



HAL
open science

Travail et responsabilité selon Jean Calvin, une interprétation par le devoir de lieutenance

Caroline Blech Bauer

► **To cite this version:**

Caroline Blech Bauer. Travail et responsabilité selon Jean Calvin, une interprétation par le devoir de lieutenance. Economies et finances. Université de Strasbourg; Université de Genève. Faculté de théologie, 2015. Français. NNT: 2015STRAB005 . tel-01968043

HAL Id: tel-01968043

<https://theses.hal.science/tel-01968043>

Submitted on 2 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE AUGUSTIN COURNOT

BETA (Bureau d'Économie Théorique et Appliquée),
UMR 7522 du CNRS

&

UNIVERSITÉ DE GENEVE

FACULTE DE THEOLOGIE

THÈSE en cotutelle présentée par :

Caroline BAUER

soutenue le : 03 Juillet 2015

pour obtenir les grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sciences Economiques

et de : **Docteur de l'université de Genève**

Discipline/ Spécialité : Théologie Protestante

**Travail et responsabilité selon Jean Calvin,
une interprétation par le devoir de lieutenance**

THÈSE dirigée par :

Monsieur François DERMANGE
Monsieur Ragip EGE,

Professeur, Université de Genève
Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur Gilbert FACCARELLO
Monsieur Patrick MARDELLAT

Professeur, Université Panthéon-Assas (Paris 2)
Maître de Conférences (HDR), Sciences Po Lille,
Université de Lille 1

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur Marc VIAL

Maître de Conférences, Université de Strasbourg

« L'initiative et la responsabilité, le sentiment d'être utile et même indispensable, sont des besoins vitaux de l'âme humaine. [...] La satisfaction de ce besoin exige qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé. Il faut aussi qu'il ait à fournir continuellement des efforts. Il faut enfin qu'il puisse s'approprier par la pensée l'œuvre toute entière de la collectivité dont il est membre, y compris les domaines où il n'a jamais ni décision à prendre ni avis à donner. Pour cela, il faut qu'on la lui fasse connaître, qu'on lui demande d'y porter intérêt, qu'on lui en rende sensible la valeur, l'utilité, et s'il y a lieu la grandeur, et qu'on lui fasse clairement saisir la part qu'il y prend. » (*L'enracinement*, Weil, 2013, p. 25)

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à mes deux directeurs de thèse, MM. les Professeurs Ragip Ege et François Dermange, pour avoir accepté de m'accueillir comme doctorante et de me guider dans cette recherche. J'ai beaucoup appris grâce à eux. Je tiens à leur dire toute ma gratitude pour le partage de leurs réflexions, pour leurs conseils, leur patience et la rigueur avec laquelle ils ont orienté mon travail.

J'adresse également mes sincères remerciements à MM. les Professeurs Gilbert Faccarello, Patrick Mardellat et Marc Vial de me faire l'honneur de siéger au jury de cette thèse.

J'ai une très grande reconnaissance envers les professeurs organisateurs chaque année des *Universités d'Été en Histoire de la Pensée Economique, Philosophie Economique, et Histoire Economique*, auxquelles j'ai participé plusieurs années de suite, me permettant de bénéficier de précieux conseils et d'un accompagnement personnalisé. Je remercie particulièrement les Professeurs José Luís Cardoso et André Lapidus pour leurs relectures attentives et leurs commentaires.

La participation à plusieurs conférences, journées d'étude et séminaires m'ont donné l'occasion de présenter mes travaux et de bénéficier d'intéressantes remarques et suggestions tout au long de ce travail de recherche. Je remercie à ce titre tous les relecteurs désignés pour discuter mes contributions. Je remercie en particulier MM. les Professeurs Rodolphe Dos Santos Ferreira et Philippe Steiner pour leurs critiques constructives.

Je remercie aussi l'Ecole Doctorale Augustin Cournot et le Bureau d'Economie Théorique et Appliquée (BETA) et de m'avoir accueillie durant ces années en son sein et d'avoir mis à disposition les moyens nécessaires à mes recherches.

Cette thèse a bénéficié de relectures minutieuses du manuscrit par Denis Blech et Yannick Bauer. Je les remercie de tout cœur pour le temps qu'ils y ont consacré et pour leurs précieux conseils de rédaction.

Enfin pour tous les soutiens familiaux que j'ai reçus, que je ne saurais détailler tant ils sont nombreux, je remercie tous mes proches, parents, époux et enfants. C'est à eux que je dédie ce travail.

