

Guy BEDOUELLE, o.p.

Le désir de voir Jérusalem

Histoire du thème des deux cités

BIEN qu'il soit formulé dans le langage le plus populaire et le plus imagé qui soit (le levain, la graine, l'arbre...) — ou peut-être à cause de cela même — l'enseignement du Christ dans l'Évangile sur le Royaume ou le Règne de Dieu, disons la *Basileia*, a entraîné une multitude d'interprétations souvent divergentes, sinon contradictoires. On pourrait d'ailleurs soutenir que la trame même de l'histoire du christianisme est tissée de ces compréhensions successives avec leurs vérités partielles, mais aussi des malentendus qu'elles ont engendrés dans les rapports que les chrétiens ont entretenus avec le « monde », la « société », « l'État » ou le « pouvoir ».

Toutefois tant que l'Église s'est heurtée à un pouvoir clairement hostile ou du moins nettement indifférent, la doctrine demeurait relativement simple. Elle se fondait sur une application stricte de l'obéissance déterminée par *Romains* 13,1-7, tempérée — au risque du martyre — de la clause qui obligeait parfois « à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 4,19).

Dans l'Église pré-théodosienne (car c'est le règne de Théodose, de 379 à 395, qui est décisif pour la paix de l'Église et la christianisation de l'Empire, et non celui de Constantin comme on le dit par habitude), la distinction entre les deux Royaumes, les deux Empires, était claire. Elle apparaît, avec toutes ses conséquences douloureuses, dans le cas tragique du règne de l'empereur apostat Julien (361-363). Comme le rappelle encore S. Augustin : « Julien était un réprouvé qui adorait les idoles, et il y avait pourtant des soldats chrétiens dans l'armée de cet

empereur ennemi des chrétiens. Ces soldats ne reconnaissaient que l'Empereur céleste quand le Christ était en cause et quand l'empereur terrestre leur demandait d'adorer les idoles et de brûler devant elles de l'encens, alors ils plaçaient Dieu au-dessus de l'empereur. Mais quand il leur commandait : "debout pour le combat ! Sus à l'ennemi !" ils obéissaient sur le champ. Car ils faisaient une nette distinction entre le Seigneur éternel et le seigneur temporel, mais pour l'amour du Seigneur éternel, ils étaient soumis au seigneur temporel » (1). C'est l'application stricte du précepte du Christ sur les domaines respectifs de Dieu et de César.

Paradoxalement la véritable problématique théologique engendrée par la notion de *Basileia* apparaît dans l'Occident latin à partir du moment où l'Empire romain est devenu presque totalement chrétien. Elle surgit au début du V^e siècle au moment où Rome, « la mère de l'univers » comme on l'appelle alors avec emphase, voit ses fondements vaciller sous les pas d'Alaric et de ses hordes gothiques. Les païens accusent alors l'Église chrétienne de sacrifier à un illusoire Royaume de Dieu le bien d'un État qui était mieux protégé par ses dieux ancestraux.

La Cité de Dieu, réponse que l'évêque d'Hippone, Augustin, rédige à la requête de ses amis romains, pose les fondements d'une apologétique et d'une théologie de l'histoire. Ce texte est si riche et si complexe qu'on a cru pouvoir en déduire une ecclésiologie absolument cohérente et de là une conception des rapports entre le spirituel et le temporel. Telle n'est pourtant pas la perspective de S. Augustin.

Il distingue, en effet, deux cités qu'il appelle la Cité de Dieu et la cité de la terre (*Civitas Dei ; civitas terrena*). Ni la distinction, ni le vocabulaire ne sont nouveaux (2). Mais sous l'abondance des descriptions, qu'il ne faut pas prendre pour des définitions formelles, on doit reconnaître avec Étienne Gilson la fermeté et la clarté du propos : « *La Cité de Dieu et la cité terrestre sont deux cités mystiques, à tel point que leurs citoyens sont dépar-*

(1) *Enarrationes in Psalmos*, 124,7 : PL 37, col. 654 ; CCSL, XL, P. 1841-1842. Pour une histoire théologique des conflits de l'Église et du pouvoir dans les neuf premiers siècles, cf. Hugo Rahner. *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, 1964.

(2) Origène (mort après 250), également dans une réfutation du paganisme et de ses accusations contre l'Église, parle de deux « patries » : la cité de la terre a frayé la voie à la Cité du ciel qui à son tour maintenant la protège (*Contra Celsum*, VIII, 74-75).

tagés par la prédestination divine. Leurs peuples respectifs sont celui des élus et celui des damnés. On ne saurait donc être plus éloigné de toute considération politique au sens temporel du terme » (3).

