

Michel LEVINET.

La chose est connue : la possibilité d'une résistance – sous différentes formes : objection de conscience ; désobéissance civile ; recours à la violence ([1]) – contre les actes des gouvernants estimés liberticides ou injustes soulève de redoutables interrogations. Comme le rappelle un spécialiste du sujet, « le droit de résistance révèle l'antinomie entre deux niveaux de droit et revient à opposer sa propre interprétation du droit à celle, supposée dévoyée, de l'autorité. » ([2]). L'admettre suppose d'adhérer à « une position clairement naturaliste, du double point de vue ontologique – reconnaissance de l'existence d'une loi supérieure à la loi posée – et épistémologique – affirmation de la possibilité à la fois de connaître avec évidence la loi supérieure et d'assurer une interprétation véridique et incontestable de la Loi naturelle et de la loi positive révélant leur antinomie. » ([3]). Dans la mesure donc où elle suppose d'en appeler à des normes extérieures à l'ordre juridique positif, l'hypothèse de la résistance à la loi injuste se heurte a priori à un obstacle insurmontable car, à l'évidence, sans se contredire, « Le système juridique ne peut instituer, en son sein, un mécanisme qui subordonne l'application de la loi à la subjectivité de chacun, sauf à lui retirer toute force contraignante » ([4]). Force est donc de constater l'aporie juridique que représente le projet d'inscrire le droit de résistance à la loi injuste dans le droit positif – constitutionnel ([5]) et / ou législatif –, autrement dit d'établir l'encadrement juridique d'un droit de ne pas respecter le droit, de reconnaître sa possible justiciabilité, de trouver dans le droit un titre légitime pour ne pas s'y soumettre. Ce serait « inscri(re) [...] au cœur du droit l'acceptation de la faillibilité du droit [...] » ([6]) ([7]). Ainsi, « [s']imposant difficilement à la doctrine juridique, même la plus libérale, le droit de résistance à l'état pur semble voué aux gémonies du non droit » ([8]).

L'interrogation confine à la quadrature du cercle dans les sociétés démocratiques laïcisées, dominées par le pluralisme, sinon par le relativisme des valeurs, où l'invocation de valeurs fondamentales, de principes supérieurs, bref de principes indisponibles du *juste*, semble vaine voire illégitime. Car, a priori, « [e]n démocratie, la validité de la désobéissance civile comme forme d'action politique reste contestée. C'est que l'on ne voit pas bien pourquoi l'expression d'un désaccord devrait prendre les allures d'un refus de se plier à la règle commune dans un régime où les libertés individuelles (de vote, d'opinion, de manifestation, de grève, de conscience et d'association, d'orientation sexuelle) sont garanties ; où des mécanismes de 'dialogue social' ont été institués (dans le travail parlementaire, le paritarisme ou les négociations collectives) ; et où la défense des droits fondamentaux est une réalité juridique. De plus, un tel refus est un comportement qui contient une menace pour la démocratie, au sens où il remet en cause son principe même, à savoir le fait que la minorité s'engage à accepter les décisions prises par une majorité. » ([9]). En effet, « ce serait affaiblir dangereusement la démocratie que d'admettre que des citoyens puissent, fut-ce avec les meilleures intentions du monde, s'organiser pour faire changer, par d'autres moyens que ceux qui sont prévus par la Constitution et les institutions, une loi adoptée selon des procédures démocratiques ou une politique menée par des gouvernants régulièrement élus. » ([10]). Sans oublier qu'il faudrait dans cette hypothèse [...] pouvoir déterminer avec précision – ce qui semble plutôt aléatoire dans de telles sociétés – les critères du juste ». Dans sa thèse consacrée au sujet, Manuel Cervera-Marzal rejoint les auteurs précités : « Au nom de quoi certains citoyens s'autoriseraient-ils à enfreindre des lois pourtant élaborées dans le strict respect des procédures régulières ? En outre,

pourquoi les laisserait-on entrer impunément dans l'illégalité alors que la démocratie offre justement à ses sujets des moyens de contestation légaux comme le vote, la manifestation et la pétition ? Enfin, si chacun est libre de désobéir à sa guise au seul motif qu'une loi lui semble injuste, la société ne risque-t-elle pas de sombrer dans un désordre généralisé ? [...]. La désobéissance civile violerait le principe de majorité constitutif du contrat démocratique. En transgressant la loi issue de la volonté majoritaire, le désobéissant s'arrogerait un pouvoir de veto individuel qui est incompatible avec la reconnaissance de chacun comme sujet politique égal à ses pairs ». ([11]) ([12]). Pour autant, la littérature portant sur le sujet est considérable ([13]) et témoigne d'une grande circonspection (I), tout particulièrement chez les théologiens et philosophes chrétiens (II).

I. Les récurrences des réserves à l'égard du droit de résister

Les multiples réserves portent tant sur les motifs résister (B) que sur les formes concrètes de résistance (A).

A. Quant aux formes concrètes de résistance

Outre l'insistance des auteurs sur la nécessité de recourir à la désobéissance qu'en dernier ressort (*ultima ratio*), leur consensus est prégnant quant à l'exclusion d'actes de résistance individuels ou mis en œuvre par la foule tant ils demeurent conscients des dangers susceptibles d'accompagner toute remise en cause du pouvoir politique établi et, partant, des risques d'anarchie. C'est la position de John Locke, théoricien de la *Glorieuse Révolution*, dans *Le Deuxième Traité sur le gouvernement civil* (1689), notamment dans les deux derniers chapitres (Chapitre XVIII, *De la Tyrannie* ; Chapitre XIX, *De la dissolution du Gouvernement*), où il traite spécifiquement des cas dans lesquels la résistance est envisageable ainsi que des moyens de l'exercer. Pour le philosophe politique anglais, la résistance doit demeurer exclusive d'actions violentes individuelles, lesquelles doivent alors s'analyser comme des actes de « rébellion » ; « résister est avant tout un droit de la société civile dans son ensemble », dont « [l]'exercice libre et pertinent suppose l'éducation politique des citoyens. » ([14]). Entre le peuple et l'autorité publique existe un trust, à savoir une mission de confiance, une charge. Le droit de résistance à l'oppression surgit quand le pouvoir manque à sa mission (*breach of trust*) de sauvegarder les droits naturels, imprescriptibles et inaliénables de l'homme, le peuple récupérant alors le droit d'assurer lui-même sa sécurité, puisque le Prince « ne poursuit pas la fin du gouvernement, qui est le bien public et la sauvegarde de la propriété [...] et qu'il s'est mis dans un état de guerre avec son peuple [...] » (Chapitre XIX, § 239). Une approche du même ordre se retrouve chez le juriste protestant français Jean Barbeyrac, réfugié à Lausanne après la révocation de l'Édit de Nantes en 1685. Connu comme traducteur des principaux ouvrages du droit naturel moderne (Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, 1706 et *De officio hominis et civis*, 1707 ; Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (1724)), il entend éviter les séditions et autres désordres et révolutions qui seraient en fin de compte un remède violent bien plus pernicieux que le mal censé les

justifier – sans que cela justifie pour autant le recours à tous les moyens pour imposer l'ordre ([15]). Comme chez Locke, qu'il sollicite explicitement, et s'inscrivant dans la vision de l'auteur du livre qu'il annote, le droit de déposer le tyran n'est pas reconnu à l'individu : « Quand on parle d'un tyran qui peut légitimement être déposé par le peuple, on n'entend pas par le mot 'Peuple' la vile populace ou la canaille du pays, ni une cabale d'un petit nombre de séditeux ; mais la plus grande et la plus saine partie des sujets, de tous les ordres du royaume. » (S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, 5e éd., Amsterdam, 1734, t.2, Livre VII, Chapitre VIII, § 6). Un autre juriste – le genevois Jean-Jacques Burlamaqui, membre du Conseil d'État de la ville – manifeste les mêmes réticences dans ses *Principes du droit politique* (1751) où il reprend les mêmes formulations que Barbeyrac à propos de la « populace » et de la nécessité de faire appel à la *sanior pars* du pays (t.1, IIe Partie, Chapitre VI, § XXIX) et préconise une solution de nature à éviter le recours à la résistance : l'institution d'un gouvernement modéré, soit, à l'opposé de ces deux extrêmes également à écarter – le « gouvernement de la multitude » ; « le gouvernement absolu d'un seul » –, une division de la souveraineté qui garantira l'équilibre des pouvoirs (t.1, IIème Partie, Chapitre II, §. XXX).

B. Quant aux motifs légitimes de résister

L'une des constantes doctrinales tient à la distinction entre violations mineures et violations graves des droits et libertés, seules ces dernières justifiant éventuellement le déclenchement de la résistance. Cette distinction entre *injustices légères* et *injustices graves* figure dans la théorie de la désobéissance civile développée par John Rawls (*Théorie de la justice*, Le Seuil, 1997, § 56 : « Quand la structure de base d'une société est suffisamment juste, nous devons reconnaître comme obligatoires des lois injustes, à condition qu'elles ne dépassent pas un certain degré d'injustice. ». Un tel impératif, qui traduit le vieux postulat conservateur « mieux vaut une injustice qu'un désordre » – le désordre étant censé représenter la plus grande des injustices –, se retrouve de façon emblématique dans la Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776 : « l'expérience de tous les temps a montré, en effet, que les hommes sont plus disposés à tolérer les maux supportables qu'à se faire justice à eux-mêmes en abolissant les formes auxquelles ils sont habitués. Mais lorsqu'une longue suite d'abus et d'usurpations, tendant invariablement au même but, marque le dessein de les soumettre au despotisme absolu, il est de leur droit, il est de leur devoir de rejeter un tel gouvernement et de pourvoir, par de nouvelles sauvegardes, à leur sécurité commune. ». Il est présent chez Locke qui exige l'existence d'une menace contre l'ensemble du corps social (*Le second traité du gouvernement civil*, XIX, § 225) et chez Barbeyrac, ne serait-ce qu'en raison de sa qualité de protestant persécuté – ce qui légitime un droit de résistance, principalement quand l'État manifeste son intolérance religieuse. Barbeyrac plaide pour un usage exceptionnel du refus d'obéir dans l'hypothèse de la violation d'une loi fondamentale de la communauté politique. En liaison avec le principe de primauté du droit naturel, le droit de résister est appréhendé comme un droit auquel aucune convention ne permet de renoncer : « du moment que les Loix les plus authentiques des Souverains les plus légitimes se trouvent en opposition, de quelque manière que ce soit, avec des Loix immuables, écrites dans notre cœur, il n'y a point à balancer, il faut même, quoiqu'il en coûte, désobéir aux premières pour ne donner aucune atteinte aux dernières » (*Traité sur la permission des loix*, Genève,

chez Fabri et Barrillot, 1765, p. 9). Aussi, distingue-t-il les « injustices douteuses, ou supportables » et les « injustices manifestes et insupportables » : « il faut que la tyrannie soit notoire, et de la dernière évidence afin que personne n'en puisse plus douter » (Commentaire de Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Op. Cit.). Jean-Jacques Burlamaqui est à l'unisson : ardent défenseur de la liberté de conscience et, simultanément, comme Barbeyrac, parfaitement conscient des dangers susceptibles d'accompagner toute remise en cause du pouvoir politique établi, il opère une distinction classique entre les injustices légères et les injustices graves, entre les « abus médiocres de la Souveraineté » et la « tyrannie ouverte et manifeste » (t.1, IIème Partie, Chapitre VI, §§ XVI-XXI). Seul ce dernier cas est susceptible de libérer le Peuple du devoir de sujétion envers le Souverain et de reprendre la Souveraineté qu'il lui a confiée, laquelle implique toutefois que le Souverain en fasse un usage en conformité avec « le bien du peuple » (t. 1, IIème Partie, Chapitre VIII, § XXIII). Une telle possibilité se trouve conçue de façon restrictive, toujours dans le souci d'éviter le désordre : « Mais il faut bien remarquer, que lorsque nous disons que le Peuple est en droit de résister à un tyran, ou même de le déposer, on ne doit pas entendre par le Peuple, la vile populace ou la canaille du Pays, ni une Cabale d'un petit nombre de séditieux, mais bien la plus importante et la plus saine partie des sujets de tous les Ordres du Royaume ». Cette formulation, présente dans ses *Principes du droit politique* (t. 1, IIème Partie, Chapitre VI, § XXIX) est la même que celle de Barbeyrac annotant les travaux de Pufendorf. En son temps et dans des circonstances bien différentes, le Mahatma Mohandas K. Gandhi insistera également sur le fait que « la désobéissance civile ne conduit jamais à l'anarchie », précisant que « toutes les précautions doivent être prises contre le déclenchement de la violence ou de l'anarchie. Sa zone d'application, tout comme son étendue, doivent également être limitées aux strictes nécessités de la situation » ([16]).

II. L'encadrement du droit de résister chez les philosophes et théologiens chrétiens

S'y retrouvent les préventions déjà abordées quant à ses modalités comme à l'égard des raisons d'y recourir. L'appréhension de Thomas d'Aquin est ici significative (A) ainsi que la pensée politique protestante après la saint Barthélemy (B). Une telle réticence découle essentiellement d'une vision singulière de l'origine du pouvoir politique (C), à laquelle il faut ajouter l'invocation – aux effets délétères – du dogme problématique du péché originel (D).