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIERES	5
INTRODUCTION	9
<i>Exposé de la problématique</i>	12
<i>Raisonnement suivi et résultats attendus</i>	15
<i>Précisions de méthode</i>	19
PREAMBULE	21
PREMIERE PARTIE TRAVAIL ET LIEUTENANCE	26
CHAPITRE 1 : WEBER ET CALVIN : UNE MISE A DISTANCE	27
Distinction des champs de recherche	28
Calvin lu par Weber	31
<i>Beruf ou profession-vocation</i>	31
<i>L'élection par la grâce, la prédestination et la question de la confirmation</i>	33
<i>L'ascétisme intramondain</i>	35
<i>La recherche des richesses</i>	38
<i>Individu et communauté</i>	40
CHAPITRE 2 : TRAVAIL, LIEUTENANCE ET PROSPERITE	43
Le travail comme lieutenance	45
<i>Le travail « joyeux et plaisant »</i>	45
<i>Le travail comme participation</i>	48
<i>L'idée d'augmentation associée à la lieutenance</i>	49

Prosperité et justice sociale.....	52
<i>Le travail comme création.....</i>	<i>53</i>
<i>Qu'est-ce qu'un bien utile ?</i>	<i>55</i>
<i>Distinction entre prospérité et enrichissement.....</i>	<i>56</i>
CHAPITRE 3 : LA LIEUTENANCE COMME METAPHORE DE CONTRAT	59
La forme contractuelle de la lieutenance	62
L'analyse formelle du modèle principal-agent n'est pas applicable à la lieutenance	64
<i>Conclusion de l'application du modèle.....</i>	<i>67</i>
Les analogies entre théorie de l'agence et la lieutenance.....	68
<i>L'alignement des intérêts de l'agent avec la volonté de Dieu dans la lieutenance</i>	<i>69</i>
<i>La diminution de l'aversion au risque</i>	<i>72</i>
La théorie de l'intendance	75
CHAPITRE 4 : DES MODELES D'HOMMES SOUS-JACENTS	81
Le modèle d'homme de la relation d'intendance	83
L'homme dans la lieutenance.....	86
L'universalité du modèle « REMM »	90
Le caractère universel de la lieutenance	93
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	99
DEUXIEME PARTIE LIEUTENANCE ET RESPONSABILITE	106
CHAPITRE 1 : LA LIEUTENANCE, UNE RESPONSABILITE ORIGINELLE	107
La lieutenance, dès l'origine de l'humanité	109
La nature de l'homme : un être en quête de restauration.....	112
L'alliance, fondement de la lieutenance	117

CHAPITRE 2 : L'HOMME SUJET AGISSANT ET L'ACTION ECONOMIQUE	121
L'homme est-il sujet agissant et responsable?.....	123
<i>Premier argument : la conciliation entre responsabilité de l'homme et toute puissance de Dieu</i>	<i>125</i>
<i>Deuxième argument, la place que Calvin accorde à la conscience en fait un sujet responsable de ses actes.....</i>	<i>130</i>
<i>Troisième argument : l'homme a des capacités certes limitées, mais réelles, d'exercer son entendement et sa volonté</i>	<i>133</i>
<i>Grandeur de l'homme, misère de l'homme : interprétation d'une contradiction.....</i>	<i>134</i>
Réalités terrestres et réalités spirituelles : un cheminement	135
CHAPITRE 3 : JUSTICE ET INEGALITE SOCIALE	140
Justice et équité.....	141
<i>La loi naturelle : la justice comme équité</i>	<i>143</i>
La Loi « image de parfaite justice » et expression de la volonté de Dieu.....	147
<i>La loi morale : la justice comme il plaît à Dieu : une dialectique entre équité et amour .</i>	<i>152</i>
Inégalité des conditions sociales et proportionnalité du devoir de lieutenance.....	157
CHAPITRE 4 : ATTENTION A AUTRUI ET DECENTREMENT DE SOI.....	164
La rencontre du riche et du pauvre comme assignation à responsabilité.....	167
La limite de l'assignation : la visée éthique d'une communauté humaine unie et solidaire	171
Une nécessité : le décentrement de soi ou se déporter de son propre droit	176
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE	181
TROISIEME PARTIE PERSPECTIVES DE LA LIEUTENANCE	186
CHAPITRE 1 : LE BONHEUR ET LA SOUFFRANCE AU FONDEMENT D'UN ETHOS DU TRAVAIL	187

Le travail au service de la recherche du bonheur	188
Le bonheur comme dépassement de la souffrance.....	196
Travail, joie spirituelle et lieutenance	200
CHAPITRE 2 : UNE CRITIQUE DE L'« ETHIQUE PROTESTANTE » DE MAX WEBER PAR LE DEVOIR DE LIEUTENANCE	205
De Weber à Calvin : les concepts relevés par Weber et leur critique	208
<i>Le concept de Beruf.....</i>	209
<i>Le second concept évoqué est la prédestination</i>	211
<i>L'ascétisme intramondain et la valorisation de la richesse.....</i>	214
<i>Le rapport à autrui et à la communauté</i>	215
De Calvin au calvinisme de Weber: critique d'une incohérence	216
Une autre justification d'un « ethos du capitalisme ».....	221
CHAPITRE 3 : LE TRAVAIL AU SERVICE DE L'ECHANGE MUTUELLEMENT PROFITABLE.....	227
Le cas du prêt à intérêt, un exemple de mise de œuvre de la justice	229
La justesse des contrats comme réciprocité et libéralité ensemble.....	236
Le rôle des magistrats en faveur du respect des contrats.....	243
CONCLUSION	248
RESUME EN FRANÇAIS.....	264
RÉSUMÉ EN ANGLAIS	264

