

Quel mandat pour le chrétien ?

Lorsque le néo-calvinisme et ses avatars envisagent le politique

par Philippe Gonzalez

Au cours des dernières décennies, le protestantisme a connu des transformations significatives. Dans une Europe qui se sécularise toujours davantage, les Églises issues de la Réforme magistérielle voient leurs rangs et leur influence au sein de la société se réduire. Parallèlement, les courants qui se reconnaissent ou se revendiquent de l'héritage que constitue la Réforme radicale – ou du moins d'une conception de l'Église libre – jouissent pour l'instant encore d'une relative stabilité. Cette transformation se répercute sur le rapport que ces différents protestantismes entretiennent avec la société.

Ce qui se donne à voir comme le « déclin » du protestantisme institutionnel peut également être lu comme le succès de certaines des idées dont il était porteur, à commencer par la liberté individuelle et la séparation entre religion et politique¹. Un succès qui relève de l'extension de ces idées à l'ensemble de la société et qui contribue à sa sécularisation. Ces mêmes idées infusent cet autre courant du protestantisme que constitue l'évangélisme, un courant mettant en avant une conception du salut fortement individualiste. L'individualisme apparaît ainsi comme une composante centrale des protestantismes. Par le passé, la vertu de cet individualisme fut de dissoudre les attaches trop fortes qui liaient un individu à une communauté et empêchaient d'accorder une écoute bienveillante – ou, à défaut, tolérante – de ses choix en matière de religion. Cependant, dans le contexte contemporain, cette focalisation sur la figure de l'individu risque de sombrer dans l'excès inverse : celui de faire disparaître toute forme collective de se rapporter à la foi, à commencer par la communauté ecclésiale.

Poser la question du commun, c'est s'interroger sur la place que jouent les collectifs dans le projet de Dieu pour le monde. Ces collectifs peuvent être de diverses natures. On a évoqué l'Église, mais d'autres groupements humains sont susceptibles d'entrer en ligne de compte : la famille ou la société, l'État ou la nation. Surgit alors une interrogation sur le rapport que doivent établir le chrétien et la communauté ecclésiale vis-à-vis de ces groupes. Et l'interrogation portant sur les collectifs qui structurent le vivre ensemble, elle embarque – qu'elle le veuille ou non – la question du *politique*.

¹ Ces éléments apparaissent plus fortement encore dans la veine radicale de la Réforme. Elles ont cependant fait l'objet d'un important développement qui a marqué l'évolution du protestantisme magistériel depuis le 16^e siècle.

Pour des raisons historiques évidentes, en Europe, dans les territoires où elles étaient majoritaires, les Églises issues de la Réforme magistérielle ont entretenu des liens privilégiés avec l'État. À l'inverse, les Églises libres ont maintenu une forme de distance (de gré ou par la force des choses) avec les autorités politiques. Pourtant, alors que le modèle de la chrétienté n'est plus structurant pour les Églises « officielles », et qu'il a fait place à une conception du pluralisme religieux inhérent aux sociétés modernes, c'est du côté des courants proches de l'évangélisme que l'on voit poindre des revendications soucieuses de la conservation du caractère « chrétien » des « nations » occidentales. Ces revendications indiquent une transformation importante au sein du protestantisme évangélique. Sont redéfinis des éléments centraux ayant trait au salut (sotériologie), au sens de l'histoire (eschatologie) et du rapport au monde (engagement plutôt que retrait). Cette redéfinition transite précisément par le rôle que l'on fait jouer à des collectifs dans le projet de Dieu pour le monde. Ainsi, faire de la « nation » une catégorie pertinente du point de vue théologique implique des transformations essentielles. Et le rapport au monde proposé par ce nouveau discours envisage clairement l'accès de chrétien « régénérés » aux postes de décision des différents secteurs de la société, à commencer par la politique et l'économie, de façon à imprimer une vision chrétienne au vivre ensemble.

Il est significatif qu'au moment d'opérer une telle « conversion » du cadre de pensée habituel de l'évangélisme, les avocats de ces nouveaux développements puisent une part considérable de leurs arguments dans le fond que constitue la théologie politique néo-réformée. Par opposition à une théologie se réclamant de l'anabaptisme, la pensée néo-réformée pense systématiquement l'engagement au sein de la société dans des situations d'antagonisme entre tenants du protestantisme (réformé) et adeptes d'autres conceptions du monde. Elle capitalise sur le rôle favorable dévolu au magistrat, dans la pensée calviniste, et permet dès lors d'envisager l'exercice du pouvoir par un chrétien comme un bien pour la Cité, pour autant que ce chrétien se laisse guider par des principes tirés de l'Écriture. Par comparaison, une conception anabaptiste (en particulier dans sa déclinaison schleithemienne) se révèle peu adaptée pour penser ce genre de situation, autrement que sur le mode du retrait.

Les pages à venir seront l'occasion de remonter aux sources de la théologie politique néo-réformée pour ensuite montrer comment elle est reprise dans des courants actuels de l'évangélisme. Après avoir présenté la pensée d'Abraham Kuyper, fondateur de l'école néo-réformée, on examinera des mouvements contemporains qui s'en inspirent de façon explicite ou implicite tout en l'infléchissant. On verra ainsi les conceptions véhiculées en regard du

rapport que le croyant (ou l'Église) doit entretenir au politique ou à la nation, soit la question inscrite dans le titre de cet article : *quel mandat pour le chrétien ?*

Si l'exposé vise à faire ressortir la force de la position kuypérienne (et de ses avatars), il s'agira également d'en montrer les aspects problématiques. Au final, je récuserai la grille de lecture que la pensée néo-réformée propose de la foi chrétienne et de son rapport à la société. En effet, une telle lecture me semble incapable de penser le pluralisme autrement qu'à l'aune de l'affrontement et vise, en finalité, à l'instauration d'une *nation chrétienne*. Simultanément, cette théologie est déficiente dans sa façon de restituer comment le Dieu qui se révèle dans le Christ agit dans le monde, soit l'*incarnation*.

Kuyper, réformé et réformateur

Abraham Kuyper (1837-1920) fut un théologien réformé désireux de souligner la pertinence de la pensée calviniste pour l'existence contemporaine, tant au niveau individuel que collectif. La postérité verra en lui l'un des principaux initiateurs du courant théologique connu sous le nom de « néo-calvinisme ». La vision développée par Kuyper est fidèle à celle de Calvin dans son désir de souligner l'importance de la « gloire de Dieu », un thème récurrent dans la pensée calviniste.

« Dieu a créé le Cosmos de façon géocentrique, c'est-à-dire qu'il a placé le centre spirituel de ce Cosmos sur notre planète, et il a fait en sorte que toutes les divisions des royaumes de la nature, sur cette terre, culminent en l'homme. Dieu a appelé cet homme, en tant que porteur de Son image, à consacrer le Cosmos à Sa gloire. C'est pourquoi, dans la Création de Dieu, l'homme occupe les fonctions de prophète, de prêtre et de roi ; et malgré le fait que le péché est venu perturber ces projets élevés, Dieu les fait avancer » (Kuyper, 1899, p. 71)².