Certes le mot « cité » semble accentuer la dimension sociale de la réalité ainsi désignée, mais Augustin lui donne la base la moins juridique possible : celle de l'amour qui peut seul réellement réunir les hommes. Il y a deux cités parce qu'il y a deux amours, comme le dit le plus célèbre texte du livre (XIV,28) : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu : la Cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi : la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même ; l'autre dans le Seigneur ».

S. Augustin développe donc un schéma à deux termes (4) : « la nature vaincue par le péché enfante les citoyens de la cité terrestre ; la grâce, délivrant du péché, enfante ceux de la Cité céleste dont une partie pérégrine encore sur la terre » (XV, 2). Cette dernière précision est décisive, car elle permet de répondre à la question : l'Eglise est-elle la Cité de Dieu, et cette dernière est-elle le Royaume ?

En un premier mouvement, la réponse affirmative est indubitable. Les textes sont formels : l'Eglise du Christ est la Cité de Dieu (XVI,2,3) ; et elle est « le Règne du Christ et le Royaume des Cieux » (XX,9,1). Mais il faut évidemment s'entendre sur ce qui est ici désigné par l'Eglise : c'est celle des prédestinés (XV,1,1 ou XX,7,7). L'Eglise pérégrinante exprimée ici-bas par l'Eglise catholique est intégrée par la Cité de Dieu sans coïncider avec elle : « Elle (l'Eglise visible) doit se souvenir que parmi les ennemis mêmes se cachent de ses futurs citoyens... De même, tant que la Cité de Dieu poursuit son pèlerinage sur la terre, elle comporte dans son sein des hommes qui sont unis par la communion des sacrements, mais ne seront pas associés à l'éternelle destinée des saints » (I,35).

Tout l'enseignement parallèle d'Augustin, en particulier dans sa polémique avec les donatistes où il utilise si souvent la para-

(3) Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 73.

(4) Même si on peut parfois déduire des éléments pour un Etat chrétien, il n'y a pas de troisième cité chez Augustin. Cf. Charles Journet, « Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme ; celle du diable » *Nova et Vetera*, 33 (1958), p. 25-48 ; H.-I. Marrou, « Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid ? », *Studia Patristica II. Texte und Untersuchungen*, 64, 1957, p. 342-350.

bole du bon grain et de l'ivraie que le maître laisse croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson (*Matthieu* 13,30), affirme que les deux cités sont mêlées, enchevêtrées (*perplexae ; permixtae*) dans ce siècle-ci jusqu'à la discrimination du jugement final. C'est pour avoir oublié cette vérité essentielle que l'on va faire subir à la Cité de Dieu des « métamorphoses » selon l'expression d'Etienne Gilson, qui sont autant de distorsions et de mécompréhensions : elles auront des répercussions décisives pour l'Occident médiéval tant le prestige de saint Augustin qu'on fait ainsi parler est prédominant.

Aux deux cités mystiques (*mystice*, dit Augustin, XV,1,1) conviennent des noms symboliques. Dans une méditation sur le *Psaume* 44 (*Cité de Dieu*, XVII, 16,2), Augustin affirme : la cité impie sera Babylone dont le nom signifie « confusion », tandis que la Cité de Dieu est Sion, la Jérusalem spirituelle, dont le nom signifie « contemplation ». Elle est la vision de paix : « Elle contemple, en effet, le grand siècle du bien futur parce que là se porte son intention ».

Ceci est d'ailleurs en parfaite cohérence avec le mouvement général de l'ouvrage. Dans les derniers paragraphes de la *Cité de Dieu*, en citant selon le latin le *Psaume* 46,11, Augustin indique l'espérance de voir enfin arrivé le moment de l'éternel Shabbat (« Reposez-vous et voyez que je suis Dieu »). « Voilà ce dont nous aurons parfaite connaissance quand nous serons dans le repos parfait et que nous verrons parfaitement que le Seigneur lui-même est Dieu » (XXII, 30,4). Repos, paix, vision, parfaite connaissance, de tout cela sera rassasiée Jérusalem, la Cité céleste, le Royaume, l'Eglise enfin définitivement elle-même, c'est-à-dire en Dieu.

Ce désir de voir Jérusalem, qu'Augustin a si magnifiquement exprimé, est en effet central dans la vie chrétienne, individuelle et communautaire. Avivé par la prédication, manifesté par les spirituels, mais aussi mis à l'épreuve du temps et de l'expérience du mal, ce désir semble se relâcher ou retomber, ou bien au contraire s'exaspérer et s'exacerber. Le destin des deux cités augustiniennes sera appréhendé ici par l'évocation de trois étapes, de trois affleurements, pourrait-on dire, en ce qu'ils ont de significatif dans leurs déviations mêmes. En effet, l'analyse de

ces gauchissements (parfois de graves distorsions) qui sont autant de tendances à s'appropriier le Royaume de Dieu ou à en refuser l'actualité, nous permettra de revenir à la lumineuse pensée de S. Augustin.