Introduction

Jean Calvin, né en 1509 à Noyon, en Picardie, et mort à Genève en 1564, est parmi les Réformateurs, celui qui a produit l'œuvre la plus abondante et surtout la plus systématique. Travailleur acharné, son œuvre littéraire est réunie en 59 volumes dans le *Corpus Reformatorum* (Calvin, 1863), auxquels s'ajoutent dix volumes de sermons inédits (Calvin & Mülhaupt, 1961) et d'autres textes encore récemment découverts.

Parmi les réformateurs, il est le premier à avoir tenté l'exposition d'une doctrine complète de la foi chrétienne, projet qu'il a poursuivi sa vie durant, de la première édition de *l'Institution de la Religion Chrétienne*, éditée en latin en 1536 et qui comportait six chapitres conçus comme un catéchisme, jusqu'à la dernière édition de 1560. Cette dernière, largement augmentée, comporte quatre parties, et au total quatre-vingt chapitres. Elle se distingue des éditions précédentes par une cohérence jusqu'alors inégalée et représente une véritable « somme théologique du protestantisme réformé » (Wendel, 1985, p. 88).

Nous cherchons à rendre compte dans notre étude de la façon dont Calvin justifie le devoir de travailler. Le caractère systématique de son œuvre nous intéresse pour notre investigation. A travers une argumentation développée et organisée, il a en effet coordonné les différents aspects de sa doctrine, de telle sorte que la justification d'une implication dans les activités économiques trouve ses racines dans des arguments tant anthropologiques, que théologiques, économiques, ou philosophiques. Une pensée d'une telle ampleur apporte une intéressante

profondeur à l'analyse. Le devoir de travailler est rapporté par Calvin au sens de la vie, aux limites de l'homme, aux aides sur lesquelles il peut s'appuyer, à sa conception de la justice et à une définition de la société.

Son œuvre, et tout particulièrement l'*Institution*, dont le succès ne s'est jamais démenti depuis sa parution, a fait l'objet d'une production considérable de commentaires et d'exposés critiques, surtout dans ses aspects théologiques et politiques. Jean Calvin fit des études de théologie et de droit, et cette formation initiale a marqué sa pensée. En revanche, le volet économique de son oeuvre a été relativement peu étudié. En français, la principale référence faisant un état des lieux complet de la pensée du Réformateur sur ce sujet est l'importante analyse d'André Biéler intitulée *La pensée économique et sociale de Calvin* (Biéler, 1959). L'auteur y fait une remarquable compilation commentée de citations de Calvin, sur les différents sujets économiques et sociaux. Nous nous référerons aussi à des analyses plus anciennes (i.e. Doumergue, 1917) ou récentes mais plus partielles (i.e. Bolliger, 2009; Clavairoly, 2010; Dommen & Bratt, 2007).

Peut-on d'ailleurs parler sans faire d'anachronisme de pensée économique chez Calvin ? Calvin est d'abord un prédicateur et un théologien, non un économiste, si ce terme pouvait avoir un sens à cette époque. Il n'a proposé aucune analyse théorique de phénomène économique et n'a pas cherché à décrire l'économie comme un système dont les parties sont reliées entre elles par des relations de cause à effet. Son projet est avant tout de faire l'exposé doctrinal de la foi réformée et d'en déduire ses implications morales. Mais il s'appuie, à de nombreuses reprises, sur des exemples relevant d'activités économiques. Son sens des réalités et sa compréhension des phénomènes économiques ont été remarqués (Hauser, 1931; Tawney, 1951). Surtout, sa théologie attache une importance toute particulière à l'action politique, à la gestion des biens, aux besoins sociaux, au partage des richesses, donnant ainsi une place importante à la bonne gestion des « réalités matérielles », selon son expression. Un thème économique ressort particulièrement pour avoir fait l'objet de présentations argumentées de la part de Calvin : il s'agit de la pertinence du prêt à intérêt. Mais là encore, la question est traitée d'un point de vue moral et non technique. Est-il valide de prêter à intérêt ? La réponse calvinienne a fait d'ailleurs l'objet d'une abondante analyse critique (en particulier Ashley, 1966; Biéler, 1959; Doumergue, 1917; Ege, 2014; Hauser, 1931; Kerridge, 2002).