Dans la pensée calviniste, la gloire de Dieu est étroitement liée au fait que Dieu règne pleinement sur l'Univers. Il s'agit, pour le chrétien, de glorifier son divin souverain en confessant cette vérité, tant par la pensée que par les actes, dans toutes les dimensions de la vie. Mais sa souveraineté ne se limite pas au for intérieur du croyant, à sa spiritualité individuelle. Cette souveraineté est cosmique : elle s'étend à toutes les sphères de l'existence.

² Je traduis les différentes citations de l'anglais.

Avant d'entrer plus avant dans l'exposé de la pensée de Kuyper, il convient de mentionner que le théologien fut aussi un homme d'action³. Il ne s'est pas seulement contenté d'élaborer un système théologique compréhensif. Il l'a aussi mis en œuvre, notamment sur divers plans. En premier lieu, Kuyper sera l'une des chevilles ouvrières du mouvement de réforme que connaîtront les Églises réformées néerlandaises et qui donnera lieu, en 1886, à la naissance d'une dénomination désireuse d'opérer un retour aux sources du calvinisme, dénomination qui s'appellera elle-même « Gereformeerde Kerk » [*Église re-réformée*]. Par ailleurs, Kuyper s'investira dans le domaine de la science en fondant, en 1880, une institution scientifique dédiée à la vision du monde calviniste : l'Université libre d'Amsterdam. Et, finalement, le théologien se fera aussi politicien : il sera l'un des fondateurs du Parti antirévolutionnaire (1878). Ce parti bénéficiera d'un succès électoral notable, ce qui conduira Kuyper à exercer, de 1901 à 1905, la charge de Premier ministre des Pays-Bas.

Le calvinisme comme vision du monde intégrale

Nous aborderons la pensée de Kuyper au travers de l'un de ses livres les plus célèbres, ses *Lectures on Calvinism* [*Conférences sur le calvinisme*]⁴, prononcées à Princeton en 1898. Ces conférences sont l'occasion, pour le théologien néo-réformé, de définir en quoi consiste le calvinisme et les raisons pour lesquelles ce système de pensée constitue l'unique alternative viable à une modernité qui a choisi, avec la Révolution française survenue en 1789, de fonder l'ordre social non sur la révélation divine, mais sur la volonté humaine.

Kuyper propose de distinguer entre plusieurs usages du terme « calvinisme ». Certains emplois sont dépréciatifs, le mot pouvant être employé par la majorité (généralement, catholique) d'un pays pour désigner une minorité religieuse perçue comme *sectaire*. Dans le même ordre d'idée, les détracteurs de la foi réformée feront un usage *confessionnel* du qualificatif afin de signaler qu'ils n'épousent pas l'étroitesse doctrinale des tenants de la prédestination. Un troisième emploi réfère aux divers courants qui se revendiquent d'une même souche calviniste, tels les baptistes, ou même les méthodistes, ayant repris la théologie de Calvin. Il s'agit alors d'un usage *dénominationnel*.

Kuyper se départit pourtant de ces trois définitions (sectaire, confessionnelle ou dénominationnelle). Elles lui semblent trop étroites et ne permettent pas de déplier véritablement les aspects proprement grandioses contenus dans le calvinisme. C'est pourquoi il va proposer une compréhension *scientifique* de ce type de protestantisme. Le caractère

³ Voir la notice sur Kuyper dans l'Encyclopédie du protestantisme (Blaser & Geense, 2006 [1995]).

⁴ Le titre original de ces conférences est *Calvinism : Six Stone Lectures* (Kuyper, 1899).

scientifique du calvinisme ressort à trois aspects. Le premier est *historique* : le calvinisme a connu un développement particulier au sein du protestantisme, un développement qui lui a permis d'éviter les écueils dans lesquels se sont enfermés tant les luthériens que les anabaptistes ou les sociniens. Le second aspect est *philosophique* : le système développé par Calvin est global, et donc susceptible de s'étendre à toutes les sphères qui composent l'existence. La troisième raison est clairement *politique*. Ainsi, le calvinisme a garanti la liberté des nations qui ont choisi d'en faire leur base constitutionnelle. Il y aurait une affinité évidente entre le calvinisme et une prédilection pour une forme de gouvernement démocratique. Et le théologien de citer en exemple les Pays-Bas, l'Angleterre et les USA, ou encore la Suisse.

Lorsque Kuyper évoque le caractère *scientifique* du calvinisme, il fait référence à une vision du monde cohérente. (Le théologien se réfère explicitement au terme allemand « *Weltanschauung* » qu'il rend en anglais par « *life-system* », sur les conseils d'amis anglophones.) Ainsi, le calvinisme constitue une forme de conscience religieuse possédant sa propre théologie, son ordre ecclésial particulier, et donnant lieu à des formes de vie politique ou sociale, elles aussi particulières. Ce qui implique un rapport spécifique entre ce genre de christianisme et le monde, entre Église et État, entre science et art. Dans la conception kuyperienne, le calvinisme constitue un système global comparable à ceux qu'a connus l'humanité au travers de son histoire. C'est pourquoi le théologien va proposer de comparer ce système aux autres visions du monde que constituent le paganisme, l'islam, le catholicisme ou encore le modernisme. Et, comme l'on peut s'y attendre, il s'agira, pour Kuyper, de démontrer la supériorité de cette vision du monde en regard des autres conceptions et, surtout, sa capacité à incarner au mieux l'exigence du christianisme (par opposition à l'orthodoxie, au luthéranisme et au catholicisme).

Penser le rapport à Dieu, aux hommes et au monde : les appuis doctrinaux

Afin de démontrer la supériorité du calvinisme dans sa capacité à englober tous les aspects de l'existence, Kuyper va passer en revue les trois relations fondamentales propres à toute existence humaine : soit la relation que nous entretenons avec *Dieu*, avec les *autres humains* et avec le *monde*.

« Pour ce qui est de notre relation *avec Dieu* : il s'agit d'une communion immédiate de l'homme avec l'Éternité, une communion indépendante du prêtre ou de l'Église. Quant

à la relation de l'homme *avec l'homme* : il s'agit de reconnaître la dignité humaine en chaque personne, une dignité qui lui appartient parce qu'elle a été créée selon la ressemblance Divine ; ce qui implique l'égalité de tous les hommes devant Dieu et devant son magistrat. Et quant à notre relation *avec le monde* : il s'agit de reconnaître que dans le monde entier la grâce met un frein à la malédiction, reconnaître que la vie du monde doit être honorée dans son indépendance et que nous devons, dans chaque domaine, découvrir les trésors et développer les potentialités cachées par Dieu dans la nature et dans la vie humaine » (Kuyper, 1899, pp. 32-33).

À ce point, il vaut la peine de dire quelques mots sur ces trois relations et, surtout, de faire apparaître de quelle façon Kuyper les relie à des doctrines théologiques dans une perspective calviniste.