I. Jérusalem est là : « l'augustinisme politique »

S'il y a un dualisme dans le Nouveau Testament et dans le christianisme, ce n'est pas d'abord entre ce monde-ci et l'au-delà, mais bien « un dualisme temporel entre le présent et l'avenir » (5). Ce dualisme — ou du moins la tension qui l'exprime — est particulièrement perceptible dans la difficulté de concevoir les rapports entre l'Eglise de la terre et le Royaume des cieux : de quelle manière peut-on dire qu'il est déjà advenu et qu'il doit cependant être attendu ?

La première mécompréhension du thème des deux cités sera le fait des commentateurs médiévaux d'Augustin. L'analyse fournie par H.X. Arquillière, il y a une trentaine d'années, sur « l'augustinisme politique » semble maintenant admise, même si le terme choisi peut être contesté (6). Par oubli de l'aspect eschatologique et caché de Jérusalem, la Cité de Dieu a été réduite à l'Eglise visible tandis qu'on a tendu à confondre la puissance temporelle avec la cité terrestre dont parle S. Augustin.

Il s'agit en fait, au départ, d'une tentative d'exprimer un phénomène nouveau : celui de la chrétienté. Au IX^e siècle, pendant la Renaissance carolingienne, Jonas d'Orléans estime que les deux cités sont réunies en une seule qui est « l'Eglise » et où le prince avait une fonction ministérielle. S'il est certain que la séparation des pouvoirs y subsiste, on est plus particulièrement attentif au fait qu'une société chrétienne a un seul chef : le Christ.

C'est seulement avec la « théocratie » (7), pour utiliser un autre terme d'interprétation délicate, que le véritable « augustinisme politique » s'est imposé à travers les incessants conflits qui opposaient dans la chrétienté le Sacerdoce et l'Empire. De la

(5) Oscar Cullman, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 93-94.

(6) H.X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1955 (2).

(7) Marcel Pacaut, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957, et Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government*, London, 1970 (3).

théorie des « deux glaives » à l'affirmation de la *plenitudo potestatis* au profit du Pape, on en est venu dans l'affrontement de Boniface VIII avec le roi de France, Philippe-le-Bel, à la fameuse bulle *Unam sanctam* de 1302, tout entière bâtie sur l'idée de l'unicité de l'Eglise : « Cette Eglise, une et unique, n'a qu'un corps, une tête, non deux têtes comme les aurait un monstre : c'est le Christ et Pierre, vicaire du Christ, et le successeur de Pierre... Quiconque résiste à cette puissance ordonnée par Dieu résiste à l'ordre de Dieu (Romains 13,2) ».

De l'assurance qu'il ne saurait y avoir d'hiatus, de fossé, entre l'Eglise institutionnelle et Jérusalem, le Royaume à venir, on glissait ainsi, sous la poussée des empiétements du pouvoir temporel puis de la revendication de son autonomie, vers une conception trop exclusive du rôle de l'Eglise. Il est vrai que le cadre général de la pensée augustinienne pouvait s'y prêter. La cité de la perdition dans le *De civitate Dei* n'était-elle pas le résultat de l'effort insensé de l'homme pour construire un ordre auto-suffisant, autonome, séparé de Dieu ?

Se fondant surtout sur une première approche de la cité, mettant au premier plan la notion de justice, qu'Augustin trouve chez Cicéron, mais que précisément il rejette pour l'élargir (XIX, 21-23), certains commentateurs médiévaux vont dans le sens d'une absorption du droit naturel de l'Etat dans la justice surnaturelle et le droit de l'Eglise qui pourra juger en dernier ressort la puissance temporelle. Ce qui n'est qu'une inclination dans la tradition augustinienne, pouvait devenir en plein combat une tendance « hiéocratique » qui exaltait la monarchie pontificale au nom d'une ecclésiologie.

Le point culminant de cette tendance est la conviction de certains théologiens curialistes que le Pape est effectivement — même si c'est évidemment par délégation du Christ — le chef du Corps mystique. Gilles de Rome, le Général des Augustins qui inspira *Unam sanctam*, écrit que, de cette manière, on peut dire : le Pape, c'est l'Eglise (8).

