avenir est tout entière inscrite ici.

L'oeuvre de Dieu d'ailleurs est complète (3,14), contrastant avec l'incomplétude de l'action de l'homme, et Dieu ramène ce qui est passé (3,15), tandis que les hommes le laissent tomber dans l'oubli.

En cohérence avec l'ensemble de l'Ancien Testament, l'Ecclésiaste décrit l'action de Dieu comme un jugement. Mais un jugement qui se produit en son temps : "Le juste et le criminel, Dieu les jugera, car il y a un temps pour toute chose et pour toute action ici" (3,17).

Le temps de Dieu limite le temps des hommes. Le temps du mal a sa fin avec le temps du jugement de Dieu (8,9), de même que le temps de tout homme est mesuré par Dieu (5,17; 8,15).

L'action de Dieu est donc imprévisible : il donne le jour du malheur, puis le jour du bonheur afin que l'homme ne sache pas ce qui le suit (7,14). Le sage pourtant peut connaître une partie de l'oeuvre de Dieu, il peut saisir pour quoi est fait ce temps : "Le temps et le jugement, le coeur du sage les connaît, car il y a un temps et un jugement pour toute chose" (8,6). Cependant c'est un savoir au présent, car la suite est sans équivoque : "Mais le malheur de l'homme

²⁶ Le cas de Hegel est très intéressant, car il invite à distinguer trois niveaux du narcissisme. En effet Hegel a merveilleusement décrit à travers la dialectique du maître et de l'esclave ce que peut être le narcissisme d'un groupe social. Il a donc surmonté le narcissisme individuel, le narcissisme groupal, mais pas le narcissisme global d'une société qui rejette tout élément extérieur à elle-même.

est grave pour lui, car il ne sait pas ce qui arrivera : qui pourrait lui annoncer comment ce sera ?" (8,7).

L'intervention de Dieu n'est donc pas constante à travers le temps, et elle n'est pas non plus constante à travers l'espace. Un juste périt, un méchant se sauve (7,15), et Dieu donne la joie dans le travail, le rassasiement et le bonheur, indépendamment des efforts de l'homme (2,25-26; 5,18-6,2).

Finalement l'impuissance de l'homme à produire du nouveau "sous le soleil" contraste avec l'étrangeté perpétuelle de Dieu "au-dessus du soleil". En aucun point de l'espace, en aucun temps on ne peut revendiquer la présence extensive de Dieu, et en aucun point, en aucun lieu on ne peut non plus l'exclure totalement.

Il survient toujours à l'improviste, de manière partiellement incompréhensible par son action judicatrice.

Le Nouveau Testament comporte des idées semblables. Ainsi juste avant l'ascension, Jésus déclare à ses disciples concernant le sujet politique du royaume d'Israël : "Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité, mais vous allez recevoir une force, le Saint-Esprit, qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins" (Ac 1,7-8). C'est le témoignage ici et maintenant qui importe, et non pas connaître les "temps et les moments" de l'histoire.

Mais plus globalement et plus systématiquement, toute l'Apocalypse développe des idées de ce genre²⁷. D'abord un pouvoir partiel est conféré au mal sur le quart (6,8), puis sur le tiers (8,7-12) de l'humanité. Ce pouvoir est donc limité en étendue. De nombreuses notations temporelles portent la trace de temps non accomplis en eux-mêmes, comme de temps où manque quelque chose (une moitié de période, ou six au lieu de sept). A côté des trois cavaliers qui répandent la mort, le cavalier blanc (quelle que soit l'interprétation que l'on en donne) a une mission différente. Au milieu de ce temps, de cet espace partiellement concédé au mal, les prières des saints sont prises en compte (6,10; 8,2-5; 15,3-4; 19,1-8), elles sont même décrites en une occasion (8,2-5) comme hâtant le cours des événements décisifs. Le Diable vaincu au Ciel (chap.12) descend sur Terre "en sachant que ses jours sont comptés" (v 12). A plusieurs reprises intervient un

²⁷ Nous sommes grandement redevables, à ce sujet, de l'excellent commentaire de Pierre Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1981. Cf. en particulier la récapitulation du mouvement d'ensemble, pp. 365-366.