La première relation renvoie au type de rapport qu'entretient l'être humain avec Dieu. Ce rapport est dit *immédiat* au sens où Kuyper récuse toute forme de médiation venant s'interposer entre l'âme humaine et son Créateur. Le théologien fonde cette immédiateté sur la doctrine de la prédestination. La critique kuyperienne est évidemment dirigée contre le cléricisme et la sacramentelle propres au catholicisme romain. En lisant le théologien néo-réformé, on peut discerner une forme de radicalisation de la conception calvinienne ou, du moins, une inflexion qui n'était pas forcément explicite dans la pensée du réformateur. Quoiqu'il en soit, cette immédiateté renvoie assez clairement à une conception du salut individuelle ; ce que le théologien comprend sous la notion de *grâce particulière* et rapporte, par conséquent, à la doctrine du salut.

La seconde relation est théologiquement rapportée à la création de l'humanité. Cette référence à la Création permet à Kuyper d'affirmer que la démocratie constitue, pour le calvinisme, la forme idéale de l'organisation du politique. Le théologien avance ainsi l'égale dignité de chacun. Une dignité qui n'abolit pas les différences entre les êtres, mais qui confère à chacun une égale valeur. Cette vision *démocratique* s'oppose au caractère hiérarchique du catholicisme, mais aussi à la forme d'égalitarisme que proclame le modernisme. Un égalitarisme qui abolit toutes les différences et n'est capable que de générer l'uniformité. Ce qui conduit Kuyper à affirmer que c'est le calvinisme, et non la Révolution française, qui a mis en œuvre l'égalité entre les êtres humains : « alors qu'à Paris il s'agissait d'une action opérée de concert *contre* Dieu, ici, tous, riches et pauvres, étaient à genoux *devant* Dieu, brûlant d'un zèle commun pour la gloire de Son Nom » (1899, p. 28).

Dans le propos kuypérien, cette affinité entre calvinisme et démocratie ne va pas sans soulever quelques difficultés. Ce qui oblige le théologien à faire la distinction entre, d'une part, les préférences politiques de Calvin et, d'autre part, les potentialités inhérentes à la vision du monde calviniste. Kuyper concède que le réformateur genevois avait une préférence pour la *république*, mais ne s'étend pas sur la signification de ce terme et passe sous silence qu'il s'agit là, comme l'écrivent des auteurs néo-réformés contemporains, « [d']une sorte de régime aristocratique tempéré par des éléments de démocratie (c'est-à-dire le régime qu'il trouva à Genève et qu'il contribua à renforcer à travers son action) » (Kayayan & Kayayan, 1995, p. 105). Du coup, Kuyper est obligé d'expliquer pourquoi l'idéal politique du calvinisme n'a pu pleinement se développer sous Calvin. La raison avancée est avant tout que le réformateur appartenait à son époque, ce qui implique qu'il était encore partiellement sous l'emprise d'une vision médiévale de la société — comme le démontre tristement la condamnation de M. Servet au bûcher pour hérésie (Kuyper, 1899, p. 128). Ce conditionnement historique n'a pas empêché le théologien genevois de jeter les bases d'un système politique plus égalitaire, au point que les nations ayant embrassé le protestantisme réformé ont fait le choix d'un régime démocratique.

La troisième des relations que décrit Kuyper porte sur les rapports entre l'homme et le monde. La doctrine qui permet de penser ces rapports ne relève pas directement de la sotériologie ou, en d'autres termes, de la grâce particulière dont bénéficie le chrétien que Dieu sauve au travers d'une élection qui s'est jouée dans son divin conseil avant la fondation du monde. Le théologien envisage les relations que nouent les humains avec le monde à partir de deux doctrines : la Création et la préservation. La première renvoie à la bonté du créé. Cette bonté transparaît dans les spécificités propres à chaque domaine de la création. L'irruption du mal dans le monde a cependant perturbé l'existence de ce monde, mettant en péril sa pérennité. C'est pourquoi, après la Chute, Dieu a dû intervenir dans sa création pour la préserver. Cette intervention, Dieu l'accomplit par le biais de sa *grâce commune*. Cette grâce atténue les effets du mal et évite que le créé ne sombre définitivement dans la corruption.

Le mandat créationnel, ou le retour aux origines

Après avoir brièvement exposé les doctrines à partir desquelles Kuyper appréhende ces trois relations fondamentales de l'existence humaine – rapport à Dieu, aux êtres humains et au monde –, il convient de montrer leur articulation. Il s'agit principalement de dégager les liens entre grâce particulière et grâce commune, c'est-à-dire entre le salut de l'individu et la préservation du monde. Cependant, avant d'aborder ces aspects de la pensée kuypérienne, il

s'avère nécessaire de dire quelques mots à propos de la création de l'humanité et, plus précisément, de la tâche qui incombe aux humains en tant qu'êtres venant couronner la création de l'Univers. C'est ainsi que le théologien réformé va accorder une place éminente, dans son système, au *mandat* créationnel que Dieu confie à l'être humain au moment de le créer :

« Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : “Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre !” » (Gn 1, 27-28 [TOB]).

On notera que la notion de « mandat » est rendue, dans l'anglais des *Lectures on Calvinism*, par celle de « *dominion* ». Ce dernier terme renvoie tant à l'idée de « territoire » ou de « possession » qu'à celle de « domination ». Cette notion entrera, comme nous le verrons plus tard, dans l'appellation de ces théologies qui tentent de penser l'entier de l'existence humaine dans la perspective de cette vocation que constitue le mandat conféré par Dieu à l'humanité au moment de la Création. On parlera alors de « *Dominion theology* », ce qu'on pourrait rendre en français par « théologie du mandat »⁵.

Toutefois, Kuyper part d'une compréhension du monde qui est *postlapsarienne*, qui vient *après* la Chute. La création a été blessée par l'irruption du péché. Ce mal a été contenu par la providence divine, sous l'effet de la grâce commune. De sorte que le monde retient quelque chose de sa bonté, mais attend sa restauration. Dans le fil de cette pensée, Kuyper va reprendre le mot de l'apôtre Paul, dans l'Épître aux Romains : « Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » (Rm 8, 19). Le théologien réformé semble alors indiquer, sur un mode implicite, que la tâche qui incombe au chrétien régénéré, bénéficiaire d'une grâce particulière qui lui confère le salut, consiste à reprendre le mandat confié à l'humanité là où nos premiers ancêtres l'avaient laissé. Dès lors, ce qui est en jeu ne concerne pas uniquement notre salut individuel, « il ne s'agit pas simplement de l'existence spirituelle des âmes sauvées, écrit Kuyper, mais bien de *la restauration du cosmos tout entier* » (1899, p. 156).

Cette articulation entre mandat créationnel, grâce particulière et grâce commune permet à Kuyper de montrer les dimensions cosmiques propres à la rédemption et d'inscrire le salut individuel du croyant dans un projet plus global qui est celui de la restauration du cosmos.

⁵ Tout en notant qu'une ambiguïté demeure quant à la traduction du terme « *dominion* », une ambiguïté qui porte à conséquence. En effet, en contexte de lutte idéologique et/ou politique, s'agit-il (pour le chrétien) de revendiquer une « possession » ou une « domination » sur le monde, et par conséquent sur la société ?