Même s'il convient de ne pas durcir ces expressions ni penser que ces théologiens envisageaient une coïncidence totale entre Eglise de la terre et Royaume, la tendance à visualiser Jérusalem dans l'institution ecclésiastique est indéniable. Mais c'est l'assi-

(8) Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 271-273.

milation entre l'Etat et la cité de perdition qui est le plus grave. D'ailleurs, soulignons que l'humiliation quasi immédiate de Boniface VIII à Anagni en 1303, puis les affrontements ecclésiologiques du XIV^e siècle réduisirent l'influence de cette tendance hiérocratique. On s'était déjà d'ailleurs tourné vers une autre interprétation des deux cités : celle d'un dépassement spiritua- liste de l'Eglise.

II. Jérusalem va venir : le joachimisme

L'intérêt pour Joachim de Flore et le Joachimisme s'est renouvelé récemment à juste titre. Sa « postérité » est, en effet, multiple. L'abbé calabrais (mort en 1202), dans son œuvre biblique (sa *Concordia*, son *Exposition sur l'Apocalypse* et ses *Commentaires sur les Psaumes et les Evangiles*), propose une nouvelle théologie de l'histoire où se dégage un « troisième état » à venir, dans le temps, et sur cette terre, qui serait « l'âge de l'Esprit » (9). La vision de Joachim était indéniablement inspirée par un désir de réformer l'Eglise de son temps par la vie religieuse.

On sait l'influence énorme qu'eut au XIII^e siècle le mouvement joachimite tourné vers le spiritualisme apocalyptique où se distinguèrent les franciscains. Orchestrée par le pouvoir impérial, cette tendance dégénérera en sectes diverses ou sera plus ou moins bien réintégrée dans l'orthodoxie ecclésiale. Mais il y a plus encore : alors que le fondateur de l'ordre de Flore était plutôt un conservateur, l'exégèse joachimite a paradoxalement donné naissance dans la pensée occidentale à une « postérité » qui lui imposera toutes sortes de métamorphoses, et souvent autant de méconnaissances et de trahisons. « Elle finira même par se muer en son contraire à partir du jour où ce que l'abbé de Flore concevait comme l'œuvre de l'Esprit serait envisagé comme devant advenir par les énergies immanentes au monde ou comme devant être effectué par la seule action de l'homme » (10).

Du point de vue qui nous intéresse, Joachim de Flore lui-même effectue une transposition de l'éternel au temporel qui est

(9) Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, Paris, 1978, p. 14. Voir aussi *Exégèse médiévale*, III, Paris, 1961, p. 437 s..

(10) *La postérité...*, p. 67.

en fait un refus de la véritable eschatologie. Joachim envisageait pour l'âge de l'Esprit « une Eglise des parfaits et des justes », « cité contemplative, observant un perpétuel sabbat, c'est-à-dire un saint repos, vaquant aux oraisons et au chant des psaumes dans la charité parfaite et l'humilité de l'esprit ».

Il est facile de reconnaître ici la description qu'Augustin donne de la Cité de Dieu lorsqu'elle sera achevée après les six âges du monde (XXII, 30,5). « *Ibi vacabimus et videbimus* » « *Là, nous nous reposerons et nous contemplerons.* » Mais, pour Augustin, cette vision de paix est à attendre dans l'espérance de la Jérusalem céleste où l'on chantera la gloire du Christ qui nous a délivrés par son sang (XXII, 30,4). L'Agneau y tiendra lieu de flambeau (*Apocalypse* 21,23).

Au contraire, chez Joachim, nous sommes dans le visible virtuel, et même imminent, selon une modalité inédite qui sera celle de l'Esprit Saint, d'un âge des moines qui culminera avec le retour d'Elie : l'Evangile sera alors éternel. Mais on n'y voit plus bien la place du Christ. C'est qu'en effet, chez l'abbé de Flore, la christologie est déficiente ou du moins provisoire : « *Il ignore la Seigneurie du Christ* » (11). S. Thomas d'Aquin a bien vu les implications et les dangers de la conception joachimite. Avec une inhabituelle véhémence, il la dénonce : « *Il est très stupide de dire que l'Evangile du Christ n'est pas l'Evangile du Royaume : il n'y a pas à attendre un autre âge ou une autre loi, plus parfaits, attribués à l'Esprit* » (12).

L'imprudence de Joachim se constate bien aussi dans sa datation de ce troisième règne, élaborée d'après les spéculations de la symbolique des nombres. Après le temps du Père et celui du Fils, serait inauguré autour de 1260 un règne de liberté et de paix universelle. Sans cesse Joachim rappelle qu'il est proche (ce qui se trouve aussi dans l'Evangile), mais aussi que tout s'y fera « *ad instar novae Jerusalem* ». Car il faut dire que ce ne sera pas encore la fin de l'histoire : il y aura encore ensuite une tribulation, celle du dernier Anté-christ, avant la victoire vraiment définitive.