A. La vision de Thomas d'Aquin

S'il convient de la possession du pouvoir de punir par le Prince, le devoir d'obéissance disparaît s'il enfreint les commandements de Dieu et les règles du droit naturel. Puisque la finalité de l'État est de faire régner la vertu et la justice, « « si la loi écrite contient quelque prescription contraire au droit naturel, elle est injuste et ne peut obliger [...]. De tels écrits ne peuvent être appelés lois, mais plutôt des corruptions de la loi : on ne peut donc pas, pour porter un jugement, se régler sur elles » » (*Somme théologique*, II a -II ae, q. 60, Art. 5, ad. 1) ([17]). Le théologien dominicain aborde la question du tyrannicide en

considérant, selon une opinion commune, que la tyrannie constitue le pire des régimes politiques. L'interrogation est ancienne ([18]). « De ses analyses circonstanciées des types de tyrannie (*Éthique à Nicomaque*), Aristote déduit que ses caractéristiques peuvent être réduites à trois : 1 / le gouvernant recherche son propre profit et non celui de ses sujets ; 2 / le gouvernant gouverne contre la volonté des sujets ; 3 / le gouvernant viole les lois et la justice. » ([19]). Cicéron l'aborde au Livre III de son *De officiis* et au Livre I du *De republica*. Thomas dissocie le pouvoir limité de la royauté et le pouvoir sans frein de la tyrannie : reflet sur la terre de la majesté divine, le Roi est le serviteur du Bien commun ; il en va autrement du tyran. Sont distinguées deux formes de tyrannie : la tyrannie d'usurpation, qui vise les princes dépourvus de titre légitime, qui ont renversé le pouvoir légitime (les tyrans *quoad titulum*) et, donc, occupent un trône qui ne leur revenait pas ; la tyrannie d'exercice ([20]), qui concerne les princes légitimes enfreignant les ordres de Dieu ou de l'Église ou, plus généralement, manquent gravement à l'accomplissement de leur office, autrement dit qui ne se conduisent pas en père du peuple (les tyrans *quoad exercitium*). Le tyran d'usurpation peut-il être légitimement chassé ou tué par n'importe qui ? La réponse n'est pas claire : a priori, Thomas condamne toute initiative privée dans ce sens (*De regno*, I). Par contre, le tyran d'exercice peut faire l'objet, sous certaines conditions (épuisement préalable de toutes les voies légales, ne pas provoquer de troubles supérieurs à ceux contre lesquels on combat), d'une désobéissance civile voire d'une insurrection légitime de ses sujets, être déchu ou mis à mort avec le consentement des représentants qualifiés du peuple (la *pars sanior* de la société, autrement dit les gens sages et honnêtes) à la suite d'un jugement régulier. Ici, la résistance prend la forme d'une réaction de la société (*De Regno*, VI : « Mais il semble que contre la cruauté des tyrans il vaut mieux agir par l'autorité publique que par la propre initiative privée de quelques-uns. »). On le voit, comme bien d'autres, avant lui comme après lui, Thomas d'Aquin demeure très réticent à l'égard de l'éventuel renversement du tyran, particulièrement s'agissant d'une sédition qui pourrait produire un désordre encore plus nuisible pour la population que la tyrannie elle-même. Pour le *Docteur Angélique*, il faut éviter le désordre interne de la communauté politique : pour lui, « la réaction à la tyrannie c'est un peu de la dynamite, ni plus ni moins que pour ses prédécesseurs. Outre qu'il exige que la collectivité se trouve gravement mise en péril, il écarte toute initiative privée pour la prendre en charge. La résistance au tyran, et plus encore son élimination, sont une boîte de Pandore qu'il est sans doute sage de tenir fermée. » ([21]).

B. La pensée politique protestante après la saint Barthélemy

Ainsi que le rappelle Éric Desmons, « [l]e contexte dramatique des guerres de religion va puissamment réactiver la question de la résistance au tyran. [...]. Pourtant, les pères de la Réforme étaient à l'origine hostiles à la reconnaissance d'un droit de résistance : un strict paulinisme, couplé à l'idée que la raison humaine est obscurcie par le péché, suffit en effet à Luther pour interdire aux sujets l'accès à la notion de justice et partant à toute prétention à juger et donc à résister activement au tyran. Même si l'autorité séculière ordonne contre la foi et persécute, l'obéissance, certes passive, est de règle » ([22]). A la suite des massacres des protestants (nuit du 23 au 24 août 1572), choqués par le manquement du roi de

France à son devoir de protection de ses sujets, les écrivains calvinistes *monarchomaques* (littéralement, adversaires des monarques / ceux qui combattent les monarques) ([23]) – qui vont exercer au XVII^{ème} siècle une grande influence en Grande-Bretagne et en Hollande – développent le thème de la résistance à l'oppression, du *jus resistendi*. C'est le cas, à Genève, du successeur de Jean Calvin, Théodore de Bèze (*Confession de la foy chrestienne*, 1560 ; *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1575) et, en France, de François Hotman (*Franco-Gallia*, 1573) qui, procédant à une « reconstruction historique [...] prétendait prouver que dès l'époque gauloise, en passant par la période mérovingienne, le pouvoir royal avait toujours été électif et soumis au contrôle d'une assemblée. » ([24]). Pour autant, « la contestation devait demeurer marquée d'un fort conservatisme social : à savoir que seule l'élite était [...] autorisée à battre en brèche le fonctionnement du pouvoir absolu » ([25]). Théodore De Bèze réserve l'exercice de ce droit aux magistrats, aux officiers de la couronne, aux corps intermédiaires, à la partie constituée par les plus sages du royaume (dans le même sens : Junius Brutus (*Vindiciae contra tyrannos*, 1579). Après la révocation de l'Édit de Nantes (1685), dans un contexte marqué par la Révolution d'Angleterre (1688), un pasteur calviniste français réfugié en Hollande, Pierre Jurieu, invoque la souveraineté du peuple et l'hypothèse d'un pacte originel limitant les pouvoirs du prince, pour juger légitime de s'opposer par tout moyen aux violences injustes des princes « quand ils abusent de leur pouvoir, quand ils deviennent tyrans, quand ils veulent ruiner la société entière » (cela vaut particulièrement lorsque le roi viole la liberté de conscience) (*Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, 3^e année, Lettre XVI, 1688). L'usage du droit se trouve toutefois entouré de conditions (réservé aux Grands, aux États Généraux). A l'opposé, un autre penseur calviniste, Pierre Bayle, pourtant défenseur de la liberté de conscience – y compris pour les agnostiques et les athées – qui considère que la pluralité religieuse ne constitue pas un obstacle ou un danger pour la cité politique, plaide pour la loyauté politique et l'absolutisme monarchique, seul capable d'assurer la paix dans un temps de guerre des religions (*Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, 1686 ; *Avis aux réfugiés*, 1688). Bayle voit dans l'État fort « un moyen de lutte contre l'intolérance » car « [u]n État fort qui respecte la liberté de conscience des citoyens est préférable à un État éclairé et faible qui risque de sombrer dans une guerre civile ou religieuse. » ([26]). Il ne s'agit pas simplement pour lui d'invoquer des raisons conjoncturelles, mais de légitimer le loyalisme monarchique ; il le demande aux Protestants en raison de la capacité supposée de ce dernier – pouvoir fort – de les défendre contre la volonté de domination du clergé catholique. Comme l'écrit Olivier Abel, « [l']adhésion à l'absolutisme repose sur un loyalisme animé par l'espoir [...] qu'un roi puissant mettra fin aux guerres de religions, autonomisera le politique et protégera les religions minoritaires. » ([27]).

C. La vision chrétienne de l'origine du pouvoir politique

Elle constitue une puissante justification de la primauté de l'obéissance à l'autorité établie.

1. Aucune des paroles rapportées de Jésus ne traite vraiment de ce sujet

Si l'on se réfère au célèbre *Reditte*, issu du dialogue entre Jésus et les Pharisiens, rapporté dans l'*Évangile*

de Mathieu : 22, 15-22 ([28]), quand bien même plusieurs interprétations de ce passage sont possibles, une évidence s'impose : César – en fait, se trouvent ici visés tous les césars, tous les princes temporels – n'est pas Dieu, il n'est qu'une simple puissance terrestre ; le propos rapporté de Jésus renvoie davantage à un discours de la hiérarchie que de la séparation entre deux sphères ([29]). Dans le prolongement des Psaumes (Ps 117, 8-9 : « Mieux vaut s'appuyer sur le Seigneur que de compter sur les hommes ; mieux vaut s'appuyer sur le Seigneur que de compter sur les puissants »), Jésus invite à ne pas confondre l'engagement envers le pouvoir des hommes et l'engagement envers Dieu, à résister à la fascination de César et aux idoles de même nature (i.e. sa formulation : « Mon royaume n'est pas de ce monde », *Évangile de Jean*, 18, 36) ; le pouvoir de Dieu est d'une tout autre nature que celui de César : César doit donc se cantonner dans la sphère qui lui est propre ; Dieu doit donc être servi en premier car « c'est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César ». ([30]). Le propos de Jésus n'est pas plus un appel à la révolte qu'une légitimation de l'ordre établi – éventuellement injuste (en l'occurrence, le pouvoir romain). Jésus dénoue « [l]e piège dans lequel ses interlocuteurs s'efforcent de [le] faire tomber [...] : ou bien Dieu, ou bien César. [...], en affirmant qu'il n'y a aucune commune mesure entre Dieu et César : à l'un il convient de rendre la monnaie qui lui appartient, à l'autre la gloire et le culte qu'il est le seul à pouvoir revendiquer. Le politique n'est donc ni sans consistance propre, ni sans intérêt spécifique, mais ceux-ci ne peuvent entrer en concurrence avec la divinité de Dieu et ne prennent de valeur qu'à condition de se démarquer radicalement de toute prétention à l'autorité suprême qui leur est déniée. Ce à quoi procède Jésus, c'est à une radicale démystification [...] du pouvoir [...]. Dieu étant seul à régner au-dessus de toutes choses. Sont ainsi récusés et toute forme de théocratie et tout impérialisme totalitaire et idolâtré. Le pouvoir n'est qu'humain, remis à sa place et désacralisé. » ([31]). A l'origine du dualisme chrétien ([32]), dans la mesure où son auteur admet l'intérêt de l'utilité de l'État dans son propre domaine de compétence, le *Reditte* contribue ainsi à l'autonomisation du pouvoir politique. Mais il est clair que son auteur n'exerce aucun pouvoir et n'en transmet à quiconque, y compris à ses apôtres et à leurs successeurs, les papes, ce qui anéantit le prétendu « droit de saint Pierre » qui serait issu de la désignation de l'apôtre comme Chef de l'Église par Jésus, à savoir la doctrine, longtemps soutenue par les papes, selon laquelle les princes chrétiens leur devaient obéissance, sauf à vouloir désobéir au Christ lui-même. Dans son *Léviathan* (Chapitre XXXVII, *Du bénéfice tiré de telles ténèbres, et de ceux qui en profitent*), Thomas Hobbes fustige cette interprétation : Jésus n'était pas un roi ; son règne se réduisait à celui d'un simple « office de pasteur ». Cette réfutation est également présente dans son *De Cive*, 1642, Section II, Chapitre XVII, Article VI : « Que le gouvernement de Christ en ce monde n'a pas été avec empire, mais par forme de conseil, ou une conduite par les enseignements et par la voie de la persuasion. Or, la régence de laquelle Christ gouverne les fidèles en cette vie, n'est pas proprement un règne, ou un empire ; mais un office de pasteur, ou une charge d'enseigner les hommes ; je veux dire que Dieu le Père ne lui a pas donné la puissance de juger du bien et du mal, comme aux rois de la terre, ni celle de contraindre par des punitions corporelles, ni l'autorité de faire des lois ; mais celle de montrer et d'enseigner au monde la voie et la science du salut [...]. ». Il en va pareillement pour ses ministres : « les apôtres et autres ministres de l'évangile sont nos instituteurs, mais pas nos gouvernants [...] leurs préceptes ne sont pas des lois, mais de bons conseils [...] le royaume du Christ n'est pas en ce monde ; donc ses ministres non plus (sauf s'ils sont rois) ne peuvent exiger l'obéissance en son nom. » ; « Le travail des ministres du Christ est l'évangélisation, c'est-à-dire la proclamation du Christ et une

préparation en vue de sa seconde venue [...] ». Le philosophe politique anglais y insiste encore quand il analyse le mandat donné aux apôtres du Christ d'aller proclamer l'Évangile dans le monde entier (*Évangile de Matthieu* 28, 19-20 ; *Évangile de Marc* 16, 20), mandat qui ne les exonère aucunement de leur soumission aux autorités temporelles du moment : « En effet, si le roi suprême n'a pas sa puissance royale en ce monde, selon quelle autorité ses commis pourraient-ils exiger l'obéissance ? [...]. L'office du ministre du Christ en ce monde, est d'amener les humains à croire, et de faire qu'ils aient foi dans le Christ. Or la foi n'a aucune relation avec la contrainte et le commandement et n'en dépend pas, elle relève seulement de la certitude et des preuves tirées de la raison, ou de ce que les humains croient déjà. Donc les ministres du Christ en ce monde n'ont aucun pouvoir, à ce titre, de punir quiconque qui ne croit pas ce qu'ils disent ou les contredit. Alors ils peuvent effectivement punir licitement tout ce qui contredit leurs lois en quoi que ce soit [...]. Or, enseigner à partir de l'Ancien Testament que Jésus était Christ (autrement dit roi), et qu'il se relèvera d'entre les morts, ce n'est pas dire que les humains, après avoir cru cela, doivent obéir à ceux qui le leur ont dit, en allant contre les lois et les commandements de leurs souverains, mais qu'ils doivent rester prudents dans l'espoir de la venue prochaine du Christ, avec patience et foi tout en obéissant à leurs magistrats du moment. » ; ainsi, « [I]es prédicateurs n'exercent pas le pouvoir d'un magistère, mais d'un ministère. » (*Léviathan*, Livre III, Chapitre XLII, *Du pouvoir ecclésiastique*). Significativement, dans ce Chapitre, à propos de leur envoi en mission en vue de prêcher la parole du Christ, Hobbes se livre à une comparaison avec la fonction assignée aux crieurs et aux hérauts : « « Cela dit, à l'origine, prêcher est cet acte qu'un crieur, un héraut ou un autre officier a coutume de faire publiquement pour la proclamation d'un roi. Or, un crieur n'a aucun droit de commander quiconque. » ».