Quant à cette restauration, elle procède sur le mode d'un affranchissement. Car il s'agit bien de libérer chacune des sphères qui composent notre monde de façon à ce qu'elles puissent révéler et développer librement toutes les potentialités qu'elles recèlent. Un tel affranchissement est avant tout le fait d'individus vivant une relation immédiate avec Dieu ; des individus désireux de glorifier Dieu au travers de chacun des gestes de leur existence. Le chrétien (réformé) semble ainsi bénéficier d'un avantage épistémique dans son rapport au monde : parce qu'il a été sauvé de son péché par la mort expiatoire du Christ, parce qu'il a bénéficié d'une nouvelle naissance, et parce qu'il se tient à l'écoute du Créateur de l'Univers, par le moyen de la révélation scripturaire, cherchant à vivre selon l'ordre créationnel, le chrétien régénéré est à même de révéler des éléments propres à chacune des sphères qui composent le monde. On notera cependant que cet avantage n'est pas un privilège : les autres humains sont aussi en mesure de découvrir des éléments du monde, en vertu de la grâce commune dont ils bénéficient, même si leur vision de la réalité demeure partiellement obscurcie par le péché.

Dans cette architecture théologique, on constatera de quelle façon la dimension christologique est avant tout réduite au moment sotériologique, dans une conception étroite de l'œuvre accomplie par le Christ. Cette œuvre se voit principalement restreinte à son sacrifice expiatoire sur la croix, vraisemblablement dans la perspective classiquement réformée de la substitution pénale. Quant à la doctrine du salut, elle est à son tour subordonnée à celle de la Création dans une formule extrêmement concise : « seul le calvinisme, par le moyen de son principe dominant, [...] nous pousse instamment à retourner de la Croix vers la Création, et cela, par le moyen de sa doctrine de la *grâce commune* » (Kuyper, 1899, p. 154). Ce retour au moment de la Création se fait selon une modalité particulière : la notion d'*ordre créationnel* contrôle très fortement l'ensemble du système. La christologie devient un moment ou, plutôt, un moyen permettant de restaurer l'ordre institué au moment de la Création⁶. En tant que telle, elle n'est pas révélatrice, sinon du péché qui nous enfermait. Partant, c'est l'ordre créationnel qui prime et non l'exemplarité ou la suivance du Christ. D'ailleurs, les mentions du Christ dans les *Conférences sur le calvinisme* réfèrent principalement à la royauté qu'il exerce sur l'Église, la souveraineté sur l'Univers étant plutôt la prérogative de Dieu le Père.

⁶ Il semblerait qu'O. O'Donovan propose un argument similaire dans son ouvrage *Résurrection et expérience morale* qui, en anglais réfère à un « ordre moral » : *Resurrection and moral order* (1992 [1986]).

Les sphères de l'existence et leur libération

L'exposition des raisons invoquées par Kuyper pour étayer le caractère supérieur et compréhensif du calvinisme en regard des autres visions du monde nous permet d'aborder la thématique des sphères de l'existence. Par essence, ces sphères (aussi appelées « domaines ») sont plurielles. Elles sont constitutives de notre vie dans le monde et de notre rapport à celui-ci. Les chapitres qui composent les *Conférences sur le calvinisme* renvoient à certaines de ces sphères, sans prétendre toutefois à l'exhaustivité, mais en indiquant le type de réflexion qui peut être déployé pour les appréhender. Ainsi, les titres des chapitres mentionnent la *religion*, le *politique*, la *science* ou encore l'*art*. Le théologien hollandais évoque toutefois, en corps de texte, d'autres domaines importants que sont la *famille* ou l'*économie* (1899, pp. 123-124).

Il est important de comprendre que, pour Kuyper, chacune de ces sphères relève d'un ordre créationnel qui lui est spécifique. Ainsi, si l'on prend l'exemple de la science, celle-ci n'a pu se constituer de façon autonome qu'à la Renaissance. Le théologien parle alors d'une *république des lettrés* ayant dû se défaire de la tutelle du politique, placé entre les mains de l'*empereur*, et de la religion, sur laquelle règne le *pape* (Kuyper, 1899, p. 167). En s'affranchissant de la mainmise de ces deux domaines que sont le politique et la religion, la science a revendiqué son autonomie et s'est constituée comme un troisième pouvoir. Car les modalités d'attestation d'une vérité scientifique sont inhérentes à la logique interne de la raison scientifique et ne sauraient se plier ni au dictat du magistrat, ni à celui du prêtre, sous peine de mettre en péril le caractère scientifique de la démarche et des découvertes auxquelles parvient l'homme de science.

L'exemple du domaine de la science permet de saisir de quelle façon Kuyper appréhende la normativité interne à chaque domaine. En vertu de leur ordre créationnel, chacune des sphères est appelée à déployer ses caractéristiques propres de façon *organique*, des caractéristiques qui renvoient à une logique immanente et, donc, à une normativité interne. Chaque sphère est animée d'une nature qui lui est propre et qui se développe organiquement. Toute forme d'intervention d'une sphère sur l'autre (par exemple, du politique sur l'économie) constitue une entrave à ce déploiement naturel. Il s'agit d'une contrainte exercée *mécaniquement* sur le domaine mis sous tutelle, une contrainte qui empêche ce domaine de libérer toutes ses potentialités créationnelles. Et, si l'on poursuit avec l'exemple économique, on comprend fort bien que Kuyper prône la non-interférence de l'État dans le marché, celui-ci étant appelé à trouver son équilibre par lui-même.

Kuyper postule donc une pluralité d'ordres dans le monde. Cette pluralité lui permet de proposer une vision du monde où la liberté joue une grande place et où l'ordre institué lors de la Création empêche qu'une sphère ne vienne empiéter sur l'autre. Ce qui constitue un argument extrêmement puissant pour s'opposer à toute forme de totalitarisme politique.

La force d'une telle vision consiste également en ceci qu'elle appelle les chrétiens à investir chacune des sphères, leur vocation étant d'œuvrer pour la gloire de Dieu et pour le bien commun en permettant à chacun de ces domaines de révéler toutes leurs richesses. Dans cette conception du christianisme, la place du chrétien se trouve *dans* le monde, au sein – voire aux rênes – de la société. Kuyper n'hésite pas à fustiger la fuite de la société et le désintérêt pour les choses mondaines dont se sont rendus coupables le monachisme et l'anabaptisme.

Cependant, la liberté des sphères n'est pas totale. Si elles possèdent un potentiel appelé à se développer au cours de l'histoire, ces sphères ne peuvent s'affranchir de l'ordre créationnel tel qu'en rend compte la révélation. Car l'Écriture permet de saisir le projet de Dieu pour chacun des domaines de l'existence. C'est pourquoi, si l'on reprend l'exemple précédent, Kuyper avance qu'il devrait exister une diversité de façons d'envisager la science, selon qu'on soit croyant ou non. Il concède que l'on peut mener des investigations scientifiques de façon naturaliste, c'est-à-dire comme si Dieu n'existait pas [*et si Deus non daretur*]. Cette sorte de science, il en conteste les présupposés philosophiques et propose, en lieu et place, une version surnaturaliste de la science. Le pluralisme kuyperien le conduit à proposer de fonder autant d'universités qu'il y a des visions du monde (catholique, réformée ou moderniste). Mais, plus fondamentalement, ce pluralisme n'aboutit pas un syncrétisme scientifique : il ne peut y avoir qu'une vérité, et ceux qui se passent du concours du Créateur pour expliquer l'Univers risquent de se fourvoyer gravement.