jugement de Dieu qui n'est qu'un jugement partiel et provisoire, mais à chaque fois ce jugement progresse en profondeur. Ainsi ce sont d'abord les rois de la Terre qui sont jugés (6,12-17), puis des personnes en tant qu'elles se rattachent à des structures de fond (Babylone, les adorateurs de la Bête : 14,6-13), puis les structures elles-mêmes (la Bête : 19,11-21). Et chaque jugement provisoire pointe vers le jugement final (20, 7-15), en le préfigurant et lui étant analogue, puisqu'il obéit aux mêmes principes, sans avoir la même totalité. Enfin apparaît au chapitre 20 une parenthèse temporelle (le fameux millénium), pendant laquelle Satan ne séduit plus les nations (20,3), après quoi il est relâché mais pour *peu de temps*.

On peut résumer tout ceci à l'aide des points suivants :

- 1.- Dieu intervient dans l'histoire.
- 2.- Il intervient d'abord en fixant une limite spatiale et une limite temporelle à la puissance du mal.
- 3.- Il intervient d'ores et déjà par des jugements qui, annonçant le jugement dernier, ne sont pour l'instant que des jugements partiels.
- 4.- Aucun temps ne porte sa complétude en lui-même. Les septénaires s'enchaînent les uns aux autres, chaque période est suivie d'une autre, jusqu'au règlement final.
- 5.- Il y a, pour l'instant, une alternance (dans le temps et dans l'espace) de périodes où les hommes adorent les idoles et de périodes où elles ne les séduisent plus, et tout ceci est rythmé par Dieu.
- 6.- Le pourquoi de tout cela ne nous est pas révélé.

De plus on peut discerner dans l'ensemble de l'oeuvre une progression (ainsi des sceaux du chap. 6 aux trompettes du chap. 8, on passe du quart au tiers; et des trompettes aux coupes du chap. 16, du tiers à la totalité de l'humanité), montrant que tout ceci est orienté vers un but.

10. Conclusion

L'éthique chrétienne est une éthique de la foi. Elle repose sur la foi et non sur la vue. Or "ce que l'on voit, on ne peut plus l'espérer" (Rm 8,24).

Dieu agit dans l'histoire d'une manière qui nous échappe partiellement. La réponse au problème du mal n'est pas complètement apportée dans la Bible, et c'est bien elle qui est au coeur du problème

politique. La question politique n'est-elle pas au fond : comment se débrouiller le moins mal possible avec le péché de tous ?

Aucune réponse définitive n'est apportée dans ce temps de la patience de Dieu. La logique divine nous échappe. Alors, que faire ? La conclusion apportée à la fin du passage de 1 Co 13 est encore une fois très claire : "L'amour ne disparaît jamais ..., nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face à face. A présent je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. *Maintenant donc*, ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande des trois, c'est l'amour" (1 Co 13,10.12.13).

La Bible ne pose pas la question politique comme une question de science politique. Il n'y a pas un savoir faire à améliorer, une connaissance à affiner.

Imparfaite notre connaissance, incomplète notre maîtrise des choses, surprenante, incompréhensible l'action de Dieu dans l'histoire. Mais en attendant, vivre l'amour (amour fraternel, amour de l'ennemi), c'est anticiper sur le royaume à venir, c'est témoigner pour Jésus Christ. Le problème politique est une question éthique de choix individuel et collectif.

L'homme demeure dans une situation paradoxale : "Dieu a mis l'éternité dans son coeur, pourtant il ne peut saisir ce que Dieu fait du commencement à la fin" (Eccl 3,11). Ou comme le dit Jésus : "On ne dira pas, le royaume de Dieu est ici, ou, il est là. Voici, le royaume de Dieu est parmi vous" (Luc 17,21).

En aucun lieu ne peut résider pleinement le royaume de Dieu, *pas encore* là. En tout lieu, il est *déjà* là, à portée de main, proche pour qui veut marcher par la foi dans l'amour. L'amour est la vraie anticipation de ce qui demeure, au milieu de notre ignorance et de notre impuissance.