Comme son objectif est de lutter contre la peur et la superstition, armes de la domination de l'Église, d'établir la suprématie du politique sur le religieux, Hobbes « se sert [astucieusement] de l'autorité de l'Écriture dans le but de renverser les prétentions politiques des théologiens et de fonder la nouvelle pensée politique. » ([33]). A cet égard, Leo Strauss rappelle que pour Hobbes, « [l]'étude de l'Écriture conduit au résultat que le Christ, pendant qu'il séjournait sur terre, n'était intervenu, en aucune manière dans le droit de l'autorité laïque : il a laissé tous les princes en pleine possession de leur autorité légale » et, si le Christ n'a pas d'autorité royale en ce monde, il en va, a fortiori, pour ses serviteurs : « de même que le Christ n'était pas roi sur terre, mais enseignant, de même ses serviteurs ne peuvent obtenir l'obéissance par la contrainte ou la punition, mais seulement par la persuasion » ; ils ne constituent donc pas une autorité spirituelle, « si l'on entend par autorité le droit de commander et de contraindre » ; « les ecclésiastiques n'ont essentiellement que le droit d'enseigner » ([34]). Ainsi, « seule la science et l'action politique peuvent permettre à l'homme de s'orienter dans le monde. » ([35]). Se présentant comme une démystification des contradictions de l'Écriture sainte et de ses interprétations hasardeuses sinon idolâtres ([36]), notamment dans l'enseignement de l'Église catholique, les écrits de Hobbes ont fortement contribué à émanciper le pouvoir politique, la souveraineté du politique, des prétentions impérialistes du pouvoir ecclésiastique et à fonder, au nom de la préservation de la paix civile, la prétention de l'État de contrôler les religions ([37]), questions majeures qui occupent une partie substantielle de ses réflexions. Une approche du même ordre se retrouve chez Spinoza et Locke. Selon le premier (*Traité théologico-politique*, 1670, Chapitre VII, *De l'interprétation de l'Écriture*), « le Christ a

parlé, non pas comme un législateur, mais comme un docteur, qui enseignait des préceptes. [...]. Ce n'est les actions extérieures qu'il a voulu réformer, que le cœur lui-même. » ([38]) ; pour le second (*Lettre sur la tolérance*, 1687), « [c]ontent d'enseigner aux hommes comment ils peuvent, par la foi et les bonnes œuvres, obtenir la vie éternelle, il [Jésus] n'a institué aucune espèce de gouvernement [...] » ([39]). Sans doute, Jésus se réfère-t-il au « règne de Dieu » et se dit Roi, y compris devant Pilate à l'heure de son procès, mais « Fils de Dieu » et « Règne de Dieu » ont ici un sens particulier : ils signifient que le Christ règne « à partir de la croix », « ce roi règne par l'intermédiaire de la foi et de l'amour, pas autrement » ([40]).

2. Les choses changent avec Paul de Tarse

Il appelle à la soumission envers l'autorité publique, une soumission voulue par Dieu lui-même ([41]) ([42]). Son propos (*Nulla potestas nisi a Deo* / « Il n'y a pas d'autorité concevable sur les hommes sauf si elle procède de Dieu ») a été régulièrement invoqué des siècles durant pour délégitimer toute idée de résistance aux lois injustes alors même qu'il demeure problématique (qu'est-ce qui émane véritablement de Dieu ? Le seul principe du pouvoir ou également ses modalités d'exercice, notamment le choix de tel souverain ? Toute résistance à l'autorité équivaut-elle vraiment à une résistance à Dieu ?). L'affirmation – qui se retrouve dans les Encycliques particulièrement virulentes des papes Grégoire XVI, *Mirari Vos*, 15 août 1832 ([43]) et de Léon XIII, *Immortale Dei*, 1er novembre 1885 ([44]) –, a longtemps servi de support à un discours de soumission à l'autorité établie, particulièrement chez les deux fondateurs majeurs de la Réforme, Jean Calvin ([45]) et Martin Luther qui prétendent que l'ordre providentiel, Dieu, commandent l'obéissance aux tyrans puisqu'il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu. Deux éléments essentiels sont à considérer pour bien comprendre la vision paulinienne : d'une part, fidèle en cela aux postulats de Platon d'Aristote, de Cicéron et de nombre d'auteurs de l'Antiquité gréco-romaine, il entend rappeler que l'autorité n'est pas arbitraire ; elle a une mission – celle de garantir le bien public. Elle est par conséquent soumise à un critère extérieur à elle-même : le bien, « car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien » (*Épître aux Romains*, XIII, 4). D'autre part, pour Paul, comme pour les premiers chrétiens, ce qui est premier, c'est l'imminence de la fin des temps et du retour du Christ ; c'est d'organiser l'attente de la Cité céleste ([46]). Aussi, « peut-on supporter des désagréments dont l'autorité est responsable, car on sait que l'essentiel est ailleurs [...]. En ce monde, le chrétien n'est qu'un voyageur : sa vraie patrie est ailleurs, il attend une cité meilleure, une cité céleste. » ([47]). Et, à le lire, cette attente – qui devrait clore l'histoire des hommes – devrait être plutôt brève : « Paul est convaincu, et il l'a enseigné à ses communautés, que la fin du monde est proche et que le Christ reviendra bientôt [...]. Le temps n'est [donc] guère propice à transformer ce monde dont le Seigneur va venir stopper la course. » ([48]). Cette conviction explique le fait que ne se trouvent pas remises en cause certaines institutions injustes de son temps, notamment l'esclavage. Selon Paul, « [l']Église est une communauté de croyants que tout sépare dans la vie – ils sont juifs, Grecs, esclaves, citoyens, hommes, femmes –, mais que la grâce de Dieu égalise » ([49]). Ainsi que le relève justement le philosophe et sinologue François Jullien, « ne demeure plus qu'une seule appartenance, dissolvant les autres, celle de l'homme en Dieu. Tout clivage s'en trouve aboli : de race, de sexe, de condition. [...]. S'il laisse des séparations en place dans l'ordre du temporel, entre homme et femme, maître et esclave, du moins les abroge-t-il devant Dieu. » » ([50]). Rien

d'étonnant donc à son absence de remise en question de l'esclavage en tant qu'institution. Sur ce terrain, « il rejoint en cela l'opinion unanime de l'Antiquité, où l'institution de l'esclavage n'était pas mise en cause. » ([51]). Les esclaves sont invités à continuer d'obéir à leur maître (*Épître aux Éphésiens*, Chapitre 6 : « 5 Vous, les esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas comme au Christ, avec crainte et profond respect, dans la simplicité de votre cœur. 6 Ne le faites pas seulement sous leurs yeux, par souci de plaire à des hommes, mais comme des esclaves du Christ qui accomplissent la volonté de Dieu de tout leur cœur 7 et qui font leur travail d'esclaves volontiers, comme pour le Seigneur et non pas pour des hommes. 8 car vous savez bien que chacun, qu'il soit esclave ou libre, sera rétribué par le Seigneur selon le bien qu'il aura fait. 9 Et vous, les maîtres, agissez de même avec vos esclaves, laissez de côté les menaces. Car vous savez bien que, pour eux comme pour vous, le Maître est dans le ciel, et il est impartial envers les personnes. » ([52]). Les êtres humains sont libres car soumis à Dieu et sauvés par lui – la libération des esclaves est purement spirituelle – « [I]a vraie liberté consiste avant tout à être libéré de l'esclavage du péché. L'égalité est d'abord celle qui découle d'une filiation divine. » ([53]). La précision est essentielle – le statut d'esclave ne fait pas obstacle à la recherche et à l'obtention du salut. Cette considération permet de comprendre le célèbre passage, tellement commenté et, souvent, mal compris, de l'*Épître aux Galates* (3, 26-28) : « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave humain, ni homme ni femme, car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Ce texte vise l'égalité d'enfants de Dieu. L'*Épître aux Colossiens* le confirme. Après avoir appelé les chrétiens à l'abandon de la débauche, du mensonge, des désirs mauvais, de cet « appétit de jouissance qui est un culte rendu aux idoles », Paul conclut : « Alors, il n'y a plus de Grec et de Juif, d'Israélite et de païen, il n'y a pas de barbare, de sauvage, d'esclave, d'homme libre, il n'y a que le Christ : en tous, il est tout » (3, 11). Il ne s'agit aucunement d'une égalité juridique, d'une égalité devant la loi, mais d'une égalité en Christ, du fait crucial que toutes et tous, indépendamment de leur statut social, sont sauvés par lui, par la Croix. Jean Calvin demandera également aux esclaves d'accepter leur condition ([54]).

3. Le propos paulinien conserve sa force dans les écrits et l'action d'Augustin d'Hippone, auteur du célèbre ouvrage *La Cité de Dieu* ([55]), écrit dans le contexte catastrophique du pillage de Rome par les Vandales d'Alaric (410), qui deviendra la référence majeure de l'Occident chrétien jusqu'à la redécouverte d'Aristote au XIII^{ème} siècle avec Thomas d'Aquin, à la suite des écrits d'Averroès. Auteur également de textes justifiant la conversion forcée et d'appels à l'autorité de l'État afin de réprimer les hérésies ([56]), sa vision sera amplifiée et déformée par l'*augustinisme politique* qui, prônant la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel en raison des fins poursuivies par ce dernier – pouvoirs délégués par Dieu, les souverains temporels ne sont que des souverains dérivés –, en arrive à justifier l'absorption du droit de l'État dans celui de l'Église, le pape constituant le *verus imperator* et l'État se trouvant réduit à la fonction d'auxiliaire de l'Église ([57]). Au contraire, Augustin entend rappeler que la Cité divine ne se confond pas avec l'Église, qu'elle sera toujours étrangère au monde, qu'elle est en pèlerinage, qu'elle ne se fonde que sur l'espérance. Certes, souhaite-t-il un pouvoir civil imprégné de christianisme, mais il ne plaide pas pour une théocratie : il « ne se soucie jamais d'inférer de l'Écriture sainte les institutions de la Cité terrestre » ([58]). Une autre précision importante : au sein de la Cité terrestre, le pouvoir politique a un « ministère » : orienter la société humaine vers la justice car, « sans la justice, les royaumes sont-ils