La mécanique du politique : entre loi et liberté

Si les différentes sphères qui composent la création ont pour vocation de se développer de façon naturelle, l'une d'elles fait exception. Il s'agit précisément du politique. Son fonctionnement ne peut être naturel, parce que le mal est entré dans le monde. Kuyper suit ainsi la thèse augustinienne voulant que l'existence de l'État ait été rendue nécessaire en raison du péché humain. L'État est un instrument dans la main de Dieu servant à limiter les effets du mal parmi les sociétés humaines. « La caractéristique principale du gouvernement est de posséder le droit de vie et de mort [sur ses sujets] » (Kuyper, 1899, p. 119).

Le théologien réformé pense que si la Chute n'avait pas eu lieu, l'humanité jouirait d'une forme d'organisation politique pleinement *organique* et liée à la famille. Il s'agirait d'une structure patriarcale, clanique, placée directement sous la souveraineté de Dieu et en contact *immédiat* avec celui-ci. Cependant, le péché a mis un terme à cette relation directe avec Dieu. La souveraineté divine doit donc s'exercer sur un mode indirect, par le moyen de l'État. Un État qui exerce son autorité de façon *mécanique*, usant de la contrainte du glaive. Et, reprenant le célèbre passage tiré de Romains 13, Kuyper avance que le magistrat porte une épée qui remplit trois fonctions : elle exerce la *justice* par le châtimement corporel du criminel ; elle sert à faire la *guerre* pour défendre l'honneur, les droits et les intérêts de l'État contre ses ennemis ; elle impose l'*ordre* contre toute forme de rébellion intérieure (1899, p. 119).

Dieu est le souverain du monde entier. Toutes les nations lui appartiennent. Si l'État est la forme d'organisation politique que se donnent des peuples, c'est Dieu qui établit les gouvernements. Cependant, en raison de sa nature *mécanique*, l'État est toujours tenté de déborder ses prérogatives et d'empiéter de façon autoritaire sur les autres sphères. Le mandat divin que possèdent ces autres domaines permet de limiter ces tendances. Cet ordre créationnel limite donc le pouvoir étatique. Et cet ordre ne saurait être remis en cause par une quelconque « volonté populaire » ou un « contrat social ». La démocratie telle que l'envisage Kuyper est donc largement contrainte par le mandat créationnel institué par Dieu. Ce qui implique que la légitimation de la démocratie repose sur un fondement qui lui est *externe*. Dans la conception kuyperienne, le fondement de la démocratie est transcendant, il provient de Dieu.

Il existe néanmoins des situations lorsque le gouvernement a le droit et le devoir d'intervenir dans les autres sphères : (1) lorsqu'il y a conflit entre différentes sphères, le gouvernement doit les rappeler chacune à rester dans leurs limites ; (2) en vue de défendre les individus qui, au sein de ces sphères, connaissent la précarité ou l'oppression ; (3) afin d'obliger les citoyens à contribuer *personnellement* et *financièrement* à la cohésion naturelle de l'État (Kuyper, 1899, p. 124).

Des rapports entre politique et religion

Pour Kuyper, le politique et la religion sont deux sphères distinctes qui ne doivent pas empiéter l'une sur l'autre. Par ailleurs, il s'agit de domaines que les chrétiens peuvent et devraient investir afin de permettre leur plein essor naturel, un essor qui glorifiera le Créateur et qui se répercutera de façon bénéfique sur les hommes et les femmes qui vivent dans la

société. Comment faire alors pour envisager la séparation entre ces domaines tout en les appréhendant à partir d'une vision religieuse ?

Kuyper est explicite sur ce point. Ce qu'il propose n'est pas une *théocratie*. Seul l'Israël vétérotestamentaire peut être considéré comme une théocratie, car Dieu y intervenait de façon immédiate afin d'y révéler sa volonté par le biais des prophètes, des miracles et des châtements. Le système proposé par Kuyper implique le respect de la liberté de chacune des sphères. Son mot d'ordre est « Une Église libre dans un État libre » (1899, p. 128). Le théologien est favorable à la liberté de conscience et de culte. Il se refuse au fait que l'Église règle des problèmes d'hérésie en faisant appel au bras séculier, comme l'a fait Calvin dans le cas de Michel Servet. Et Kuyper d'avancer que, dans cet épisode malheureux, le réformateur genevois a été pris d'un réflexe constantinien qui n'est pas en accord avec les principes du calvinisme (1899, p. 129) !

Il n'empêche que, dans la conception réformée, le magistrat est « un serviteur de Dieu » (cf. Romains 13). Il lui faut se souvenir qu'il tire son autorité de Dieu, d'où provient toute autorité, et qu'il lui faut accomplir son service en se conformant aux ordonnances divines. « C'est pourquoi, afin de gouverner selon Ses saintes ordonnances, il est du devoir de tout magistrat d'étudier les droits de Dieu, aussi bien dans la vie naturelle que dans Sa Parole » (Kuyper, 1899, p. 133). Cette étude, le magistrat doit la conduire indépendamment des vues d'une Église, afin d'être éclairé dans sa conscience par la volonté divine. Quant au blasphème, il devra le punir pour autant que le blasphémateur s'en prend intentionnellement à la « majesté de Dieu *en tant que Souverain Suprême de l'État* » (Kuyper, 1899, p. 134).

On saisit alors que, dans la conception kuyperienne,

« la sphère de l'État n'est pas profane. Mais aussi bien l'Église que l'État, dans leur sphère respective, obéissent à Dieu et sont au service de son honneur. Et, à cette fin, dans chaque sphère, *la Parole de Dieu* doit être souveraine. Mais dans la sphère de l'État, cette souveraineté ne se réalise qu'au travers de la conscience [individuelle] des personnes investies d'une autorité » (Kuyper, 1899, p. 135).

De quelques avatars contemporains du néo-calvinisme

Je souhaiterais à présent aborder très brièvement quelques-uns de ces penseurs ou de ces mouvements contemporains qui se situent, explicitement ou implicitement, dans la ligne inaugurée par Kuyper. Parmi ceux-ci, je relèverai qu'ils proposent tous d'étendre la

conception que l'on se fait généralement, dans le protestantisme de type confessant (qu'il soit réformé ou évangélique), de la tâche qui incombe au chrétien dans le monde. Il s'agit de dépasser une conception individuelle du salut décrite comme simpliste et d'en venir à envisager une mission plus large des chrétiens au sein de la société.

Des néo-reformés à propos du chrétien dans la cité

Dans leur ouvrage *Le chrétien dans la cité* (1995), Éric et Aaron Kayayan se revendiquent très clairement de la « spiritualité politique » esquissée par Kuyper dans ses *Conférences sur le calvinisme*. Il s'agit, pour les auteurs, de dépasser l'individualisme dans lequel s'est engoncé le protestantisme, et de faire retour au *mandat* créationnel afin d'assumer la vocation qui est celle du chrétien. Car, avancent les Kayayan,

« si quelqu'un est bien placé pour s'occuper du monde, c'est bien le disciple du Christ, qui, par la foi, reste toujours investi de la mission de s'occuper du domaine de Dieu, comme il en avait reçu à l'origine la vocation. Tout pouvoir a été soumis au Christ. Il envoie les siens l'annoncer au monde, enseigner tout ce qu'il leur avait enseigné. La piété chrétienne ne saurait donc se borner à cultiver la vie intérieure, à être confinée dans une "chambre haute". Au contraire, elle s'affirme sur le champ de bataille, sur le terrain où elle mène son existence et livre le combat contre les forces adverses de l'arrière-monde. Il est urgent pour les Églises de repenser le message qu'elles annoncent et de se demander si "le salut des âmes" traduit correctement et totalement le contenu de la Bible et de l'Évangile, qui est un message de libération totale » (1995, p. 30).