(11) H. de Lubac « L'énigmatique actualité de Joachim de Flore », *Revue de théologie et de philosophie*, 111 (1979), p. 38, à propos de l'ouvrage d'Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel - Paris, 1977.

(12) *Summa theologiae*, I-IIae, qu. 106, art. 4. C'est aussi la position de S. Bonaventure : « Il n'y a pas d'autre Testament que le Nouveau... et c'est lui le Testament éternel », *In Hexaemeron*, 16,2.

On pourrait donc dire que Joachim n'a pas l'impatience de la Parousie, mais plutôt celle du Royaume et qu'il les sépare. Son désir de la Jérusalem nouvelle est tellement exacerbé qu'il doit l'anticiper et l'établir à l'intérieur de l'histoire, dans « *les temps de ce siècle* », comme il le dit explicitement (13). Par cette confiscation de l'eschatologie, la véritable espérance des derniers temps ne peut que s'affaiblir et surtout se dissoudre en rêveries.

En effet, l'attitude joachimite mène nécessairement au refus de l'Eglise concrète, avec son poids de pécheurs et sa vie dans la contingence, pour se réfugier dans le millénarisme ou dans l'utopie (14). Elle conduit plus banalement encore à la révolte qui aboutit, chez certains penseurs franciscains ou chez Marsile de Padoue au XIV^e siècle, à refuser l'Eglise de leur temps pour prôner une sorte de théocratie inversée au profit de l'Empereur ou de l'Etat.

III. Jérusalem dans l'au-delà : les deux règnes de Luther

Dès les premiers textes réformateurs, Luther va effectuer un retour au thème des deux cités pour élaborer ce qu'il est convenu d'appeler la « *doctrine des deux règnes* ». Rien de comparable ici à la déviation joachimite dans cette construction dont l'interprétation divise les commentateurs protestants (15). Cette doctrine n'a en rien l'absolu ou la puissance de la *Scriptura sola* ou de la justification par la foi seule, mais elle est cependant en harmonie avec l'ensemble de la pensée luthérienne. Sa mise en pratique du temps même de Luther fut très marquée par les graves problèmes politiques, sociaux et religieux de l'Allemagne du XVI^e siècle. Elle touche aussi de si près à la conception ecclésiologique qu'on ne s'étonnera pas de la voir contribuer à porter une ombre totale sur l'Eglise visible qui

(13) Joachim reprend le thème des deux cités et parle du « Règne de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Eglise ». Cf. *Exégèse médiévale*, II, p. 477, note 4.

(14) La filiation joachimite dans l'utopie est reconnue par F.E. et F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1979, p. 56-59 et *passim*.

(15) *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, ed. H.H. Schrey, Darmstadt, 1969. Cf. Marc Lienhard, « La "doctrine" luthérienne des deux règnes et sa fonction critique », *Istina*, 1972, p. 157-172.

n'aura plus guère à voir avec la présence d'un Royaume déjà inauguré.

En effet, en partant de l'affirmation du Christ lui-même : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (*Jean 18,36*), Luther, dans son traité de 1520 en allemand, *De la Papauté de Rome*, affirme que la sainte Eglise n'est pas liée à Rome, mais au contraire, aussi vaste que soit le monde, rassemblée dans une même foi, spirituellement et non corporellement. Ce que l'on croit n'est ni corporel, ni visible : l'Eglise romaine, nous la voyons tous : elle ne peut être l'Eglise véritable qui est crue, communauté (*Gemeinschaft*) ou assemblée des saints dans la foi : nul ne voit ce qui est saint ou croyant (16).

Le propos est négatif : l'Eglise *ne peut* être visible. Jérusalem, communauté de foi, est forcément invisible, cachée, pour être plus précis (*abscondita*), même si elle se manifeste dans des signes visibles, là en particulier où il y a une vraie prédication. La pensée sur l'Eglise et le Royaume se précise lorsque Luther en vient, dans son traité *De l'autorité temporelle* de 1523, à parler des deux règnes (*Reiche ; Regna ; Regimente*).

S'inspirant du courant représenté par Ockham et Marsile de Padoue, Luther applique l'obéissance réclamée par S. Paul dans l'*Epître aux Romains* à la seule autorité temporelle qui a reçu sa dignité directement de Dieu sans la médiation ecclésiastique. Les deux règnes s'opposent évidemment aux deux glaives de la tradition médiévale qui étaient, au moins ultimement, aux mains de l'Eglise. Chez Luther, la distinction a un arrière-fonds théologique et rejoint celle de la Loi et de l'Evangile.