autre chose que de vastes entreprises de brigandage ? » (*La Cité de Dieu*, Livre IV, chapitre IV). Il reprend ici une idée déjà présente, notamment chez Platon (*Les Lois*, IV, 715 b : « il n'y a pas de lois véritables que celles qui tendent au bien de l'État [...] ») ([59]) – à savoir qu'une loi injuste n'est pas une loi, n'est pas du droit –, thèse qui deviendra commune au Moyen Âge (*lex injusta non est lex*) et toujours présente au sein du Magistère catholique ([60]). Ainsi, si le devoir d'obéissance existe, c'est moins en raison de l'existence du pouvoir que des modalités de son exercice, de son bon exercice, conformément à la justice. Néanmoins, Il serait hasardeux de prétendre que saint Augustin justifie la résistance aux lois injustes. Au contraire, il en défend l'autorité et, « ce devoir de soumission, il le souligne à l'égard des lois les plus injustes. » ([61]). Le doute est d'autant plus de mise que saint Augustin – et, au-delà, l'augustinisme politique – ont bien pris le soin d'identifier l'existence de plusieurs raisons susceptibles de justifier l'obéissance à des lois apparemment injustes : intérêt provisoire du groupe au maintien de l'ordre public, à la préservation de la tranquillité publique, à la paix intérieure, autant de fonctions assurées par la loi de l'État de la cité terrestre ; sans oublier l'argument – commode et, surtout, invérifiable – du caractère providentiel de la puissance publique : les ordres apparemment injustes et mauvais ayant un sens caché dans toute l'histoire du salut. « C'est que la puissance de fait, d'où la loi émane, est là de par la Providence, et qu'elle tire d'une sorte de mandat de la Providence son autorité. [...]. La pensée de saint Augustin [...] est pénétrée de l'idée de la toute-puissance et de l'omnipotence divine : tout ce qui arrive est l'œuvre de Dieu, et, de façon d'ailleurs mystérieuse, entre dans son ordre. Obéir aux lois de César, le chrétien sait que c'est aussi se courber devant la loi éternelle. Car les ordres des tyrans eux-mêmes, quelque injustes et mauvais soient-ils, ont une raison d'être cachée, un sens dans l'histoire du salut. » ([62]). La Providence divine est omniprésente dans la *Cité de Dieu*, notamment au Livre V, Chapitre XIX, où est fustigé celui qui, avide de domination, est plus cruel et brutal que les bêtes, au premier rang desquels se trouve l'empereur Néron : « Et cependant la puissance souveraine n'est donnée aux hommes de cette espèce que par la providence du Dieu souverain, quand le monde a ses yeux mérite de tels maîtres. ». Augustin cite significativement *Proverbes*, VIII : « 15 Par moi, les rois agissent en rois et les souverains édictent ce qui est juste, 16 par moi, les princes agissent en princes : tous les chefs ont autorité dans le pays. » et ajoute : « Ainsi, bien que j'aie assez établi, selon mes forces, pourquoi le seul Dieu véritable et juste a aidé les Romains à fonder un si grand empire, en récompense de ce que le monde appelle leurs vertus, il se peut toutefois qu'il y ait une raison plus cachée de leur prospérité ; car Dieu sait ce que méritent les peuples et nous l'ignorons. ». S'y ajoute enfin l'argument de la rencontre du Christianisme avec l'Empire romain, qu'Augustin et d'autres jugeront providentielle, une rencontre appréhendée comme s'intégrant dans l'économie générale du salut. Ainsi, dans *La grâce du Christ et le péché originel*, Livre II, XVII, 18, Augustin vise l'Empire romain « qui par la faveur divine est chrétien ». En raison de la christianisation de l'Empire (Édit de tolérance de Galère, 311 ; conversion de Constantin ; pseudo Édit de Milan de Constantin en 313 contenant simplement des instructions destinées aux hauts fonctionnaires des provinces ([63]) ; Édit de Thessalonique de Théodose proclamant le christianisme comme religion officielle de l'Empire, 380 ; Édit de Théodose interdisant le culte païen, 392), le Christianisme récupère l'héritage de l'Empire romain, particulièrement ses prétentions à la domination universelle ([64]) ([65]). A partir de là, se mettra en place un totalitarisme chrétien issu, comme l'écrit Jacques Ellul, de « la visée que le Monde entier doit former une unité puisque Dieu est Total et Un, et que cette unité ne peut être assurée que par la christianisation. » ([66]) ; « l'État ayant fusionné dans la

chrétienté [...] il fallait se soumettre à Dieu, c'est-à-dire à ses clercs. » ([67]). « Devenue persécutrice à peine sortie elle-même de la persécution. » ([68]), l'Église se fera complice de la mise à mort de nombre de personnes jugées impies, blasphématoires / sacrilèges, suppôts de Satan et encouragera la conversion forcée.

4. On le voit, tout pouvoir étant censé venir de Dieu, les théologiens chrétiens abordant le thème de la désobéissance à la loi injuste se trouvent confrontés à un redoutable dilemme ([69]), que vont rencontrer les successeurs d'Augustin, tout particulièrement le théologien dominicain Thomas d'Aquin. En effet, « puisque tout pouvoir vient de Dieu, s'insurger contre le pouvoir revient à s'insurger contre Dieu, ce qui est impensable, selon saint Paul [...]. ». Certes, à partir d'une distinction tyrannie modérée et tyrannie intolérable (voir *supra* 4) (*De Regno*, VI), Thomas d'Aquin admet-il une possible élimination du tyran, mais ajoute, significativement : « Que si l'on ne peut absolument pas trouver de secours humain contre le tyran, il faut recourir au roi de tous, à Dieu, qui a pouvoir sur le tyran. Car il est en sa puissance de convertir à la mansuétude le cœur cruel du tyran qui dans la tribulation secourt aux moments opportuns. » (*De Regno*, VI). Plus généralement, force est de relever « l'extrême prudence avec laquelle la philosophie thomiste aborde le problème de la résistance à la loi injuste : on n'est pas tenu d'observer les lois oppressives dans la mesure où l'on peut y résister sans entraîner du scandale ou de plus grands maux : il pourra être sage, peut-être même obligatoire, de s'y soumettre pour des motifs extrinsèques à la loi elle-même. Une autre condition préalable à remplir, pour que la résistance soit légitime, c'est qu'il nous faut avoir la certitude de l'injustice grave de la loi. Qui décidera que l'injustice de la loi est moralement certaine ? » ([70]). Une réticence encore plus grande – en réalité, une franche opposition – se retrouve chez l'un des théoriciens de l'absolutisme royal, l'évêque de Meaux, Joseph-Bénigne Bossuet. Ardent défenseur de l'absolutisme politique et du droit divin des rois – l'histoire des sociétés humaines étant selon lui l'œuvre de la Providence (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) –, il réplique à Jurieu qui fustige la volonté royale de faire de la France un pays exclusivement catholique (voir *supra* 4) dans son *Vème Avertissement aux protestants sur des lettres du Ministre Jurieu* (1690), ainsi que dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (œuvre publiée après sa mort en 1709). S'inscrivant pleinement dans le discours de saint Paul, qu'il cite abondamment, et dans le livre de la Bible catholique, l'*Ecclésiastique* (XVII, 14 : « A chaque peuple il [le Seigneur] assigne un chef [...] »), il écrit que « Dieu établit les rois comme ses ministres et règne par eux sur les peuples (Livre II, Article II, 1ère Proposition). Le Roi est donc soumis à la seule justice de Dieu – le seul espoir résidant en une intervention de la Providence durant le règne ou une réparation hypothétique dans l'Au-delà ([71]). D'ailleurs, ajoute-t-il, Jésus lui-même enseignait l'obéissance la plus absolue aux autorités établies. Et, de toute façon, il existe plus d'inconvénients que d'avantages dans le recours à la sédition : la seule issue pour les sujets est d'adresser au roi de respectueuses remontrances. Il faut aussi considérer son *Discours sur l'Histoire universelle à Mgr le Dauphin* (1861, Partie II, Chapitre 6 : « Les supérieurs apprennent qu'ils sont serviteurs des autres, et dévoués à leur bien ; les inférieurs reconnaissent l'ordre de Dieu dans les puissances légitimes, alors même qu'elles abusent de leur autorité : cette pensée adoucit les peines de la sujétion, et sous des maîtres fâcheux l'obéissance n'est plus fâcheuse au vrai chrétien. ». Chez Bossuet, qu'il faut situer dans le prolongement des thèses absolutistes du penseur britannique Robert Filmer (1588-1653), défenseur du droit divin des rois en sollicitant la Bible, toute autorité politique dérivant du

pouvoir naturel d'Adam, premier père, à l'origine des premières familles (*De Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois*, texte rédigé entre 1635 et 1648([72]), [l']absolutisme a un [seul] contrepoids [...] c'est la crainte de Dieu. » ([73]). L'invocation de cet argument comme limite du pouvoir royal ne constitue pas pour son auteur un pur artifice car le Roi est appréhendé comme un auxiliaire de Dieu voué à faire le bien dont les défaillances dans cet office majeur peuvent être sanctionnées par Dieu et par lui seulement.

Dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, (Livre III, Article 2, IVème Proposition (*Les rois doivent respecter leur propre puissance et ne l'employer qu'au bien public*), Bossuet écrit que « [l]eur puissance venant d'en-haut, ainsi qu'il a été dit, ils ne doivent pas croire qu'ils en soient les maîtres pour en user à leur gré ; mais ils doivent s'en servir avec crainte et retenue, comme d'une chose qui leur vient de Dieu , et dont Dieu leur demandera des comptes [...]. ». Puis, il cite un passage du Chapitre 6, 1-9 du *Livre de la Sagesse* : « Écoutez, ô rois, apprenez, juges de la terre : prêtez l'oreille, ô vous qui tenez les peuples sous votre empire, et vous plaisez à voir la multitude qui vous environne : c'est Dieu qui vous a donné la puissance : votre force vient du Très-Haut qui interrogera vos œuvres et pénétrera le fond de vos pensées : parce qu'étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé, et marché selon ses volontés. Il vous paraîtra bientôt d'une manière terrible : car 'à ceux qui commandent, est réservé le châtiment le plus dur. On aura pitié des petits et des faibles ; mais les puissants seront puissamment tourmentés. Car Dieu ne redoute la puissance de personne, parce qu'il a fait les grands et les petits, et qu'il a 'soin également des uns et des autres. Et les plus forts seront tourmentés plus fortement'. Les rois doivent donc trembler en se servant de la puissance de Dieu leur donne [...]. » ([74]). La puissance des rois n'est donc pas sans limite, leur injustice n'est pas à l'abri de toute sanction. Pour autant, on conçoit aisément toutes les ressources qu'offre cette vision du pouvoir politique dans le but de légitimer la volonté de l'Église chrétienne de s'ingérer dans son exercice et, ainsi, de prétendre parler librement au nom et à la place de Dieu. De la sorte, « Bossuet donne à la doctrine absolutiste sa forme la plus achevée [...] le roi reçoit son pouvoir directement de Dieu, sans l'intermédiaire du peuple. Dieu lui-même a choisi la dynastie qui gouverne la France [...] [en] découle l'affirmation que la monarchie française est une monarchie pure de tout alliage, de tout mélange avec d'autres formes de gouvernement, aristocratiques ou populaires. Les sujets sont [...] privés de tout droit de contrôle envers le roi. Ils sont soumis au roi comme ils doivent l'être à Dieu, dont il est le lieutenant sur terre. L'obéissance au monarque est un devoir sacré. » ([75]). La vision de l'évêque de Meaux n'est, en fin de compte, pas très éloignée de celle de Jean Calvin ([76]). Certes, ce dernier évoque la possibilité d'une désobéissance passive en donnant l'exemple du refus opposé des sages-femmes juives, relaté dans l'Exode, de mettre à exécution l'ordre de Pharaon de tuer à la naissance les enfants mâles, relaté dans l'Exode ([77]), mais, manifestement, il privilégie le secours des prières et des supplications à l'encontre du tyran persécuteur et se méfie de la révolte ouverte des personnes privées et, plus généralement, « affirme la nécessité d'une obéissance lucide et tempérée face à l'autorité civile » comme dans son *Commentaire sur les Actes*, 1552 : « Il est vrai que nous devons obéir aux princes et aux autres autorités constituées, mais à condition qu'ils n'ôtent point à Dieu, qui est le souverain Roi, Père et Seigneur, le droit qui lui appartient. » ([78]). Dans la mesure où il rejette l'idée que les hommes auraient pu créer l'ordre proprement humain qui est le leur et auquel ils sont soumis, il estime qu'il leur faut supporter les injustices, voire la tyrannie des magistrats même s'ils violent les commandements divins. Sa réflexion politique ne laisse guère de place pour un droit de résistance à la loi injuste ([79]).

D. Les effets délétères du dogme du *Péché originel*

L'invocation du mythe du péché originel constitue l'autre argument fondamental pour écarter le recours à la désobéissance à la loi injuste. Afin de comprendre la façon dont il a été instrumentalisé – la soumission au pouvoir politique, même injuste est la conséquence du péché d'Adam, à sa prétention dans le jardin de l'Éden de goûter aux fruits de la connaissance, de juger du bien et du mal, i.e. de se passer de Dieu) –, il faut d'abord rappeler l'origine et le contenu du dogme.