L'argumentaire suit de près les thèses kuypériennes, en particulier dans la remise en question de la distinction entre domaine sacré et domaine profane propre au régime plus ou moins sécularisé qui caractérise les démocraties occidentales. C'est bien la notion « d'humanisme » qui est ici en ligne de mire. Et les auteurs d'affirmer :

« L'humanisme politique anti-chrétien favorise, peut-être à son insu, l'éclosion actuelle de fléaux sociaux tels que l'alcoolisme, la prostitution, etc. Par une conception de la liberté individuelle antinomienne, opposée à la loi de Dieu et coupée de toute racine biblique, il favorise la destruction de la famille, une explosion sans précédent de la pornographie, l'usage des drogues et toutes sortes de dépravations de mœurs. Avec cela, il s'oppose farouchement à ce que la morale chrétienne ait le moindre mot à dire et qu'elle tienne la moindre place dans les affaires de la cité, en évoquant constamment la sacro-sainte séparation de l'Église et de l'État » (1995, p. 30).

Si les Kayayan s'inspirent de Kuyper, leurs réflexions opèrent un déplacement et un durcissement de sa vision. On notera tout d'abord que le pluralisme démocratique qui caractérisait la pensée du théologien hollandais disparaît. Il est remplacé par des critiques virulentes de la démocratie. Car il s'agit de soumettre l'entier de l'existence sociale à la Loi contenue dans l'Écriture.

Par ailleurs, les Kayayan accordent un rôle plus important au Christ dans leur système. Cependant, il ne s'agit nullement de l'imiter. À certains égards, le Christ joue un rôle secondaire, la place centrale étant occupée par la Bible. Ainsi, les auteurs affirment – dans une diatribe acerbe certainement dirigée contre le *Jésus et le politique* de John H. Yoder (1994 [1972]) – : « La Parole est un principe directeur, et pas seulement une aimable invitation. Elle ne nous invite pas à l'imitation paranoïaque d'un Jésus prétendument révolutionnaire ! » (Kayayan & Kayayan, 1995, p. 180). Ainsi, le Christ auquel il est fait référence règne, tout-puissant, depuis la droite du Père et confie à son peuple la tâche de prendre les rênes de la société pour imposer la Loi instituée depuis la Création.

Lorsque le combat spirituel envisage la domination

Si l'on peut s'attendre à rencontrer des néo-calvinistes se réclamer de Kuyper, cela paraît plus surprenant quant il s'agit de représentants de l'évangélisme dans ce qu'il a de plus charismatique. Or, c'est le cas de C. Peter Wagner, l'un des leaders actuels d'un mouvement qui se décrit comme la « Nouvelle Réforme Apostolique » [*New Apostolic Reformation*]. Dans son dernier ouvrage intitulé *Dominion ! How Kingdom action can change the world* [*Dominion ! Comment l'action du Royaume peut changer le monde*], ce charismatique reprend la vision du mandat créationnel telle que l'a développée Kuyper. Il avance également que la vision de l'évangélisation qui prévaut dans les cercles évangéliques est insuffisante. Il est insuffisant de s'occuper des conversions individuelles. Il s'agit de cibler la société dans son ensemble. Wagner énonce alors son programme dans un langage qui réfère directement au combat spirituel tel qu'il est pratiqué lors des rassemblements charismatiques : « Notre tâche est de devenir des activistes sociaux et spirituels jusqu'à ce que la domination de Satan prenne fin » (2008, p. 3).

Afin de mener à bien cette entreprise, les chrétiens sont appelés à « prendre le contrôle [*taking dominion*] de la société de façon offensive et à s'efforcer de placer dans des postes gouvernementaux des personnes se conformant aux plus hauts standards bibliques » (Wagner, 2008, p. 15). On constatera la récurrence du terme « *dominion* » qui désigne, ici, un programme (politique) à mettre en œuvre afin d'exercer ce qu'on pourrait qualifier comme un

« empire », voire une « domination ». Cependant, Wagner soutient, suivant Kuyper, qu'une telle démarche ne correspond nullement à la mise en place d'une théocratie, mais qu'il s'agit de jouer le jeu démocratique en vue de positionner des candidats chrétiens aux postes de commande de la société.

Si, dans le système de Kuyper, le Christ passe au second plan, la théologie kuyperienne étant théocentrique, il en va de même chez Wagner, à ceci près que l'accent est placé ici sur la troisième personne de la Trinité. Ainsi, le charismatique n'hésite pas à affirmer que le Saint-Esprit est plus important que le Christ pour accomplir le mandat qui consiste à prendre le contrôle des sphères composant la société (Wagner, 2008, p. 102). Mais une compatibilité plus profonde semble relier les pensées de Kuyper et de Wagner : il s'agit de l'accès immédiat que le chrétien possède vis-à-vis de Dieu. Cette immédiateté dont use Kuyper pour critiquer toute forme de médiation sacerdotale s'acclimate parfaitement aux conceptions prophétiques du charismatique. Ainsi, Dieu révèle directement sa volonté pour la conduite de la société au travers des prophètes que sont les prédicateurs (ou les « apôtres ») charismatiques.

Il conviendrait également de mentionner le fait que la théologie de la prise de contrôle des sphères de l'existence n'est pas simplement le fait de Wagner au sein du monde charismatique. Des gens comme Loren Cunningham, fondateur de Jeunesse en Mission, évoquent l'importance de « revendiquer les sept montagnes de la culture ». Le langage est à la fois celui de la campagne militaire, avec des références claires à la conquête que Josué fait de la terre promise, et celui de l'Apocalypse, avec des renvois aux sept montagnes sur lesquelles est assise Babylone (désignation cryptée, dans le livre biblique, de la capitale de l'Empire romain). Or, les montagnes dont parle Cunningham correspondent aux différents domaines énoncés par Kuyper (à l'exception des « médias », pour des raisons historiques évidentes). Il s'agit donc de conquérir les arts, l'économie, la science, la famille, de l'État, les médias et – on s'en doutait – la religion.

Revendiquer la nation pour Dieu

Au moment de clore ce tour d'horizon des avatars contemporains du néo-calvinisme, je souhaite évoquer un exemple suisse dans lequel on retrouve implicitement une vision kuyperienne exprimée selon une modalité plutôt charismatique. Il s'agit du cas de l'organisation *Prière pour la Suisse*. Plusieurs éléments me conduisent à situer ce mouvement dans le prolongement de la pensée de Kuyper. J'en retiendrai trois, bien qu'il soit probablement possible d'en dégager davantage.