Que les écrits de Calvin ait pu contribuer à l'émergence de la modernité est généralement admis, avec toutes les réserves qui peuvent apparaître lorsqu'on rapporte notre regard sur la

modernité à un homme ayant vécu il y a cinq cent ans. Le dynamisme de la langue de Calvin le faire reconnaître comme un précurseur de la prose française (Cf. Hubert Bost dans Clavairolly, 2010, p. 33) ; l'organisation nouvelle de la ville de Genève, critiquée par ailleurs pour son rigorisme, est aussi le signe d'un autre projet de société élargissant la base du pouvoir à la société civile (Ibid., p. 36). Un des apports reconnus de Calvin à l'émergence de la démocratie est la place qu'il donne dans sa théologie à la liberté et à la conscience individuelle (Hirzel & Sallmann, 2008, p. 291 à 326).

Du point de vue économique, la recherche s'est particulièrement intéressée à l'idée selon laquelle la pensée de Calvin aurait pu susciter des motivations pour s'engager en faveur du développement économique, de la division du travail, de l'accumulation du capital et du réinvestissement. La thèse de Max Weber, *l'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme* (Weber, 2003) et l'analyse d'Ernst Troeltsch (Troeltsch, 1991, 1994) ont défendu efficacement cette interprétation. Ces œuvres, et la controverse que l'essai de Weber a déclenchée, ont ainsi largement fait admettre l'idée qu'historiquement l'expansion de la Réforme sous sa forme calviniste a permis la diffusion d'une mentalité favorable au développement du capitalisme. Mais la part qu'y a prise la pensée de Calvin demeure encore insuffisamment définie et sujette à débats.

Exposé de la problématique

Cette thèse veut analyser un des traits les plus originaux et paradoxal de la pensée sociale et économique de Jean Calvin: la façon dont Calvin justifie un engagement nouveau dans le monde, et spécifiquement par le travail, alors même qu'il invite à s'en détacher par ailleurs, voire à le « haïr ». Du point de vue économique, Calvin justifie un engagement sans faille dans le travail, en faveur de la recherche de prospérité, alors qu'il condamne la quête d'enrichissement personnel et la poursuite de ses propres intérêts. La thèse de Max Weber évoquée ci-dessus, suggère une explication aujourd'hui souvent admise quoique encore largement débattue. Les Réformateurs auraient proposé selon lui des idées nouvelles qui générèrent dans certains courants ascétiques, en particulier chez les puritains, des motivations psychologiques soutenant une conduite de vie conforme aux exigences du capitalisme. Or ces motivations se seraient développées en réponse à une angoisse quant à son propre salut. Nous proposons ici une interprétation qui s'en détache, et que nous tirons de la façon dont Calvin a justifié le travail dans ses écrits. Le devoir de travailler repose d'après nous sur un devoir que nous appelons le devoir de lieutenance. Cette lieutenance signifie que tout homme est appelé à

agir tel que Dieu l'aurait fait à sa place, avec la visée d'une providence surabondante signe de la bonté divine et destinée à construire une société où règne l'équité. De cette visée, découle à la fois la nécessité d'un engagement sans limite dans le travail, un devoir de performance individuelle et un devoir de responsabilité sociale.

Nous cherchons à montrer l'articulation entre les différents aspects de la lieutenance. Selon nous, la part originale de Calvin a été de forger ce lien de lieutenance entre travail, responsabilité collective, et recherche de performance. Et ce lien repose sur une compréhension de l'humain comme être de relation en même temps que dépendant, dépendant de Dieu, et donc d'autrui. Ainsi la responsabilité humaine consiste autant en une poursuite de prospérité économique, de justice sociale¹, qu'en l'édification d'une communauté humaine dont les relations sont harmonie et communion. Elle répond à une quête de bonheur et donne sens à la vie terrestre. Elle s'inscrit dans une recherche de relation particulière avec Dieu qui nécessitera attention à autrui et abandon de la poursuite de ses propres intérêts.

Interroger la justification du travail proposée par Calvin permet de répondre à trois séries de questionnements.

Tout d'abord la façon dont Calvin a envisagé le devoir de travailler est finalement peu connue et souvent réduite à une image simpliste d'un rigorisme moral exigeant l'effort et refusant la jouissance. Un exposé des motivations proposées par Calvin permet de déjouer le piège d'un moralisme étroit. Le concept de lieutenance, bien au delà de l'application d'une simple norme, met en jeu le sens de l'existence, la possibilité de constituer une société, le lien entre justice et économie, la prise en compte de la fragilité humaine. De cette façon, notre problématique questionne la cohérence de la pensée de Calvin. Comment peut-il justifier à la fois le refus de la recherche d'enrichissement personnel et une implication sans faille dans le travail en vue d'en rechercher les fruits ? Comment peut-il inviter à renoncer à son intérêt personnel, et demander de s'impliquer pour mettre en valeur les dons reçus de Dieu, qu'il s'agisse des compétences, des biens matériels, de tous les moyens et capacités dont l'homme dispose ?