1. Augustin d'Hippone est habituellement considéré comme étant son fondateur

Ce jugement doit être nuancé dans la mesure où, alors même que la question du péché originel est « totalement absente des Évangiles, des Épîtres autres que celles de Paul, du Crédo de Nicée et du Symbole des apôtres » ([80]), Augustin synthétise certains éléments scripturaires (*Premier Testament*) et patristiques préexistants, notamment dans l'*Épître aux Romains* de saint Paul (5, 12 : « Nous savons que par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et que par le péché est venue la mort ; et ainsi, la mort est passée en tous les hommes, étant donné que tous ont péché. »). Dans la *Cité de Dieu*, son auteur se réfère à « l'évènement catastrophique du péché originel, à savoir la Chute d'Adam et Ève, qui représente le point de non-retour, le moment décisif historique et conceptuel de l'histoire qui détermine l'Avant et l'Après de la nature humaine. », à ce « saut du péché [qui] décide d'une distance irrémédiable entre deux états de l'homme, ou mieux entre deux natures, la nature innocente ou *institutata*, perdue, mais non complètement détruite, et la nature déchue ou *natura lapsa*, qui est celle dans laquelle se trouvent tous les descendants d'Adam et Ève, à savoir tous les êtres humains. » ([81]). Cette vision participe de ses approches théologiques radicalisées du fait de son outrance polémique naturelle dans sa volonté d'apporter la contradiction aux interprétations jugées par lui hérétiques, qui montrent un théologien qui légitime le recours à la violence par l'autorité politique au nom de la défense de la Vérité incarnée par la « vraie Église ». A ses yeux, la « vraie liberté » est celle qui consiste, en prenant conscience de la nature corrompue, esclave de l'homme en raison du péché originel, à choisir Dieu et à le servir. En ce sens, la conversion forcée est juste car elle intervient pour le salut de l'intéressé. Il en va de même des sanctions (flagellations, invalidation des testaments, peine de mort) adoptées par le pouvoir temporel à l'encontre des schismatiques (*Sermon LXII*, 18), car la violence sert à sauver ceux qui la subissent de la damnation éternelle, elle se trouve au service de la Vérité. C'est particulièrement le cas de sa controverse avec le moine britannique Pélagie, né dans la seconde moitié du IV^{ème} siècle ([82]), selon lequel, grâce à son libre arbitre, exalté, et secondarisant la grâce, tout chrétien peut atteindre la sainteté par ses propres forces. Pour l'auteur de la *Cité de Dieu*, cela va à l'encontre du récit de la chute d'Adam qu'il appréhende comme renvoyant soit à un récit historique authentique ([83]) et qu'il interprète comme une souillure irrémédiable, fondatrice d'un sentiment éternel de culpabilité, comme le péché de toute l'humanité – parce que toutes nos volontés étaient renfermées dans la sienne, Adam représentant « la figure de l'universalité des pécheurs. » ([84]) –, le nier revenant à nier le salut. Alors même que le Magistère catholique reconnaît aujourd'hui sa perplexité face à cette « grave question » – comment les êtres humains pourraient-ils être coupables d'actes qu'ils n'ont pas commis personnellement ? – ([85]) et que

d'autres interprétations sont possibles qui peuvent le démystifier ([86]), le concept de péché originel continue pourtant de faire autorité dans le Catholicisme ([87]) depuis les Conciles de Carthage (418) et d'Orange (519) et de Trente (1546) jusqu'au Catéchisme de l'Église catholique de 1992 ([88]) ; il constitue un « dogme clé du christianisme », un dogme aux effets considérables, qui « met en jeu une conception de l'humanité dont découle une conception de la société et de l'ordre social, du mal, de la souffrance, de la liberté, de l'homme et de la femme, de la culpabilité » ([89]) et a produit durant des siècles des effets délétères sur l'idée même de liberté ([90]). Le propos augustinien s'explique par son obsession relative à la question du mal, laquelle a aussi été celle des réflexions des Pères de l'Église (Basile de Césarée, *Dieu n'est pas l'auteur des maux* (369), Grégoire de Nysse, *A Hyéros, sur les enfants morts prématurément* (385), Jean Chrysostome, *L'homme ne peut être victime que de lui-même* (406)) et continue d'interpeller les théologiens d'aujourd'hui face à « la chose au monde qui nous révolte le plus unanimement », « l'irrationnel par excellence [...] l'injustifiable dans tous les sens du terme. » ([91]). Albert Camus rappelle l'alternative classique dans *Le mythe de Sisyphe* : « devant Dieu, il y a moins un problème de liberté qu'un problème de mal [...] ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres, mais Dieu n'est pas tout puissant. » ([92]). Bertrand Russell l'exprime autrement : « [l]e monde, nous dit-on, fut créé par un Dieu à la fois bon et omnipotent. Mais, avant de créer le monde, il a prévu toute la douleur et les souffrances qu'il contiendrait. Dieu est donc responsable, et il est vain de prétendre que le péché est à l'origine de la souffrance qui règne dans le monde. D'abord, ce n'est pas vrai. Ce n'est pas le péché qui fait déborder les rivières et qui fait entrer en éruption les volcans. Et même si cela était vrai, Dieu n'en serait pas pour autant justifié » ([93]). Pour Augustin, « la nature humaine étant ce qu'elle est désormais du fait du péché originel, tout homme venant en ce monde est perdu pour l'éternité si ne le rachète la grâce du Christ, laquelle n'est pas attribuée au mérite, mais gratuitement, comme le mot l'indique. » ([94]). Le *Catéchisme de l'Église catholique* précise la portée d'une telle affirmation : « Quoique propre à chacun [...], le péché originel n'a, en aucun descendant d'Adam, un caractère de faute personnelle. C'est la privation de la sainteté et de la justice originelles, mais la nature humaine n'est pas totalement corrompue : elle est blessée [...], soumise à l'ignorance, à la souffrance et à l'empire de la mort, et inclinée au péché (...). Le Baptême, en donnant la vie de la grâce du Christ, efface le péché originel et retourne l'homme vers Dieu, mais les conséquences pour la nature, affaiblie et inclinée au mal, persistent dans l'homme et l'appellent au combat spirituel. » (*Op. Cit.*, § 405). Cette insistance sur le baptême n'est pas anodine : elle atteste de l'intérêt majeur que représente le concept augustinien du péché originel en ce qu'il implique la nécessité de passer par l'Église et ses sacrements. Giorgio Agamden le relève dans une analyse fine de l'approche de l'auteur de la *Cité de Dieu* : « [d]ans cette perspective, l'expulsion du paradis tire sa véritable signification : l'homme est l'être vivant qui peut corrompre sa nature, mais non la rétablir, se livrant ainsi à une histoire et à une économie du salut, où la grâce divine dispensée par l'Église à travers ses sacrements devient essentielle. ». Et le philosophe politique italien d'ajouter : « les raisons théologiques coïncident chez Augustin avec les raisons ecclésiales : si la nature humaine était capable de ne pas pécher sans la grâce, alors l'Église, qui la dispense par ses sacrements, ne serait pas nécessaire. » ([95]). Étant donné que la grâce est donnée via le sacrement du baptême et que le baptême suppose l'intervention des officiants de l'Église : la boucle est bouclée !

2. L'instrumentalisation du dogme du péché originel tient au fait que l'argument de la faute d'Adam est toujours et facilement disponible quand il s'agit de justifier l'injustice exercée par un pouvoir autoritaire. Et ce, quand bien même, comme l'écrit le philosophe médiéviste Olivier Boulnois, le concept constitue une « fiction théologique », un « concept [qui] n'a pas bonne presse. » et « nous scandalise [...] » ([96]). Surgit nécessairement la thèse – en l'occurrence bien commode – selon laquelle la soumission des êtres humains aux autorités politiques – y compris à leurs excès – est le résultat de leur désobéissance initiale à Dieu dans le jardin de l'Éden. Dans la *Cité de Dieu*, considérant la rupture fondamentale dans l'histoire des sociétés humaines que représente la faute d'Adam, Augustin déduit de cette déchéance une conséquence essentielle : « [l]a nécessité des institutions de la politique et de la vie sociale, comme la propriété, le pouvoir qui la défend, l'état servile et même la guerre, naît de la nécessité de donner un remède au statut modifié de la nature humaine. En ce sens, le pouvoir naît du péché et ne peut pas être imaginé dans l'état de la nature innocente. » ([97]). Chez lui, comme chez nombre de théologiens, ainsi que chez les théoriciens de l'absolutisme, la soumission de l'être humain à des lois injustes n'est en rien l'effet du hasard ; au contraire, elle est la conséquence de son péché (originel), ce dernier justifiant l'assujettissement des hommes au pouvoir comme une nécessité en découlant. On le voit, « [l]a doctrine du péché originel, telle qu'elle a été élaborée depuis Augustin, a [eu] des conséquences sociales et anthropologiques fondamentales. [...] elle confirme le caractère inévitable des injustices entre les hommes, irrémédiablement mauvais. Pour maintenir un semblant d'ordre dans le monde, les autorités politiques et morales doivent faire usage de la violence. La conception d'une chute aux conséquences universelles et irrémédiables a sans doute été le plus puissant agent d'immobilisme socio-politique en Europe jusqu'au siècle des Lumières. » ; la force de l'héritage du péché originel a été considérable ; elle a permis de « justifier les pouvoirs absolus » car, « [comme] la nature humaine est corrompue [...] pour organiser une vie collective stable entre des hommes foncièrement mauvais, il faut une stricte hiérarchie sociale et un gouvernement autoritaire, ne tolérant aucune critique. » ([98]), sans oublier un autre effet délétère du dogme, à savoir qu'il expliquerait chez les êtres humains les déraisons de la sexualité, celle-ci étant vue comme la perte de la maîtrise de soi, une véritable souillure de la chair, une expression de la nature, de l'animalité de l'homme – la convoitise de la chair s'avérant honteuse –, la punition consécutive au péché d'Adam entraînant des effets néfastes jusque dans la nature des rapports sexuels, soit la toute-puissance de la concupiscence, de l'instinct sexuel, à l'opposé de la sexualité censément vécue dans le Jardin avant l'expulsion de l'Éden ([99]). L'argument selon lequel la prégnance du péché originel légitime l'obéissance aux lois injustes se retrouve chez Thomas d'Aquin. Dans le Chapitre VI de son *De Regno*, après avoir largement sollicité le *Premier Testament*, il apporte une précision essentielle : « Mais, pour que le peuple mérite d'obtenir ce bienfait de Dieu [réformer le tyran ou en débarrasser le peuple], il doit se libérer du péché, parce que c'est pour la punition des péchés que les impies, par une permission divine, reçoivent le pouvoir, comme le dit le Seigneur par la bouche d'Osée (XIII, 11) : 'Je te donnerai un roi dans ma fureur', et, au livre de Job (XXXIV, 30), il est dit que Dieu 'fait régner l'homme hypocrite à cause des péchés du peuple'. Il faut donc ôter le péché, pour que cesse la plaie de la tyrannie. ». Ainsi que l'écrit Éric Desmons, chez l'auteur de la *Somme théologique*, « [l]a soumission au tyran est même justifiée, puisqu'il peut être tenu pour l'instrument de la Providence destiné à châtier un peuple de pécheurs » ([100]). Selon Thomas, donc, « la tyrannie étant une sanction méritée des vices du peuple, mise en œuvre par la Providence, les sujets, pour pouvoir se libérer du tyran, doivent se purger par la

pénitence. » ([101]). Se purger d'abord du péché par la pénitence ? Le tour de passe-passe du théologien aguerri s'est opéré : que les hommes se préoccupent d'abord de leurs fautes, de leurs péchés, qu'ils s'en corrigent, qu'ils s'en purgent et fassent sincèrement pénitence, d'ici là – temps forcément éloigné –, les gouvernants et les lois injustes peuvent dormir tranquilles ! Un propos comparable est présent chez Calvin et Luther. En effet, « (p)our les Réformés, la perspective est globalement la suivante : la persistance du mal dans la nature humaine appelle la subordination politique. Puisque les hommes sont méchants et qu'ils doivent tout de même vivre ensemble, il faut que l'autorité du Prince les tienne en respect. La raison, submergée par les passions dans l'état déchu où la nature originarie s'est corrompue, n'est plus apte à formuler la loi. C'est donc le Prince temporel qui doit l'édicter sans pouvoir être contesté par quiconque ; ainsi se maintiendra l'ordre parmi les rebelles » ; « Les croyants n'ont, eux, rien à craindre de cette foi profane qui châtie de l'extérieur les œuvres du péché, puisqu'ils vivent, d'ailleurs par pure grâce, sous l'emprise intérieure de l'Esprit : au contraire, les fidèles voient dans le pouvoir fort du Prince un signe de la miséricorde du Tout-Puissant qui s'emporte contre le mal et qui, par ce fait même, protège ceux qui veulent vivre de la foi. Pour Luther, le pouvoir temporel est le serviteur de Dieu et de sa colère pour châtier les méchants et protéger les justes » ([102]). L'argument est fortement radicalisé chez Luther. Contrairement à Aristote et Thomas D'Aquin, il considère que l'homme ne peut connaître l'ordre naturel ; aussi, la loi positive n'est pas destinée à servir le juste mais simplement, dans un monde corrompu, à remplir une fonction pénale, une fonction de répression des méchants ([103]). Michel Villey le rappelle, il y a chez Luther une « apologie du glaive et de l'office du bourreau », « afin de préserver un peu d'ordre dans ce monde terrestre » et d'exercer « la contrainte telle que l'exige un monde corrompu ». Il cite son traité *Ob Kriegslente im Seligen Stande können / Les soldats peuvent-ils être en état de grâce ?* (1526) : « Car parce que l'épée a été utilisée par Dieu pour punir les méchants, protéger les justes et maintenir la paix, [...] est également prouvé [...] que la guerre et le meurtre sont commandés par Dieu [...]. Mais que pensez-vous que le monde est mauvais et que les gens ne veulent pas maintenir la paix mais volent [...] tuent, profanent les femmes et les enfants et s'approprient les biens et l'honneur ? Cette lutte générale dans le monde entier [...] doit être combattue par la petite lutte appelée guerre ou épée. C'est pourquoi Dieu honore l'épée avec des mots si élevés qu'il l'appelle son propre ordre [...] et ne veut pas que les gens disent ou pensent que les hommes l'ont inventé et utilisé. Parce que la main qui manie l'épée et tue n'est plus alors la main d'un homme, mais la main de Dieu, et ce n'est pas l'homme mais Dieu qui pend, roue, décapite, tue et fait la guerre. [...] » ([104]).