Il y a en premier lieu un discours fortement opposé à l'humanisme, qui reprend certain des lieux communs des mouvements réactionnaires :

« sous la bannière de l'humanisme se cache[nt] l'impiété, le blasphème, l'abus de pouvoir, l'égoïsme, la rapacité, le règne de Mammon, le déclin de la valeur du couple et de la famille, la sécurité en soi-même plutôt qu'en Dieu, le mépris de l'autorité / de l'État, la rébellion, l'esprit de mort, l'orgueil, l'envie, la jalousie, l'obscurcissement »⁷.

En second lieu, on trouve la volonté de prier pour des chrétiens engagés en politique. Si cette injonction est déjà présente dans le Nouveau Testament (cf. 1 Timothée 1, 1-2), il y a un déplacement considérable en regard de la réalité historique qui était celle de l'Église ancienne. En effet, si les chrétiens de l'Antiquité priaient pour les autorités politiques⁸, ils n'exerçaient pas ce type de charge⁹. Dès lors, la prière était adressée *pour autrui*. Dans le cas de *Prière pour la Suisse*, il ne s'agit pas simplement de prier pour les autorités selon le sens que les premiers chrétiens accordaient à ce terme, mais bien de prier pour « que les chrétiens qui ont cet appel acceptent de prendre des postes à responsabilité » dans la société. On se situe alors dans une conception de l'exercice du pouvoir politique par des chrétiens qui n'a été rendue possible qu'*après* le moment constantinien.

Et, finalement, on peut relever l'importance accordée à la figure du Christ-Roi. Cette christologie, plus proche des conceptions des néo-réformés postérieurs à Kuyper, est largement véhiculée par les chants de louange et par l'iconographie du mouvement. Une fois encore, il s'agit d'une christologie problématique qui fait trop rapidement l'impasse sur l'exemplarité du Christ, y compris – et surtout – dans son rapport au politique. Comme chez Kuyper et, bien avant, chez Calvin¹⁰, le Christ ne semble pas avoir grand chose à nous

⁷ Fascicule *Prière pour la Suisse. Bases, vue prophétique, priorités et pratique*. (2008). Lausanne : Prière pour la Suisse, p. 13.

⁸ Comme le montre la longue prière qui conclut l'Épître de Clément de Rome *aux Corinthiens* (§ 60-61), un écrit apostolique datant probablement des années 95-100 de notre ère.

⁹ *La tradition apostolique* attribuée à Hippolyte de Rome, un écrit composé de textes datant du 3^e siècle relatifs à la pratique de l'Église romaine, indique précisément qui pourra être admis au catéchuménat, et donc au baptême. Or, parmi les professions posant problème, on trouve celles de soldat et de magistrat : « Le soldat subalterne ne tuera personne. S'il en reçoit l'ordre, il ne l'exécutera pas, et il ne prêtera pas serment. S'il refuse, il sera renvoyé [du catéchuménat]. Celui qui a le pouvoir du glaive ou le magistrat d'une cité, qui porte la pourpre, cessera ou il sera renvoyé. Le catéchumène ou le fidèle qui veulent se faire soldats seront renvoyés, parce qu'ils ont méprisé Dieu » (§ 16).

¹⁰ À propos des conceptions du réformateur, on se reportera à sa *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (1544) où il fait de David (et non de Jésus) la figure même du roi. De façon similaire, dans la section de *l'Institution chrétienne* portant sur les autorités politiques (IV, XX), Calvin donne exclusivement en exemple des personnages vétérotestamentaires : David, Josias et Ezéchias, quant à la royauté ; Joseph, Daniel, comme de grands serviteurs de l'État ; Moïse, Josué et les Juges, en tant que conducteurs d'un peuple libre (IV, XX, 4). La caution néotestamentaire de ces exemples provient principalement de Romains 13, 1 et 4, ainsi que du corpus épistolaire, mais pas des Évangiles. Rien n'est dit de la façon dont le ministère terrestre de Jésus transforme la signification de la royauté ou, autrement dit, la

apprendre sur le rapport aux institutions politiques. Cette dimension est exclusivement pensée à l'aune de l'Ancien Testament, en se donnant pour modèles la conquête de Josué, le royaume de David ou la restauration (teintée de xénophobie) opérée par Néhémie.

Dans de telles conditions, on peut sérieusement s'interroger sur ce que signifie la royauté du Christ et, à plus forte raison, lorsqu'on fait de lui « notre roi » dans une iconographie mêlant références religieuses et nationales, au point de rendre opaque le sens du possessif « notre » : ce « notre » renvoie-t-il au fait d'être chrétiens ou au fait d'être suisses ? Et les glissements de ce type embarquent une conception messianique de la nation qui soulève de sérieuses difficultés théologiques et – plus grave encore – suscite de véritables apories politiques, car ils dessinent l'horizon d'une *nation chrétienne*.

D'un excès gloire et d'une absence de médiations

La pensée kuyperienne impressionne par son ampleur et sa puissance. Sa tentative d'offrir une vision du monde systématique et cohérente est un succès. Par ailleurs, le théologien réussit ce tour de force qui consiste à dépasser l'individualisme inhérent à la conception du salut présente dans le protestantisme pour réinsérer cette sotériologie dans dessein d'une plus grande ampleur, la restauration du cosmos.

Il est important de noter que la perspective de Kuyper comble un vide dans la théologie caractéristique de l'évangélisme. Cette perspective fournit des repères pour appréhender la situation du chrétien dans la société. Dans la foulée, elle propose une vision globale des différentes sphères de l'existence humaine et, en particulier, du politique. Par comparaison, on constatera que les théologies anabaptistes n'en sont qu'à leurs balbutiements dans leur tentative de penser ces diverses dimensions. Pourtant, comme cela a été pointé à plusieurs reprises au cours de cet exposé, une conception anabaptiste aurait de sérieuses contributions à apporter au débat, sa compréhension de la christologie constituant un élément central.

S'il s'agit de prendre part au débat dans une perspective anabaptiste, il me semble qu'une telle participation ne pourrait se contenter de ressasser les positions du 16^e siècle en soutenant

signification politique du type de messianité qu'il *incarne*. Calvin esquivait cette difficulté en arguant que « c'est une folie judaïque de chercher et enclorre le règne du Christ sous les éléments de ce monde » (IV, XX, 1). Le règne du Christ est « spirituel et intérieur » (IV, XX, 2) et ne saurait donc se confondre avec le régime temporel. Cependant, ce dernier a vocation à « nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'état de l'Église en son entier, nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, [...] instituer nos mœurs à une justice civile, [...] nous accorder les uns avec les autres, [...] entretenir et conserver une paix et une tranquillité communes » (*idem*). Et c'est précisément ici qu'intervient la « Loi de Dieu », une loi (et donc une normativité politique et sociale) qui se trouve dissociée du – et non *articulée* au – Christ. Le lien entre *Nomos* (Loi) et *Logos* (Parole) se trouve ainsi rompu – ce qui dispose le politique dans un régime incapable de faire sens de l'*incarnation*.

que le chrétien ne devrait pas s'engager en politique. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les *modalités* de cet engagement et de tenter de réfléchir à quelle est la *signification* du politique au 21^e siècle. On remarquera que les rédacteurs de Schleithem et Kuyper semblent partager une conception fort similaire : l'État se définit par le glaive, qui est pouvoir de vie et de mort sur les gouvernés. Or, une telle conception apparaît aujourd'hui fort réductrice lorsqu'il s'agit de rendre compte du mode de fonctionnement des démocraties occidentales. Certes, ces États conservent une part de cette prérogative au travers de leurs armées, sans pour autant s'y réduire. Ainsi, la ligne de réflexion esquissée par le théologien mennonite A. James Reimer semble plus prometteuse : il est nécessaire de développer une théologie de la loi, des institutions et de l'État, à partir d'une perspective anabaptiste, en demeurant attentifs à l'importance que les notions de paix et de non-résistance ont joué dans cette tradition chrétienne¹¹.