« Dieu a institué deux sortes de gouvernements : le gouvernement spirituel qui crée, par le Saint-Esprit et dans la soumission au Christ, des chrétiens et des hommes pieux ; et l'autre qui est temporel et qui réprouve ceux qui ne sont pas chrétiens, les méchants, afin qu'ils soient forcés malgré eux de vivre en paix et d'être tranquilles extérieurement » (17). Et Luther précise : « Ceux qui n'ont pas la foi ne sont pas des chrétiens : ils n'appartiennent pas non plus au Royaume du Christ, mais au royaume temporel où ils sont contraints et gouvernés par le glaive et un gouvernement extérieur » (18). Ainsi, sous le nom

(16) *Weimarer Ausgabe (WA)*, VI, p. 293-295 (trad. française, *Œuvres*, tome II, Genève, 1966, p. 22-24).

(17) *WA*, XI, p. 251. Trad. fr. : *Œuvres*, IV, Genève, 1958, P. 19.

(18) *WA*, XI, p. 271 ; *Œuvres*, IV, p. 41.

même de chrétiens peuvent sévir des « méchants » qui ne vivent pas de la foi : le gouvernement temporel exercera sur eux sa coercition, alors que « *les chrétiens font spontanément et sans contrainte tout ce qui est bien et il leur suffit pour cela de la Parole de Dieu et elle seule* » (19).

Ainsi, la distinction entre le Règne de Dieu et celui du monde repose sur l'existence du mal. Le premier est le règne de l'Esprit, dans la liberté de l'Évangile et correspond à ce que Luther a décrit en octobre 1520 en traitant de « *La liberté chrétienne* ». L'autre règne, également voulu par Dieu dans son dessein sur le monde, essaye précisément de conserver la création : il est celui de la Loi, d'ailleurs coordonnée à l'Évangile et destinée à le faire reconnaître.

La distinction des deux règnes a l'avantage de maintenir une frontière théoriquement claire entre l'Église et l'État. L'autorité temporelle règne sur les corps et ne peut rien imposer aux âmes. Inversement, les hommes d'Église ne seront plus des seigneurs temporels comme au temps du joug romain. Dans une perspective plus personnelle, le chrétien participera au gouvernement du monde par sa fonction (*Amt*) ou par le travail qui lui permet d'accomplir sa vocation (*Beruf*) (20).

Pendant les deux règnes, qui cohabitent comme les deux cités augustiniennes, s'opposent comme la Loi et l'Évangile, comme l'incroyance et la foi. Luther reprend finalement une sorte d'augustinisme politique, mais au profit de la seule Église invisible. Il s'interdit d'accéder à une idée positive du gouvernement du monde qui, pour le chrétien, sera toujours le lieu de la Croix : c'est là que se manifeste, en effet, le pessimisme de son anthropologie, la conviction qu'une corruption habite en tout ce qui est du monde.

Cette méfiance va le porter à rejeter violemment toute tentative de type joachimite pour instaurer le Royaume de Dieu sur la terre. Au cours des conflits de l'Allemagne de son temps et spécialement devant la guerre des paysans en 1525, Luther insistera sur l'obéissance aux autorités séculières. Contre Thomas Münzer, « *armé du glaive de Gédéon* » et contre les paysans révoltés, Luther réaffirme que le Royaume de Dieu n'est pas destiné à s'installer visiblement et que l'action de Dieu n'est pas

(19) *Ibidem*.

(20) Lienhard, *art. cit.*, p. 159 s.

discernable : elle est cachée. Ces circonstances historiques, mais aussi la logique interne de la doctrine luthérienne, amèneront, à une sorte de contradiction apparente : l'organisation territoriale et nationale des Églises luthériennes et leur dépendance en face de l'État.

Mais en réalité, si pour l'essentiel le Royaume est invisible, si Jérusalem est toute dans l'au-delà et si en quelque sorte elle demeure toujours extérieure à l'homme qui reste pécheur en étant sauvé, il n'y a guère d'alternative que de se confier à la seule autorité reconnue en son existence préalable dans son utilité prévue par Dieu : celle des princes dont il reste à souhaiter qu'ils soient des « frères aînés dans la foi ».