¹ Notons que d'après De Roover (1971, p. 43), la notion de « justice sociale » n'apparaît qu'à la fin du XIX^{ème} siècle, et ne fait pas partie des préoccupations des scolastiques. Calvin n'emploie pas non plus cette expression. Pourtant, elle nous paraît ici appropriée : la justice, comme nous le verrons, associe à l'équité l'humanité et la charité, en vue de la construction d'une société plus juste.

Deuxièmement, la justification de l'implication dans la vie économique en vue de développer les richesses nous confronte au champ ouvert par Max Weber. Pour quelle raison l'éthique protestante a-t-elle pu contribuer à l'émergence d'un ethos capitaliste ? Weber ne centre pas son analyse sur la pensée de Calvin. Il est lui-même très clair sur le fait que son travail ne permet pas d'en rendre compte. Cependant, Weber retient de Calvin certains traits qui expliqueraient en partie cette obligation du croyant à chercher dans sa réussite économique une réponse à son désir de salut. Sa démonstration est depuis toujours controversée. Notre thèse ne cherche pas à la confirmer ou à l'invalider, mais nous conduit pourtant à démontrer l'impossibilité de faire converger notre analyse de Calvin avec la présentation webérienne du calvinisme ascétique.

Un troisième questionnement guide ce travail. Le devoir de lieutenance repose comme nous le montrerons sur un schéma d'alliance, d'abord avec Dieu, et en conséquence avec les hommes. Or le concept d'alliance est utilisé dans certaines théories cherchant à optimiser la performance du travailleur dans une relation contractuelle. Deux modèles actuels de relations de type contractuel, les relations dites d'agence et d'intendance, nous servent de point de comparaison pour montrer l'originalité du sens de l'alliance dans la lieutenance. Cette dernière comprend l'alliance comme une réponse à la fragilité de l'humain et à l'interdépendance entre les hommes. La pensée de Calvin peut sur ce point trouver une actualité, sous forme d'une contradiction d'hypothèses actuellement dominantes. En effet, ces deux caractéristiques de l'homme, fragilité et interdépendance, n'appartiennent pas au modèle classique en économie de l'homme à la rationalité limitée, maximisateur et évaluateur. Pour Calvin, il est illusoire de ne pas tenir compte de la fragilité humaine. Cet oubli d'un caractère essentiel de l'être humain rend impossible la mise en œuvre d'une vraie justice.

Le choix du sujet est donc motivé par ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une lacune : la pensée économique de Calvin n'a fait l'objet que de très rares analyses et sa justification du travail est souvent interprétée de façon réductrice. Or le devoir de lieutenance nous semble une proposition riche et originale de la part de Calvin, et nouvelle dans notre champ de recherche. La lieutenance est susceptible d'élargir la réflexion sur des questions très actuelles. Les principes éthiques devant guider l'action humaine en faveur du travail sont aujourd'hui profondément interrogés par la capacité de l'homme à organiser le travail au niveau mondial, à porter durablement atteinte à son propre environnement comme à la dignité humaine, à endosser une visée individualiste. Avec les questions soulevées par la rémunération des dirigeants et par la croissance des inégalités, la répartition des bienfaits du travail est une

question éthique de premier plan. La justification du travail par la lieutenance est une réponse globale. Elle mobilise la nature de l'homme, le sens de la vie humaine, la nécessité des relations sociales et l'impossibilité d'être humain en dehors d'une société qui reflète un projet d'humanité porteur de justice et d'espérance. Elle ne s'appuie pas sur une conception normative de la justice, mais elle suscite une réflexion utile sur le sens de la responsabilité individuelle.

Raisonnement suivi et résultats attendus

La première partie de la thèse décrit la justification du travail par le devoir de lieutenance et montre les liens entre lieutenance et recherche de performance. Elle montre que le devoir de lieutenance repose sur une conception de la responsabilité individuelle propre à Calvin. Le travail est justifié par l'exigence de prendre en compte l'injustice sociale et la faiblesse d'autrui. Le travail prend un sens plus large que le seul métier. Il ne se réduit pas à une action économique.

Un premier chapitre a pour objet d'écarter les présupposés qu'introduisent, dans toute recherche sur ce thème, l'influence énorme de Weber. Nous y détaillons les arguments que Weber a effectivement repris de Jean Calvin, en essayant, chaque fois qu'il est possible, de faire la part entre une argumentation purement calvinienne et ce qui relève du calvinisme postérieur à Calvin. Les arguments calviniens repris par Weber font l'objet d'une évaluation en troisième partie.

La description proprement dite du devoir de lieutenance est l'objet du deuxième chapitre. L'homme y est décrit comme responsable de contribuer à une création de richesses par son travail, en vue de participer à l'édification d'un monde conforme au projet de Dieu. Recevant de Dieu toute autorité et tout pouvoir, l'homme, tout en n'en ayant aucun mérite, a le devoir de tenir lieu de Dieu, d'être son instrument et son représentant, afin de contribuer à sa providence.