Michel LEVINET, Professeur honoraire de l'Université de Montpellier

([1]) Toujours individuelle, renvoyant à la conscience privée, l'objection de conscience émane d'une qui entend vivre selon sa conscience, en acceptant toute éventuelle sanction, sans chercher à ce que la majorité comprenne ses revendications et accepte de changer la loi. La désobéissance civile suppose une

revendication collective cherchant à convaincre la majorité de l'injustice de la loi au nom de l'intérêt même de la collectivité, ainsi que de la nécessité de la changer. Elle s'entend comme « un acte public ; non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement » (J. Rawls, *Théorie de la justice*, Le Seuil, 1997, § 56, p. 409). Maria-José Falcon y Tella recense dix paramètres cumulatifs permettant d'identifier la désobéissance civile (« La désobéissance civile », *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques*, 1997/2, pp. 27-41) : « 1. C'est un acte, une situation de fait qui affecte le Droit, mais ce n'est pas un droit. » ; « 2. C'est une infraction, de caractère plutôt omissif que commissif [qui] consiste à ne pas faire ce qui est ordonné plutôt qu'à faire ce qui est interdit. » ; « 3. Elle est consciente et préméditée. » ; « 4. Elle est publique. » ; « 5. Elle est collective, expression non pas de la conscience individuelle mais de l'opinion d'un groupe plus ou moins nombreux. » ; « 6. Elle se réfère à des 'normes juridiques' [...] » ; « 7. Elle est pacifique [...] sous forme de protestations symboliques, généralement non-violentes » ; « 8. Elle fait appel à des 'principes éthiques', à des raisons de conscience » ; « 9. Par ailleurs, selon une bonne partie de la doctrine, la désobéissance civile suppose l'acceptation volontaire des sanctions. » ; « 10. Elle poursuit des fins innovatrices. [...] ». Ne constituent donc pas des actions de désobéissance civile à proprement parler les agissements visant à la destruction des biens et / ou à la commission de violences contre des personnes – y compris celles appartenant aux forces de l'ordre, commises à visage non découvert. Cette deuxième forme de résistance s'inscrit a priori dans le respect de la Constitution, de l'ordre démocratique et de la protection des droits fondamentaux, veillant à l'intégrer au sein de la théorie de la démocratie libérale, comme moyen de nature à permettre son amélioration (voir : les écrits de Michaël Walzer, John Rawls, Ronald Dworkin et Jürgen Habermas). Par ailleurs, le critère de l'exclusion de la violence est fort discuté, certains le jugeant conservateur de l'ordre politique établi (M. Cervera-Marzal, « Désobéissance civile et libéralisme », *Revue canadienne de science politique*, 2013, n°46, pp. 377-382 ; Robin Celikates, « La désobéissance civile : entre non-violence et violence », *Rue Descartes*, n°77, 2013/1, pp. 35-51 ; É. Delruelle, « Désobéir en démocratie », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, vol. 79, 2017/2, pp. 161-174 ; C. Thomas-Hébert, « Désobéissance radicale, désobéissance politique : la remise en cause du consensus rawlsien dans le champ philosophique étatsunien contemporain », *Amnis, Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe-Amérique*, n°23, 2024). La troisième catégorie concerne les actes de violence dont la gamme est étendue : tyrannicide, rébellion, révolution et autres actes de violence, par exemple celle revendiquée par les mouvements écologistes et / ou altermondialistes.

([2]) É. DESMONS, « Droit de résistance », in D. ALLAND et S. RIALS (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Lamy / P.U.F., 2003, pp. 459.

([3]) S. RIALS, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988, p. 399.

([4]) S. CHASSAGNARD-PINET, « La désobéissance civile », in D. HIEZ et B. VILLALBA (dir.), *La désobéissance civile. Approches politiques et juridiques*, Presses Universitaires du Septentrion, 2008 (en ligne : (hal-03081504). Voir également : R. ENCINAS DE MUNAGORRI, « La désobéissance civile : une source du droit ? », *RTD.civ*, 2005, pp. 73-78 ; S. GROSBON, « La justiciabilité problématique du droit de

résistance à l'oppression : antilogie juridique et oxymore politique », in V. CHAMPEIL-DESPLATS et D. LOCHAK (dir.), *A la recherche de l'effectivité des droits de l'homme*, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008, pp. 139-163.

([5]) Ici, il faut citer l'approche du sujet par Nicolas de Condorcet. Dès avant 1789, l'encyclopédiste cherche un système à même de s'assurer de la justesse et de la vérité des lois (*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, 1785) et manifeste clairement sa crainte de voir les droits fondamentaux de l'homme violés par la toute-puissance du Législateur (*Lettre d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie, sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps*, 1787 ; *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, 1788). Son projet de Constitution, présenté devant la Convention nationale le 15 février 1793, s'inscrit en parfaite continuité avec ces écrits. Conscient de ce que l'insurrection fait sortir le peuple du cadre des pouvoirs institués, il veut insérer dans la Constitution des techniques de contrôle des actes des représentants – notamment, de contrôle de la loi – par le peuple qui seront autant de moyens permettant d'éviter l'arme ultime de l'insurrection (Titre VIII (*De la censure du peuple sur les actes de la représentation nationale et du droit de pétition*)). Voir : M. LEVINET, « Le problème du contrôle de la loi lors de l'élaboration de la Constitution de 1793 », *R.D.P.*, 1991, pp. 697-732 ; L. JAUME, « Condorcet : droit de résistance ou censure du peuple ? », *Le Genre humain*, n°44, 2005/1, pp. 59-72.

([6]) P. WACHSMANN et F. BENOÎT-ROHMER, « La résistance à l'oppression dans la Déclaration », *Droits. Revue française de théorie juridique*, n°8 (*les droits de l'homme*), 1988, p. 99.

([7]) Cet élément peut être relativisé, ne serait-ce qu'en raison du fait que « les luttes révolutionnaires [...] n'ont aucun besoin de s'autoriser du droit [...] » (É. DESMONS, « Droit de résistance et histoire des idées », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n°155 (*Désobéir en démocratie*), 2015, p. 40).

([8]) X. BIOY, *Droits fondamentaux et libertés publiques*, Montchrestien, 2011, p. 277. Pour autant, la référence au droit de résistance à l'oppression figure dans un certain nombre d'instruments à caractère normatif : Déclaration d'indépendance américaine de 1776 ; article 20, § 4 de la Loi fondamentale allemande du 8 mai 1949 (« Tous les allemands ont le droit de résister à quiconque entreprendrait de renverser cet ordre (l'ordre constitutionnel), s'il n'y a pas d'autres remèdes possibles. » ; article 2 de la DDHC de 1789 (« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ») ; articles 33 à 35 de la Constitution de 1793.

([9]) A. OGIEN, « La désobéissance civile peut-elle être un droit ? », *Droit et Société*, n°91, 2015/3 (dossier coordonné par Mauricio GARCIA-VILLEGAS et Aude LEJEUNE : *Désobéissance et non-respect des normes juridiques*), p. 582

([10]) C. MELLON, « Émergence de la question de la désobéissance civile », in D. HIEZ et B. VILLALBA

(dir.), *La désobéissance civile. Approches politiques et juridiques*, Op. Cit.

([11]) *Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence*, Thèse Université Libre de Bruxelles / Université Paris Diderot, 2014 (<https://theses.hal.science/tel-01153179v1>), Introduction, p. 14.

([12]) L'échec de la tentative de René Cassin d'introduire au sein de la Déclaration universelle des droits de l'homme un article 25 le consacrant (« Lorsqu'un régime foule gravement ou systématiquement des droits ou les lois fondamentales de l'homme, les individus et les peuples possèdent, sans préjudice d'un appel aux Nations Unies, le droit de résister à l'oppression et à la tyrannie ») renforce la circonspection. Le troisième considérant du Préambule de la déclaration comporte finalement une référence à la résistance à l'oppression, mais dans des termes d'une très grande ambiguïté (« Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression »). A l'évidence, il y a là une formulation pour le moins « révélatrice du fait qu'elle n'est pas formulée comme un véritable droit mais plutôt comme une aspiration. » (M. DUBUY, « Le droit de résistance à l'oppression en droit international public : le cas de la résistance à un régime tyrannique », *Civitas Europa*, n°32, 2014/1, p. 149, note 38).

([13]) Voir, notre ouvrage *Réfléchir sur les droits et libertés*, (Bruxelles, Anthémis, 2^{ème} éd., 2025, Chapitre XI (*Peut-on désobéir à la loi injuste ?*), pp. 554-597), où sont analysées les approches du sujet depuis la fondation du Christianisme (Jésus, Paul de Tarse) jusqu'aux XX^{ème} et XXI^{ème} siècles, en passant par : Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin, les Monarchomaques, Luther et Calvin, Bossuet, Hobbes, Locke et Spinoza, Hugo Grotius, Barbeyrac et Burlamaqui, Rousseau, Kant, Condorcet, Benjamin Constant et Tocqueville.

([14]) L. FONTBAUSIER, *John Locke. Le droit avant l'Etat*, Michalon, 2004, pp. 100 et 103.

([15]) G. M. LABRIOLA, « Jean Barbeyrac et la théorie du droit de résistance », *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, n°34, 2001, pp. 131-162 ; J.-P. VALETTE, « Le pouvoir chez Jean Barbeyrac », *R.D.P.* 2003, pp. 501-511

([16]) *Young India*, 5 janvier 1922, in Mohandes Karamchand GANDHI, *Résistance non violente*, Buchet Chastel, 2007, pp. 269-270.

([17]) Une approche comparable se présente naturellement dans d'autres corpus religieux. Ainsi, en islam, notamment dans le cadre de l'islam sunnite, où se trouve présent le principe selon lequel le titulaire du pouvoir doit respecter les obligations issues de la loi de Dieu ; à défaut, « il pourrait être destitué [...]. Encore faut-il que cette destitution soit possible sans effusion de sang, sans fitna à l'intérieur de l'umma. » (Y. BEN ACHOUR, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, P.U.F., 2008, p. 95).

([18]) Voir la véritable somme sur la question : M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos*

jours, P.U.F., 2001 / Classiques Garnier, 2013.

([19]) M. TURCHETTI, « « Droit de Résistance, à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, 2006/4, p. 847.

([20]) Bien connue, la distinction est présente chez Jean Bodin : le tyran d'exercice est celui qui « substitue sa propre volonté à la loi de nature dans l'exercice de son pouvoir, il règne dans son propre intérêt et non dans celui de la communauté, substituant partout son désir et sa fantaisie à la norme de justice qu'il devrait prendre pour règle. » (J.-F. SPITZ, *Bodin et la souveraineté*, P.U.F., 1998, pp. 118-119).

([21]) J. M. ARBOUR, « L'obéissance à la loi. Réflexions en marge d'un récent conflit scolaire », Université de Laval, *Les Cahiers de droit*, vol. 17, n°3, 1976, p. 564.

([22]) « Droit de résistance et histoire des idées », « Op. Cit. », p. 33.

([23]) M. TURCHETTI, « "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes". Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme », in J.-C. ZANCARINI (dir.), *Le Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*, ENS Éditions, 1999, pp. 93-97. ; J. BART, « La justification du tyrannicide selon les monarchomaques », *Le Genre Humain*, n°44, 2005/1, pp. 47-57 ; P.-A. MELLET (Et de sa bouche sortait un glaive : les monarchomaques au XVIe siècle (Études réunies par Paul-Alexis MELLET), Droz, 2006 ; *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007.

([24]) F. RICHET, *La France Moderne : L'esprit des institutions*, Flammarion, 1973, p. 132. Comme d'autres juristes protestants, François Hotman « cherch[e] dans le passé les preuves des usurpations du pouvoir royal et de la liberté originaire » et invoque la violation de « l'antique constitution franque du royaume » (« Les rois francs, élus sur le pavois, comme Clovis, n'étaient [...] que les 'gardiens et défenseurs des libertés nationales' » partageant le pouvoir selon « un contrat originaire entre le roi et le peuple ») (J. de SAINT-VICTOR, *Les racines de la liberté. Le débat français oublié. 1689-1789*, Perrin, 2007, pp. 56-57). Dans le même sens, É. DESMONS : « Les monarchomaques développent [...] une théorie contractuelle du pouvoir qui autorise la résistance au tyran. S'inspirant du thème biblique de l'Alliance, ils considèrent que les princes sont liés au peuple par un contrat. Dès lors, si le prince méconnaît les intérêts du peuple, alors non seulement celui-ci est dispensé d'obéir, mais il peut également le déposer. » (« Op. Cit. », p. 34).

([25]) F. RICHET, *Op. Cit.*, p. 132.

([26]) B. MELKEVIK, *Tolérance et modernité politique*, Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 36 et 39.

([27]) J. SAADA, « 'Les libertés de Pierre Bayle' : À propos de Olivier Abel, *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques* », *La vie des idées*, 29 janvier 2018.