Philippe Mélanchthon a beaucoup contribué à faire tomber la tension eschatologique qui subsistait dans la doctrine des deux règnes chez Luther. L'article XVI de la *Confession d'Augsbourg* la réduit, en effet, à une simple délimitation des domaines de l'Église et de l'État, condamnant de façon significative à la fois les anabaptistes dans leur refus du gouvernement séculier, mais aussi les moines dans leur « rejet du monde » : « *L'Évangile n'enseigne pas une manière de vivre extérieure et temporelle, mais intérieure et éternelle et la justice du cœur. Il ne bouleverse pas les lois civiles, ni l'État, ni le mariage* ».

Ainsi, dans le souci de préserver « le Royaume de Dieu et sa justice » (*Matthieu* 6,33) entendus en un sens purement intérieur et caché, ce sera parfois la conformité sociale qui risque d'être canonisée dans un aspect aveugle de l'État : on sait que Karl Barth rendra la doctrine des deux règnes responsable du conformisme politique allemand (21).

Voulant éviter à toute force de donner à l'Église visible le bénéfice d'une quelconque médiation, immédiatement interprétée en termes de pouvoir, la théologie protestante ne peut éviter d'accorder trop au pouvoir temporel, ou au contraire de le rejeter. Elle s'installe nécessairement dans la dialectique de la soumission ou de la résistance. Cette dissociation radicale de

(21) L'évolution de Martin Bucer est semblable à celle de Luther, bien qu'on sente, chez le Réformateur de Strasbourg, une volonté plus grande de faire de l'Église incarnée le Règne du Christ, prophétiquement signifié. Tel est le sens de sa Somme, *De regno Christi*, écrite à son arrivée en Angleterre en 1550. Mais c'est à l'État qu'il confie la réforme et l'institution de la vraie religion. L'ouvrage est dédié au petit roi Édouard VI, car c'est à lui qu'incombe « la réception du Royaume du Christ » par la réforme de la chrétienté anglaise. Cf. Gottfried Hammann, *Entre la secte et l'Église. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Genève, 1984, p. 117-118.

l'Église visible et du Royaume, cohérente avec la théologie de la justification extrinsèque, a d'ailleurs pour but de faire soupirer le chrétien vers le « tout-autre » du Royaume de Dieu. L'impossibilité d'apercevoir Jérusalem ici-bas ne fait que raviver le désir de la contempler dans l'au-delà, en une tension qui donne précisément, selon cette conception, sa dimension chrétienne à l'existence humaine.

Devant tes portes, Jérusalem, notre marche prend fin (Psaume 121,2)

En prenant comme exemple la seule époque de la formation et de l'apogée de la chrétienté et en isolant trois lectures du thème augustinien, où le Royaume de Dieu semble successivement confisqué, anticipé ou repoussé dans l'au-delà, nous mesurons la difficulté permanente dans l'histoire, de concevoir chacune des deux cités, et donc leurs rapports. Il y a dans la pensée chrétienne la tentation permanente d'accorder trop peu à la présence de la réalité divine en nous, ou de la vouloir trop vite, ou encore de mal mesurer la place respective du visible et de l'invisible dans le mystère de l'Église. La recherche d'un point d'équilibre ne cessera pas avant la vision définitive.

Mais les tâtonnements mêmes de l'époque médiévale sont une preuve de sa vitalité. En premier lieu, le désir du Royaume, de voir Jérusalem, est une des preuves de la foi agissante, capable d'engendrer des actes héroïques. Pensons seulement au phénomène des Croisades en tant que mouvements de paix et de foi, qu'animait précisément le désir de voir physiquement la Jérusalem d'en-bas, parce qu'elle avait été le lieu du salut. On peut également attribuer à ce désir du Royaume toute une série d'initiatives destinées à hâter son avènement. Même si l'exemple risque de n'être pas probant, parce qu'il est, lui aussi, marqué par l'illusion joachimite (22), il ne faut pas oublier que la principale motivation de Savonarole était, en dépit de toutes les contingences, de réformer l'Église de son temps. Faire proclamer « Jésus-Christ, roi des Florentins » sur les bords de l'Arno à la fin du XV^e siècle n'était pas d'abord instaurer Jérusalem comme à Münster, trente ans après, mais donner le premier

(22) Donald Weinstein, *Savonarole et Florence*, Paris, 1973 (ch. IV et V).

signe d'une réforme complète d'une Église déshonorée par les Borgia.

Il est vrai cependant que l'évolution que nous avons rapidement retracée manifeste le risque toujours présent d'un fondamentalisme, d'une lecture littéraliste de ce que l'Évangile ou les Pères de l'Église avaient proposé comme symboles ou comme images. Les danger d'une matérialisation de la réalité surnaturelle existe dans le sens temporel (Règne) ou spatial (Royaume ou Cité). L'histoire montre la nécessité d'une écoute symphonique pour appréhender le mystère, surtout dans sa dimension eschatologique.