Ce devoir de lieutenance instaure une relation proche d'un contrat entre Dieu et les humains. Cette forme contractuelle permet d'introduire des parallèles avec les théories de l'agence et de l'intendance. Ces dernières en effet tentent comme la lieutenance de rendre compte d'une relation causale entre la motivation des agents et la performance collective. Nous montrons

ainsi que, même si l'hypothèse fondatrice du contrat d'agence, l'asymétrie d'information, n'est pas applicable à la lieutenance, plusieurs caractéristiques des contrats d'agence se retrouvent dans le devoir de lieutenance, et incitent à la recherche de performance individuelle. A partir de la théorie de l'agence, la recherche a évolué pour développer le concept de contrat d'intendance. Ce dernier prend en compte la non pertinence, dans certains cas, de contrôler l'opportunisme de l'agent. Or le contrat d'intendance trouve un parallèle avec la lieutenance, car il décrit des situations où les agents abandonnent volontairement la quête de leurs propres intérêts au profit de l'intérêt collectif. Nous montrons que les deux formes de contrat reposent sur une idée d'alliance, mais que le sens attribué à ce terme diffère.

L'alliance entre l'homme et sa communauté de travail a un sens plus large pour la lieutenance que pour l'intendance et, à plus forte raison, pour l'agence. Pour en comprendre les raisons, le quatrième chapitre compare les compréhensions de l'humain dans chacun des modèles contractuels étudiés. Cette comparaison nous permet de montrer ce qu'apporte Calvin comme inhérent au travail et partie prenante de la motivation : la responsabilité individuelle de contribuer au bien-être d'autrui et au développement de la société, au delà des dispositions contractuelles liées à l'emploi. Cette responsabilité consiste en une prise en compte des relations d'interdépendance entre les individus comme un facteur de la performance. Or nous montrons que pour Calvin tout homme est lieutenant de Dieu, qu'il en soit conscient ou non. La lieutenance repose donc sur le postulat d'une responsabilité infinie de tout homme envers tout autre homme ou femme, responsabilité qui est un appel à tenir compte de la fragilité humaine et de l'interdépendance entre les hommes.

La deuxième partie de la thèse s'attache à préciser la nature de la responsabilité selon la lieutenance. Elle cherche à préciser les rapports entre les différentes dimensions de la responsabilité et la façon dont Calvin les articule : la compréhension de l'humain et son rapport au monde, le rapport entre réalités spirituelles et matérielles, le sens de la justice, le rapport à autrui, à la communauté et à soi-même.

Le premier chapitre montre que, dès la création, lorsque l'humain est créé parfait, le devoir de lieutenance est posé, en rapport avec le caractère généreux de la providence et dans la perspective d'une nécessaire relation à Dieu. La responsabilité de l'homme est alors d'abord ouverture à cette relation qui le constitue.

L'anthropologie calvinienne est examinée dans le deuxième chapitre. Dans quel mesure l'homme, être faible et faillible, peut-il être considéré comme responsable ? Ce chapitre montre le rôle essentiel joué par la conscience, à la base d'une vraie liberté. Cependant cette liberté ne peut être comprise en dehors d'une nécessité de bonne gestion des biens. Nous reprenons la distinction que Calvin établit entre les « choses terriennes » et les « choses célestes ». Calvin distingue précisément ces deux ordres, mais les articule. Il donne une supériorité au spirituel, mais la bonne prise en compte des réalités matérielles est nécessaire pour accéder à la vie spirituelle. Il est donc démontré la possibilité et la nécessité de l'acceptation de cette responsabilité sociale.

Dans le troisième chapitre, nous montrons que cette responsabilité consiste à rechercher la justice dans tous les actes, y compris économiques, et nous définissons cette justice. La justice fondatrice d'une société pleinement humaine répond à une double exigence d'équité et de charité, telle qu'elle peut être résumée dans la règle d'or formulée positivement : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ». Elle ne consiste pas à promouvoir l'égalité entre les hommes. Calvin justifie un ordre social hiérarchisé, mais il établit en revanche, et cela est original, une proportionnalité entre devoir de servir selon la lieutenance et la position sociale de l'individu. Ceux qui ont reçu beaucoup ont le devoir de donner beaucoup.

Le quatrième chapitre examine l'articulation entre le devoir d'équité et l'exigence de l'amour du prochain. Le pauvre apparaît comme celui qui assigne le riche à la responsabilité du partage. Mais cette réponse selon la charité n'est qu'une dimension de la justice. Dans une société comprise comme un corps dont chaque membre est dépendant des autres, la justice s'exerce aussi par la prise en compte d'une complémentarité entre les hommes. Dans la société, chacun est lieutenant les uns pour les autres au regard des moyens dont il dispose. Le devoir de renoncer à la poursuite de ses propres intérêts s'explique alors par cette nécessité de recentrer son attention sur le besoin de la communauté, dans un souci d'équité et d'humanité.