Et, après avoir tenté de restituer les lignes de force de la pensée de Kuyper pour montrer de quelle façon elle peut nous interpeller, je souhaiterais adresser quelques critiques plus serrées à la perspective néo-réformée.

Ma première critique tient à la conception que Kuyper propose de la relation entre l'homme et Dieu dans le calvinisme. Le théologien affirme que cette relation se caractérise par l'*immédiateté*. Il y voit la force d'un système qui s'est dépouillé de toute forme de médiation. Pour ma part, j'y vois la faiblesse principale de l'édifice. Kuyper a parfaitement raison : le rapport *immédiat* avec Dieu est une caractéristique essentielle du protestantisme (et, dans sa veine évangélique, une telle caractéristique a été portée à son comble). Car, en réalité, cette immédiateté fait résider la vérité de la révélation dans le for intérieur de l'individu et, ce faisant, se révèle corrosive de toute forme d'institution, c'est-à-dire de tout dispositif permettant d'articuler une vie en commun. Une telle position est d'autant plus incohérente qu'elle fait mine de ne pas percevoir que l'Écriture, les confessions de foi, ou encore la communauté ecclésiale fonctionnent comme autant de médiations de l'expérience spirituelle. En d'autres termes, ce n'est qu'en m'ouvrant à l'autre, un frère ou une sœur, ce n'est qu'en m'inscrivant dans une communauté ou une histoire – autant d'instances qui figurent un décentrement de ma subjectivité et qui me reconduisent à moi-même par une voie détournée – que je serais en mesure de m'ouvrir à Dieu.

Le chemin de la médiation, compris en régime chrétien, s'oppose ainsi à la captation du pouvoir spirituel. Et cela est valable que ce pouvoir soit concentré entre les mains d'une caste

¹¹ On se reportera à différents articles de l'auteur (Reimer, 2003, 2006, 2008, 2009).

sacerdotale ou qu'il soit au contraire revendiqué comme une prérogative immédiate par le croyant. Le chemin de la médiation est la voie de la dépossession, de l'appauvrissement : il me faut accepter de me perdre, de perdre quelque chose de ma maîtrise sur le monde et sur mon existence pour me retrouver, et ainsi participer à une vie habitée par un Autre, une vie qui s'accueille comme un don.

J'ai évoqué une perte. Et certains ont peut-être entendu dans mon propos une allusion à la kénose du Christ, à son dépouillement lors de l'incarnation. C'est bien cette réalité spirituelle que j'ai en vue. Et, ici, l'exemple du Christ n'est pas l'objectif final que vise la vie du chrétien. Cet exemple est la voie vers le Père. Cependant, dire qu'il s'agit de la voie ne revient pas à faire de la christologie un usage instrumental comme le fait Kuyper. Une voie, par essence, c'est un chemin à parcourir, une étendue à traverser. Le Christ n'est pas une étape dans notre rapport à Dieu, au monde ou à autrui. Il est le médiateur, c'est-à-dire l'entier du parcours, le détour qu'il nous faut prendre sans cesse pour les découvrir dans leur vérité. Ce qui disparaît dans la vision de Kuyper, c'est précisément cette épaisseur du Christ, l'épaisseur de sa chair humaine, de sa traversée de notre condition. À en croire le théologien néo-réformé, l'incarnation se réduit à une mort expiatoire et à une ascension glorieuse qui pourvoit à l'Église un souverain tout-puissant.

Cette disparition du Christ signe la disparition de l'être humain. Il semblerait que la dignité humaine soit finalement bien peu de chose en regard de la gloire divine. La Croix n'apparaît alors que comme un épisode visant à corriger une histoire qui serait mal emmanchée et à revenir à l'ordre créationnel pour pouvoir recommencer comme si rien ne s'était passé. La Croix n'est qu'un incident de parcours. Et, à lire Kuyper, j'ai eu parfois l'impression que le Dieu dont il parle tient plus d'un dieu de la puissance et de l'ordre – autrement dit, d'un désir de toute-puissance. Une fois encore, on retrouve cette tentative de maîtriser ce qui survient dans le monde, de fixer un cadre muni d'une justification divine, afin de mettre un frein aux dérives de la modernité. À certains égards, le Dieu kuyperien renvoie au fantasme du contrôle.

Certes, la modernité n'a pas produit que du bon. Certaines revendications d'autonomie humaine conduisent à des impasses. Cependant, certaines façons d'invoquer le retour à un ordre créationnel me paraissent tout aussi problématiques, en particulier quand cet ordre ressemble à s'y méprendre aux conceptions de l'ordre bourgeois. Ce rappel à l'ordre créationnel résonne alors comme le mot d'ordre d'une vague réactionnaire qui tente de trouver un moyen pour éviter d'affronter réellement les questions qui se posent à nos contemporains. À mon sens, ce n'est pas le cas de Kuyper. Il a tenté de se confronter à la modernité, même si, à mon sens, sa façon de le faire s'est révélée inadéquate. Par contre, c'est

bien un repli réactionnaire que je crois percevoir chez nombre de penseurs qui se réclament aujourd'hui de l'héritage kuyperien ou qui, parfois, s'inspirent de ses idées sans s'en rendre compte.

Bibliographie

- Blaser, K., & Geense, A. (2006 [1995]). 'KUYPER, Abraham (1837-1920)', pp. 734a-734b in P. Gisel (ed), *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: PUF.
- Kayayan, É., & Kayayan, A. R. (1995). *Le chrétien dans la cité*. Lausanne: L'Âge d'Homme.
- Kuyper, A. (1899). *Calvinism : six Stone-lectures*. Edinburgh/New York: T & T Clark/Fleming H. Revell Company.
- O'Donovan, O. (1992 [1986]). *Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Reimer, A. J. (2003). 'Public Orthodoxy and Civic Forbearance : The Challenges of Modern Law for Religious Minority Groups', *Conrad Grebel Review*, 21(3), 96-111.
- . (2006). 'Revelation, Law and Individual Conscience', *Conrad Grebel Review*, 24(1), 12-31.
- . (2008). 'Pacifism, Policing, and Individual Conscience', *Conrad Grebel Review*, 26(2), 129-141.
- . (2009). 'An Anabaptist-Mennonite Political Theology: Theological Presuppositions', *Direction*, 38(1), 29-44.
- Wagner, C. P. (2008). *Dominion! How Kingdom Action Can Change the World*. Grand Rapids: Chosen.
- Yoder, J. H. (1994 [1972]). *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids: Eerdmans.