C'est pourquoi on adjoindra au terme de Cité de Dieu celui de Peuple de Dieu ou de Convocation, qui est le sens précis du mot *Ecclesia*, évoquant l'un et l'autre le rassemblement dans l'unité du Royaume, si présent dans l'*Apocalypse* (15,4). *Lumen Gentium* (1,6) a mis l'accent sur cette multiplicité des figures : « *Le Nouvel Israël qui marche dans le temps présent à la recherche de la cité future, celle-là permanente, est aussi appelé l'Église du Christ...* » (11,9).

Vatican II revient donc à la plénitude de sens qu'Augustin donnait à l'idée du pèlerinage de la Cité de Dieu et qui lui permettait de montrer en une seule image l'appel, la vocation à marcher vers Jérusalem, son enracinement humain, spatio-temporel, son impossibilité à se compter elle-même, sa nécessité d'un viatique, d'une nourriture pour la route, etc. Toute méditation sur le Royaume, sur sa construction ou sur le sens de l'histoire humaine ne peut se dispenser de donner toute sa valeur à l'expression d'Augustin : « *Les deux cités sont entrelacées l'une à l'autre et intimement mêlées, si bien qu'il nous est impossible de les séparer jusqu'au jour du Jugement qui les partagera* » (*De civitate Dei*, I,35) (23). Notre marche ne prendra fin qu'aux portes de la Jérusalem du ciel (*Psaume* 121,2).

Cependant, à chaque époque correspond une urgence à rappeler. A la nôtre, si persuadée de l'enracinement humain de l'Église, de la contingence et de la présence du mal, il convient de redire que l'Église est sainte, à l'image de la sainteté de Dieu, et qu'elle est, aussi et déjà, la Cité de Dieu et le Royaume, mais dans un « *état périgrinal et crucifié* », comme le disait le cardinal

(23) H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 71.

Journet (24). En elle, la grâce divine, la vie même de Dieu déployée dans les sacrements, la charité qui anime ses membres, développant et soutenant leur marche vers Jérusalem, attestent déjà la plénitude du Règne. Comme l'affirme *Lumen Gentium* : « Dans la vie de ceux qui, participant à notre humanité, se transforment plus parfaitement à l'image du Christ, Dieu manifeste aux hommes de façon vivante sa présence et son visage » (VII,50). Ce visage que nous contemplerons dans la Jérusalem céleste.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(24) Charles Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, II, Paris, 1951, p. 156-160.

Guy Bedouelle, né à Lisieux en 1940. Entre dans l'ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications : *Lefèvre d'Etaples et l'intelligence des Ecritures* (Genève, 1976) ; *Le « Quincuplex Psalterium » de Lefèvre d'Etaples* (Genève, 1979) ; *Dominique ou la grâce de la Parole* (Paris, 1982, trad. en allemand et en italien) ; *Du spirituel dans le cinéma* (Paris, 1985).

Norbert LOHFINK, s.j.

Les aspects économiques du règne de Dieu

La question que nous abordons ici est : quel est le rapport existant entre cette activité humaine capitale que nous appelons de nos jours « économie » et cette chose primordiale que nous trouvons dans la Bible, et qui est le salut que Dieu réserve à l'homme ou, pour parler en termes bibliques, « le Royaume de Dieu » ? L'époque actuelle oblige l'Eglise à poser ce genre de questions fondamentales. C'est en partie de la réponse que l'on donnera à la question que nous traitons que dépendra, par exemple, le jugement que l'on portera sur ce que l'on appelle « théologie de la libération ».

Partons d'une réponse que l'on trouvera évidente, au moins dans notre cadre européen. Cette réponse prendra un double aspect : c'est d'une part celle que l'on rencontre chez les théologiens catholiques, d'autre part celle que l'on observe chez ceux de nos concitoyens qui ont peu de rapport avec l'Eglise.

La conception qui est, au moins en apparence, celle de la tradition catholique et qui est antérieure à la « théologie de la libération », part du fait essentiel que le but de l'activité de l'Eglise est le salut surnaturel et individuel de l'homme dans l'au-delà. C'est déjà dans le temps présent que ce salut saisit l'homme lorsque Dieu transforme l'homme intérieur en vertu des mérites du Christ, l'Eglise jouant un rôle d'auxiliaire. L'homme nouveau, transformé, peut agir dans les divers domaines de notre monde. Ce monde qui comprend également tout le secteur de l'économie, fait partie des moyens par lesquels l'homme opère son salut éternel. L'économie est un monde naturel et particulier. L'homme qui se trouve à l'intérieur de ce