En troisième partie, nous examinons trois conséquences de notre interprétation de la justification calvinienne du travail selon la lieutenance. Elles font l'objet chacune d'un chapitre. Elles ouvrent chacune une perspective de recherche pour aujourd'hui.

La première ouverture à une réflexion actualisée est la fondation par la lieutenance d'une éthique de la joie. Le premier chapitre analyse ainsi la fin du travail et l'aboutissement de la

lieutenance : la promesse de bonheur que Dieu fait à celui qui s'engage. Ce bonheur se distingue d'une définition hédoniste et utilitariste benthamienne. En particulier la souffrance pour Calvin n'est pas une diminution du bonheur, malgré son caractère douloureux. Elle doit être à la fois reçue et dépassée pour mener à une éthique de la joie, tout particulièrement de la joie au travail. Cette éthique du travail se définit par la quête du bonheur partagé. De cet horizon découle le refus de toute oppression, l'attention à la justesse des salaires, et de façon générale une mise en oeuvre de la justice comme équité et amour au sein de la communauté de travail.

Deuxième conséquence, notre lecture de Calvin rend la thèse de Max Weber problématique. Le deuxième chapitre reprend les points de doctrine calvinienne que Weber a mobilisés, tels que nous les avons dégagés au tout début de notre travail. Nous constatons que Weber, en les sortant du contexte de la pensée de Calvin, en a modifié le sens. De fait, dans son ensemble, la thèse weberienne ne laisse aucune place à des dimensions essentielles de la lieutenance, en particulier cette justification du travail par la nécessité d'édifier une société pleinement humaine, en priorisant la recherche de la justice sociale et le service du prochain. La quête d'enrichissement n'a pourtant de sens que dans cette perspective. Cependant nous ne contestons pas que la Réforme ait pu favoriser une justification d'un ethos du capitalisme. La lieutenance et les tensions qui s'y exercent sur la conscience peuvent susciter de fortes motivations pour une performance économique tout en limitant la jouissance, puisque le souci de soi est toujours modéré.

Le dernier chapitre montre que l'échange joue un rôle central dans la compréhension que Calvin a de l'économie. Nous analysons, à partir de l'exemple du prêt d'argent à intérêt, comment Calvin définit un échange juste. Cette définition nous paraît originale. Elle se détache de la définition aristotélicienne de la justice dans l'échange, fondée sur l'égalité des valeurs échangées. La prise en considération de la justice signifie qu'il est évalué, en conscience, pour chaque échange sa contribution à autrui et à la communauté. Le rôle de la responsabilité individuelle en est renforcé. La justice dans l'échange nécessite cependant l'intervention du magistrat pour garantir la propriété et éviter la fraude. Il soutient le lieutenant dans l'exercice de sa responsabilité individuelle.

Précisions de méthode

Cette recherche est un travail d'histoire de la pensée économique et théologique. Ceci détermine certains choix de méthode.

Notre lecture consiste à analyser la pensée d'un auteur, Jean Calvin en l'occurrence, pour comprendre, sur la question du travail, les concepts clés sur lesquels il s'est appuyé et la façon dont il a articulé les différents arguments. Comme un langage est structuré en un système dont les éléments prennent sens par leur relation les uns aux autres, la pensée d'un auteur est structurée et s'inscrit dans une élaboration dont les éléments trouvent leur signification les uns par rapport aux autres. « Pensée » est compris ici comme « théorie », dans le sens d'un « discours cohérent élaboré dans un texte écrit » (Ege, 2012, p. 37). Nous cherchons à mettre en exergue les articulations des différents concepts qui expliquent la position générale de Calvin sur un sujet, celui de devoir de travailler.

Ainsi notre problématique oriente notre lecture. Certes nous cherchons à retracer le plus fidèlement possible la pensée de l'auteur telle qu'il l'a exprimée dans ses écrits, mais avec la question qui nous préoccupe. Nous délaissions toute tentative d'exhaustivité quant à la pensée économique et sociale de Jean Calvin, projet qu'a mené André Biéler avec brio (Biéler, 1959). Nous centrons notre attention sur les idées qui touchent à la question d'une justification du travail sans relâche tout en appelant à se détacher du monde. Le théologien pourra penser que nous avons peu rendu compte d'axes théologiques forts chez Calvin, en particulier sa christologie. Mais le caractère universaliste de la lieutenance s'est imposé dans notre lecture, donnant à la christologie un rôle moins prépondérant que ce qu'elle a sur d'autres questions, comme la justification ou la régénération du croyant.

Le texte de l'auteur, ou les textes sur lesquels nous nous sommes appuyés, sont pris pour ce qu'ils sont, sans les inscrire nécessairement dans le contexte particulier de l'époque. Le contexte n'est précisé que lorsqu'il est utile à la compréhension. L'attention est portée sur les relations entre les concepts, sur la vision de l'homme, du monde, du travail et de l'activité économique que ces concepts forgent.