([28]) 15 Alors les pharisiens allèrent se concerter en vue de le surprendre en parole ; 16 et ils lui envoient leurs disciples, accompagnés des Hérodiens, pour lui dire : « Maître, nous savons que tu es véridique et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité sans te préoccuper de qui que ce soit, car tu ne regardes pas au rang des personnes. 17 Dis-nous donc ton avis : Est-il permis ou non, de payer l'impôt à César ? » 18 Mais Jésus, connaissant leur perversité, riposta : « Hypocrites ! pourquoi me tendez-vous un piège ? » 19 Faites-moi voir l'argent de l'impôt. » Ils lui présentèrent un denier. 20 et il leur dit : « De qui est l'effigie que voici ? et l'inscription ? » Ils disent : 21 « De César. » Alors il leur dit : « Rendez *donc* à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » 22 À ces mots, ils furent tout surpris et, le laissant, ils s'en allèrent. ».

([29]) Dans ce sens : S. RIALS, *Oppressions et résistances*, P.U.F., 2008, Avant-Propos (*Au bord de la question des fins*), p. 22, note 2.

([30]) L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme moderne. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, 1983, p. 42.

([31]) J.-F. COLLANGE, « 'Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu'. Sept thèses pour une théologie du politique », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 1995, 47, p. 21.

([32]) E. ZOLLER, *Introduction au droit public*, Dalloz, 2006, p. 6.

([33]) C. PELLUCHON, « Présentation », Leo STRAUSS. *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, P.U.F., 2005, p. 13.

([34]) *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, P.U.F., 2005, pp. 51-52.

([35]) C. PELLUCHON, « Op. Cit. », p. 15.

([36]) Tout particulièrement à propos de la *transsubstantiation* qualifiée de « conjuration vaine et impie », de « grossière idolâtrie », une « falsification » (Chapitre XXXIV, *Des ténèbres de l'esprit résultant d'une mauvaise interprétation de l'Écriture*). Au Chapitre XXXVII, il évoque les « falsifications pieuses » des ministres catholiques qu'il assimile au « royaume des fées, autrement dit aux *fables* des vieilles femmes en Angleterre, où il est question des *fantômes* et des esprits (souligné par le traducteur Gérard Mairet).

([37]) A. MATHERON, « Politique et religion chez Hobbes et Spinoza », in *Philosophie et religion*, Centre d'Études Marxistes et de Recherches marxistes, Cycle de conférences, Éditions Sociales, 1974, pp. 96-97.

([38]) Éditions Allia, 2015, p. 159.

([39]) in *Lettre sur la tolérance et autres textes*, édités par Jean-Fabien SPITZ, Flammarion, 1992, p. 197.

([40]) BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, t.1, *Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Flammarion, 2007, p. 366

([41]) *Épître aux Romains*, XIII, 1-5 : « 1. Que chacun soit soumis aux autorités supérieures, car il n'y a d'autorité qu'en dépendance de Dieu, et celles qui existent sont établies sous la dépendance de Dieu ; 2. si bien qu'en se dressant contre l'autorité, on est contre l'ordre des choses établi par Dieu, et en prenant cette position, on attire sur soi le jugement. 3. En effet, ceux qui dirigent ne sont pas à craindre quand on agit bien, mais quand on agit mal. Si tu ne veux pas avoir à craindre l'autorité, fais ce qui est bien, et tu recevras d'elle des éloges. 4. Car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien ; mais si tu fais le mal, alors, vis dans la crainte. En effet, ce n'est pas pour rien que l'autorité détient le glaive. Car elle est au service de Dieu : en faisant justice, elle montre la colère de Dieu envers celui qui fait le mal. ». 5. C'est donc une nécessité d'être soumis, non seulement pour éviter la colère, mais encore pour obéir à la conscience. ».

([42]) De même, chez l'apôtre Pierre (*I Pierre* 2 : 13 Soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit à l'empereur, qui est le souverain, 14 soit aux gouverneurs, qui sont ses délégués pour punir les malfaiteurs et reconnaître les mérites des gens de bien. 15 Car la volonté de Dieu, c'est qu'en faisant le bien, vous fermiez la bouche aux insensés qui parlent sans savoir. ».

([43]) Le pape se réfère à l'*Épître aux Romains* (XIII, 2) : « Que tous considèrent attentivement que selon l'avertissement de l'Apôtre, 'il n'est point de puissance qui ne vienne de Dieu ; et celles qui existent ont été établies par Dieu ; ainsi résister au pouvoir c'est résister à l'ordre de Dieu, et ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation » '. Les droits divins et humains s'élèvent donc contre les hommes, qui, par les manœuvres les plus noires de la révolte et de la sédition, s'efforcent de détruire la fidélité due aux princes et de les renverser de leurs trônes. ».

([44]) « [L]a suprématie du commandement entraînera l'hommage volontaire du respect des sujets. En effet, si ceux-ci sont une fois bien convaincus que l'autorité des souverains vient de Dieu, ils se sentiront obligés en justice, à accueillir docilement les ordres des princes et à leur prêter obéissance et fidélité, par un sentiment semblable à la piété qu'ont les enfants envers les parents. Que toute âme soit soumise aux puissances plus élevées. Car il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu ; or, ceux qui lui résistent courent d'eux-mêmes à leur perte. Qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre établi par Dieu, et ceux qui lui résistent s'attirent à eux-mêmes la damnation. Ainsi donc, secouer l'obéissance et révolutionner la société par le moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté, non seulement humaine, mais divine. ».

([45]) Pour une réappropriation critique du message de Calvin, voir : J.-L. MOUTON, *Calvin*, Gallimard, 2009 ; F. CLAVAIROLY (dir.), *Calvin, de la Réforme à la modernité*, P.U.F., 2010.

([46]) *Épître aux Philippiens*, 3, 20-21 : « mais notre Cité à nous est dans les cieux d'où nous attendons ardemment comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le

conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir même se soumettre toute chose » ;
IIème Épître aux Corinthiens 4 : « 16 C'est pourquoi nous ne perdons pas courage, et même si en nous
l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. 17 Car notre détresse
du moment présent est légère par rapport au poids vraiment incomparable de gloire éternelle qu'elle
produit pour nous. 18 Et notre regard ne s'attache pas à ce qui se voit, mais à ce qui ne se voit pas ; ce
qui se voit est provisoire, mais ce qui ne se voit pas est éternel. »).

([47]) F. MONCONDUIT, « Paul de Tarse, Épîtres », in F CHATELET, O. DUHAMEL et E. PISIER (dir.),
Dictionnaire des œuvres politiques, P.U.F., 1995, p. 919.

([48]) D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Éditions du Moulin, 1999, p. 84.

([49]) D. MARGUERAT, *Op. Cit.*, p. 47

([50]) *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, p. 92.

([51]) J.-M. SALAMITO, « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits. Revue
française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, n°50, 2009/2, pp. 15-42

([52]) Dans le même sens, le Chapitre 7 de sa première *Épître aux Corinthiens* : « 21 As-tu été appelé
étant esclave, ne t'en inquiète pas ; mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt. 22 Car l'esclave qui a
été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même, l'homme libre qui a été appelé est
un esclave de Christ. 23 Vous avez été rachetés à un grand prix ; ne devenez pas esclaves des hommes.
24 Que chacun, frères, demeure devant Dieu dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé. ».

([53]) J. MORANGE, *Les libertés publiques*, P.U.F., 8e éd., 2007, p. 15.

([54]) *Commentaire sur l'Épître aux Éphésiens*, Chapitre VI, 5-9 : « 5 Serviteurs, obéissez à ceux qui sont
vos maîtres [...]. Ne pensez point que vous soyez mis ainsi en servitude par la disposition des hommes.
C'est Dieu qui vous a mis ceste charge sur les épaules, qui a loué votre labeur et industrie aux maîtres.
Par ainsi, celui qui en bonne conscience tâché de rendre le devoir à son maître, ne fait pas seulement son
devoir envers l'homme, mais aussi envers Dieu. » (*Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau
Testament*, tome III, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1855, p. 828).

([55]) *Le Seuil*, 1994, 3 vols, traduction du latin de Louis MOREAU (1846), revue par Jean-Claude ESLIN ;
Introduction, présentation et notes par Jean-Claude ESLIN.

([56]) Voir notre ouvrage : *Réfléchir sur les droits et libertés*, *Op. Cit.*, pp. 168-172.

([57]) H. I. MARROU, *Augustin et l'augustinisme*, Le Seuil, 2003 ; H. DE LUBAC et a., *Augustinisme et
théologie moderne*, Cerf, 2009 ; *Les Études Philosophiques*, 2021/2, n°137 (*Politique de saint Augustin*).

Développé à partir du pape Grégoire le Grand (590-604) et amplifié par le pape Grégoire VII et par Bernard de Clairvaux (*De consideratione*, 1148), l'une des principales personnalités de l'Occident chrétien qui conseille les papes et légitime la *théorie des deux glaives* (l'un, l'épée matérielle – le pouvoir de coercition temporel du *regnum* – tiré « pour l'Église » ; l'autre – le pouvoir spirituel du *sacerdotium* – tiré « par l'Église »), impliquant que les rois ne disposent du glaive temporel que pour l'intérêt de l'Église et selon les ordres du pape. Les papes Alexandre III (1159-1181), Innocent III (1198-1216), Innocent IV (1243-1254) et Boniface VIII (1294-1303) amplifieront encore la revendication absolutiste d'une *plenitudo potestatis*, en arguant d'une primauté *ratione peccati* (ils sont seuls à pouvoir pardonner le péché), d'une possible excommunication des princes temporels et du droit d'inciter leurs sujets à se révolter contre eux. La conclusion de la bulle de Boniface VIII, *Unam sanctam* (1302) est ici emblématique : « « Il est de nécessité de salut de croire que toute créature humaine est soumise au pontife romain : nous le déclarons, l'énonçons et le définissons. » ».

([58]) M. VILLEY, *Questions de saint Thomas d'Aquin sur le droit et la politique*, P.U.F., 1987, p. 94.

([59]) M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, P.U.F., 2013, pp. 65-77.

([60]) Parmi bien d'autres possibles, deux exemples. La position de Jean-Paul II face à la multiplication des lois autorisant l'IVG et, sous certaines conditions, la pratique de l'euthanasie (*Lettre encyclique Evangelium Vitae*, 30 mars 1995 : « Les lois qui autorisent et favorisent l'avortement et l'euthanasie s'opposent, non seulement au bien de l'individu, mais au bien commun [...] sont entièrement dépourvues d'une authentique validité juridique » (§ 72) : « Des lois de cette nature non seulement ne créent aucune obligation pour la conscience, mais elles entraînent une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience » (§ 73) ; « Aucune circonstance, aucune finalité, aucune loi au monde ne pourra jamais rendre licite un acte qui est intrinsèquement illicite, parce que contraire à la loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Église » (§ 62). La position du cardinal Joseph Ratzinger, le futur pape Benoît XVI, à propos de la reconnaissance juridique des unions homosexuelles ou encore de la volonté de les assimiler au mariage (*Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, II. 5 : « Lorsqu'on est confronté à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles, ou au fait d'assimiler juridiquement les unions homosexuelles au mariage, leur donnant accès aux droits qui sont propres à ce dernier, on doit s'y opposer de manière claire et incisive. Il faut s'abstenir de toute forme de coopération formelle à la promulgation ou à l'application de lois si gravement injustes, et autant que possible ne pas coopérer matériellement à leur application. En la matière, chacun peut revendiquer le droit à l'objection de conscience ».

([61]) *Op. Cit.*, p 81.

([62]) M. VILLEY, *Ibid.*, pp. 83-84.

([63]) P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, 2007, pp. 314-317 ; D.

MOREAU, « Quel sens donner au prétendu 'Édit de Milan' ? », [En ligne], consulté le 07 mars 2024.

([64]) P. MARAVAL, « La théologie politique de l'Empire chrétien », in *Les premiers temps de l'Eglise* (textes présentés par Marie-Françoise BASLEZ, Gallimard, 2004, pp. 639-645). L'auteur pointe l'importance des panégyriques de Constantin par Eusèbe de Césarée (v. 260/270-340) présentant la royauté terrestre comme « imitation » de la royauté céleste : « L'Empire, parce qu'il est désormais dirigé par un seul homme, chrétien et vertueux, peut prétendre à la paix et à la domination de l'univers. » (p. 639) ; « l'œuvre de salut du Logos (i.e. le Fils) trouve son prolongement dans une réalité politique, celle de l'Empire romain. » (p. 642) ; « De même [...] qu'il n'y a qu'un seul Dieu, il ne peut y avoir qu'un seul empereur [...] ; « l'empereur et l'Empire ne peuvent être que chrétiens. » (p. 645).

([65]) L'argument est fermement critiqué par Thomas Hobbes dans le dernier chapitre de son *Léviathan* (Chapitre XXXXVII, *Du bénéfice tiré de telles ténèbres, et de ceux qui en profitent*) : « Si l'on examine l'origine de ce grand domaine ecclésiastique, on s'apercevra facilement que la papauté n'est rien d'autre que le fantôme défunt de ce défunt empire romain, couronné et assis sur sa tombe, car c'est bien ainsi que la papauté surgit soudainement : en sortant des ruines de ce pouvoir païen. » (souligné par le traducteur Gérard Mairet).

([66]) *La subversion du christianisme*, La Table Ronde, 1984 / 2001, p. 77.

([67]) F.-O. GISBERT, « La tolérance, le vice et la vertu », *Revue des Deux Mondes*, novembre-décembre 1999, p.18.

([68]) J. ELLUL, *Op. Cit.*, p. 193.

([69]) Ce dilemme est clairement exprimé en 1953 par Hans Kelsen dans son ouvrage *Qu'est-ce que la justice ?* (Éditions Markus Haller, 2012, Préface de Valérie Lasserre, pp. 118-119) : « Car si tout droit positif est bon, c'est-à-dire juste – parce qu'il est voulu par Dieu, comme tout ce qui est, est bon, parce que voulu par Dieu – ; si aucun droit positif ne peut être injuste [...] si le droit est identifié à la justice [...], la notion de justice a perdu tout son sens, de même que celle de bien, la résistance à la loi injuste n'a pas de place ».

([70]) J. M. ARBOUR, « L'obéissance à la loi. Réflexions en marge d'un récent conflit scolaire », Université de Laval, *Les Cahiers de droit*, vol. 17, n°3, 1976, p. 564.

([71]) Bossuet reprend ici un propos déjà présent chez Jean Bodin, à savoir que les sujets « ne détiennent aucun pouvoir de contrainte et de punition, car il appartient à Dieu seul de venger les offenses contre sa loi et contre celle de la nature. » (J.-F. SPITZ, *Bodin et la souveraineté*, P.U.F., 1998, pp. 118-119).

([72]) Traduction française : Traduction française : P. THIERRY (dir.), ENS de Fontenay / Saint Cloud / L'Harmattan, 1991.

([73]) J.-J. CHEVALLIER, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, 10e éd., 1968, p. 80 (souligné par l'auteur).

([74]) Bossuet écrit par ailleurs : « Il [Dieu] a fait les grands que pour protéger les petits. Il n'a donné sa puissance aux rois que, que pour procurer le bien public, et pour être le support du peuple. » (Livre III, Article III, 1ère Proposition).

([75]) J. BOUVERESSE, « Le règne de Louis XIV, ou la rupture définitive entre la société française et la monarchie », *Les Annales de droit*, n°10, 2016, p. 81.

([76]) Sa position est plutôt ambiguë : M. CARBONNIER-BURKARD, « 'Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes'. Jeu d'échos entre Calvin et Hobbes sur la sentence de Pierre (Actes 5, 29) », in O. ABEL, P.-F. MOREAU et D. WEBER (Ed.), *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Labor et Fides, 2013, pp. 162-169.

([77]) R. DRAÏ, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Fayard, 1992, pp. 93-99. Exode, « 1 : 15 Le roi d'Égypte parla aussi aux sages-femmes des Hébreux, nommées l'une Schiphra, et l'autre Pua. 16 Il leur dit : Quand vous accoucherez les femmes des Hébreux et que vous les verrez sur les sièges, si c'est un garçon, faites-le mourir ; si c'est une fille, laissez-la vivre. 17 Mais les sages-femmes craignirent Dieu, et ne firent point ce que leur avait dit le roi d'Égypte ; elles laissèrent vivre les enfants. 18 Le roi d'Égypte appela les sages-femmes, et leur dit : Pourquoi avez-vous agi ainsi, et avez-vous laissé vivre les enfants ? 19 Les sages-femmes répondirent à Pharaon : C'est que les femmes des Hébreux ne sont pas comme les Égyptiennes ; elles sont vigoureuses et elles accouchent avant l'arrivée de la sage-femme. 20 Dieu fit du bien aux sages-femmes ; et le peuple multiplia et devint très nombreux. 21 Parce que les sages-femmes avaient eu la crainte de Dieu, Dieu fit prospérer leurs maisons. 22 Alors Pharaon donna cet ordre à tout son peuple : Vous jetterez dans le fleuve tout garçon qui naîtra, et vous laisserez vivre toutes les filles. ».

([78]) P. WELLS, « La théorie politique 'réformationnelle' et le "pacte social" », *Revue réformée*, Aix-en-Provence, n°244, 2007/5.

([79]) I. BOUVIGNIES, « Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », *Rives nord-méditerranéennes*, n°19, 2004, pp. 41-73 [Online] : « Calvin rappelle que cet ordre est celui que Dieu a créé pour le genre humain. [...] » et que « c'est Dieu qui ceint les Rois de leur baudrier royal, qui les élève en leurs hautes dignités, qui transfère les royaumes où il veut. » (*Commentaire de la Première Épître de Pierre*). Le devoir d'obéissance est particulièrement développé dans le commentaire du célèbre passage de l'Épître aux Romains (XIII, 1-5) de saint Paul (*Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Cie, 1855, t.3, Chapitre XIII, pp. 228-231). Comme l'écrit Isabelle Bouvignies, « sont légitimes les puissances en place parce que cela est proprement l'ordre voulu par Dieu. » ; « ce sont [...] les péchés qui ont perverti l'institution divine en la transformant en tyrannie. ».

([80]) J. DELUMEAU, *L'avenir de Dieu*, CNRS Éditions, 2015, p. 237. « Matthieu, Marc, Jean et Luc sont au

moins d'accord sur ce point : jamais le Christ n'en a parlé. » (G. MINOIS, *Les origines du mal. Une histoire du péché originel*, Fayard, 2002, p. 27)

([81]) Comme Augustin, Pascal considère que le péché originel, empêchant l'homme de vivre dans sa nature pure, ce dernier vit dans une nature souillée, transmise à tous les descendants d'Adam (H. PASQUA, *Blaise Pascal, penseur de la Grâce*, Tequi, 2000 ; S. DE FRANCESCHI, « Le Moment Pascalien dans la Querelle de la Grâce », *Revue de Synthèse*, t. 130, 2009, pp. 595-635).

([82]) W. LÖHR, *Pélage et le pélagianisme*, Publications de l'École Pratique des Hautes Études, 2015.

([83]) G. BRIGUGLIA, « S'ils n'avaient pas péché : observations sur un contrefactuel philosophico-politique », in I. ROSIER-CATACH et G. BRIGUGLIA (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après la chute. Epistémologie de la chute*, Éditions de la Sorbonne, 2016, pp. 205-230 (disponible sur Internet). L'auteur rappelle que pour Augustin, « [l]e récit de la Genèse [...] ne doit pas être compris dans un sens symbolique ou mythique, ou considéré comme certains récits sapientiaux des origines ; il est perçu par Augustin, en premier lieu, comme un récit historique. ».

([84]) G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, 5ème éd., 1972, p. 47.

([85]) Par exemple, chez le futur pape Benoît XVI : « comment comprendre ce qui est dit sur l'héritage, sur la présence permanente de cette perturbation ? Il est certain que nos réponses sont [...] insatisfaisantes. » (*Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui, Conversations avec Peter Seewald*, Plon / Mame, 2001, p. 61).

([86]) C'est le cas, notamment, dans un livre d'entretiens d'une grande profondeur – bien éloignés de la vision sombre d'Augustin – sur les grandes interrogations de la foi chrétienne, du théologien jésuite François Varillon (*Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Bayard Editions / Centurion, 1981, pp. 162-172) : « Il faut écarter l'idée proprement mythique d'un temps où le premier homme aurait vécu, avant d'avoir péché, dans un état de béatitude et de perfection sans trouble. » ; il s'agit de viser « la situation de l'homme tout court, aussi bien celui du XXème siècle que de n'importe quel temps, au regard de Dieu et au regard du péché. » ; Adam, « c'est l'humanité tout entière. (...) il n'est pas nécessaire de se référer à un péché transmis ; « il ne s'agit pas d'une origine chronologique mais il s'agit de l'origine de la nature humaine, de la racine même de l'existence. » ; « le péché ne se transmet pas comme un acte de culpabilité », il est « la conséquence en nous de tous les péchés commis depuis le premier [...]. Les actes mauvais de tous les hommes contribuent à répandre et à propager le péché. Chaque acte mauvais que nous commettons est comme une onde qui se répand par les relais des relations humaines. C'est ainsi que tous les péchés des hommes s'agglutinent et forment comme un véritable corps de péché. » ; ainsi, l'enfant qui vient de naître entre-t-il dans une communauté de péché : « Je suis pécheur dès le premier moment de mon existence, car le premier moment de mon existence est vécu dans un monde de péché. ».

[[87]] Les théoriciens de la *Réforme* s'inscrivent dans cette perspective, particulièrement Luther (M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Montchrestien, 4e éd., 1975, pp. 288-291, 299-307 et 327-329).

[[88]] § 404 [...]. Tout le genre humain est en Adam 'comme l'unique corps d'un homme unique' [...]. Tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam, comme tous sont impliqués dans la justice du Christ. Cependant, la transmission du péché originel est un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement. Mais nous savons par la Révélation qu'Adam avait reçu la sainteté et la justice originelles non pas pour lui seul, mais pour *toute la nature humaine : en cédant au tentateur, Adam et Eve commettent un péché personnel, mais ce péché affecte la nature humaine qu'ils vont transmettre dans un état déchu [...]. C'est un péché qui sera transmis par propagation à toute l'humanité [...].* ».

[[89]] B. HOURS, F. MEYER et S. MILBACH, « Le péché originel à l'épreuve de la modernité. Quelques jalons (XVIIIe-XXe siècles) » in B. HOURS, F. MEYER et S. MILBACH (dir.), *Le péché originel. XVIe-XXe siècles. L'impossible dogme au défi de la modernité*, LARHA (Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes), Lyon, 2022, p. 7.

[[90]] B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France, I. L'Église et la Bourgeoisie*, Gallimard, 1972, pp. 130-163. Adde : G. AGAMBEN : *Le royaume et le jardin*, Payot et Rivages, 2020, pp. 23-55. L'invention d'Augustin est bien résumée par Bertrand Russell (*Histoire de la philosophie occidentale*, Les Belles Lettres, 2017, p. 430) : « Puisque nous héritons tous du péché d'Adam, nous méritons tous la damnation éternelle. [...]. Nous ne devons pas nous plaindre de notre sort puisque nous sommes tous mauvais. Mais, par la libre grâce de Dieu, certains êtres, parmi ceux qui ont été baptisés, sont choisis pour aller au ciel ; ce sont les élus. Ils ne vont pas au ciel parce qu'ils sont bons. Nous sommes tous totalement dépravés ; seule la grâce de Dieu agit ; elle n'est dispensée qu'aux élus et nous permet d'être sauvés. Aucune raison ne peut être donnée pour savoir pourquoi certains sont sauvés et les autres damnés. ».

[[91]] A. GESCHÉ, *Dieu pour penser, I Le Mal*, Cerf, 2003, pp. 11 et 47.

[[92]] Gallimard, 1942, p. 79.

[[93]] *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, Montréal, Lux Éditeur, 2011, p. 71. Cet argument est repris en 1921 sous une autre formulation dans ses *Essais impopulaires* (Les Belles Lettres, 2024, p. 96 : « ceux qui pensent que le péché est une désobéissance à Dieu sont obligés de reconnaître que Dieu n'est pas omnipotent. »).

[[94]] L. JERPHAGNON, « Préface » à *Saint Augustin, Œuvres, III (Philosophie, catéchèse, polémique)*, édition publiée sous sa direction, Gallimard, collection « La Pléiade », 2002, p. XXI.

[[95]] *Op. Cit.*, pp. 35, 37 et 39.

([96]) « Liberté, origine et faute. Qu'est-ce que le péché originel ? », in I. ROSIER-CATACH et G. BRIGUGLIA (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après la chute. Epistémologie de la chute*, Op. Cit., pp. 107-124.

([97]) G. BRIGUGLIA, « S'ils n'avaient pas péché : observations sur un contrefactuel philosophico-politique », « Op. Cit. ».

([98]) G. MINOIS, *Op. Cit.*, pp. 114-115 et 166.

([99]) Comme saint Paul (*Épître aux Romains*, 7, 18-24 : « Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite pas le bien ; je perçois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon intelligence. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort. »), saint Augustin semble obsédé par la question de la concupiscence de la chair (*concupiscentia carnis*) (*Du mariage et de la concupiscence*, 401) –, sa vision est que la nature humaine se trouve vouée au mal et au péché et, s'il ne condamne pas le mariage et la procréation, il lie néanmoins cette dernière à la transmission du péché originel, ce « péché qui corrompt irrémédiablement la nature humaine elle-même » (*Du mariage et de la concupiscence*, 401). Liée inextricablement à la notion de péché originel, une telle secundarisation du corps et de la sexualité sera durable dans les sociétés dominées par le christianisme, la sexualité étant, depuis la Chute, inséparable de la concupiscence, de la chair et de ses désirs coupables.

([100]) « Droit de résistance et histoires des idées », « Op. Cit. », p. 33.

([101]) P. MOLNAR, « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 69, 2002/1, p. 110.

([102]) X. DIJON, « Le détour théologique du droit naturel », in L.-L. CHRISTIANS et a. (dir.), *Droit naturel : relancer l'histoire ?*, Bruylant, 2008, p. 636.

([103]) M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Montchrestien, 4e éd., 1975, p. 301.

([104]) *Op. Cit.*, pp. 288-291.