Nous cherchons à présenter, sur la question qui nous intéresse, le projet intellectuel de notre auteur dans sa version la plus aboutie. Il ne nous intéresse pas de rendre compte de l'intégralité des textes de Calvin, de leur histoire, etc. Nous prenons les textes qui nous semblent pertinents, parce qu'ils nous paraissent exprimer l'idée la plus achevée de l'auteur

sur le point qui nous intéresse. Par exemple, nous ne nous sommes pas attachés à retracer l'histoire des concepts tels que la comparaison des différentes éditions de l'*Institution* pourrait nous inviter à le faire. La version de l'*Institution* utilisée est l'édition de 1559/1560, la dernière que Calvin ait publiée. A son sujet, il précisa que, pour la toute première fois, il était satisfait de la forme qu'avait pris le livre et de l'ordre dans lequel les parties sont présentées (Cf. *Jean Calvin au lecteur*, en préface).

Préambule

Nous trouvons une première définition de ce que nous appelons le « devoir de lieutenance » dans les chapitres de *l'Institution de la Religion Chrétienne* dans sa version de 1560 (Calvin, 1978c, liv. III, chapitres VI à X) intitulés *Traité de la vie chrétienne*. Ce texte a été repris plusieurs fois par Calvin dans les différentes éditions de *l'Institution*. Il en a fait un tiré à part en 1550, montrant l'importance qu'il lui accordait (Cf. Wendel, 1985, p. 185). Ce traité expose la façon dont Calvin envisage l'implication du chrétien dans le monde présent. Il affiche comme objectif de présenter le plus clairement possible les principes selon lesquels le chrétien doit mener sa vie. Calvin emploie les expressions de « former la vie de l'homme chrétien » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, § 1), d'« ordonner », de « régler », d'« instituer » sa vie. Il fait donc appel au langage de la construction, que nous pouvons comprendre comme l'élaboration d'une conduite de vie, proposée par Calvin comme un but de la vie sur terre. Ce traité comporte quatre chapitres. Le quatrième est spécifiquement orienté sur la façon d'user des biens. Pour Eric Fuchs, théologien qui a repensé dans plusieurs de ses écrits la morale de Calvin, ce chapitre permet de comprendre l'importance de l'activité humaine et à ce titre, il le qualifie de texte « des plus significatifs de l'éthique calvinienne » (Fuchs, 1986, p. 85). Quatre règles y sont spécifiées en vue d'un bon usage des biens dont les deux dernières nous intéressent ici.²

² Reconnaître que Dieu est l'auteur de tout bien et que la vie se déroule dans l'attente d'une vie à venir en sont les deux premières.

La troisième est que les hommes sont les administrateurs des biens en lieu et place de Dieu et qu'à ce titre, ils auront à rendre compte de ce qu'ils en auront fait. Cette obligation, que nous appelons le devoir de lieutenance, consiste à s'assurer que tous les biens reçus procurent « l'utilité » voulue par Dieu à la société :

« Toutes choses nous sont données par la bénignité de Dieu, et destinées en notre utilité, de telle sorte qu'elles sont comme un dépôt dont il nous faudra une fois rendre compte » (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5).

La quatrième règle concernant l'usage des biens est que l'homme conforme tous les actes de sa vie et tous les moyens dont il dispose à sa vocation, c'est-à-dire à un « état [...] comme une station assignée par Dieu, pour qu'il ne voltige et tourne ça et là inconsidérément tout le cours de sa vie » (Ibid, §6). La vocation est donc un appel de Dieu à agir avec continuité dans la direction voulue par Dieu.

Lieutenance et vocation sont présentées comme complémentaires et liées : la lieutenance exprime le sens du travail et la façon dont la charge va être assumée, quelle que soit l'activité réalisée. La vocation, telle que Calvin la comprend ici, détermine les activités particulières dans lesquelles le croyant est appelé à s'engager. Elle répond à l'idée d'un appel de Dieu à s'engager dans telle ou telle voie. Elle peut avoir, elle a même souvent chez Calvin un sens plus général d'une réponse à un appel divin à le chercher et à le suivre, spirituellement en particulier. La distinction avec la lieutenance apparaît en ce dernier sens moins nettement.

Dans le *Traité de la vie chrétienne*, comme le titre l'indique, vocation et devoir de lieutenance s'appliquent aux chrétiens. Il n'y a guère de doute chez Calvin qu'il y ait une compréhension spécifiquement chrétienne de la vocation et de la lieutenance et qu'elles contribuent alors à un cheminement spirituel. Mais comme Weber l'a fort bien compris dans *L'éthique protestante*, la vocation est certes le sens de l'activité telle que le chrétien peut la comprendre, mais elle s'adresse à tous les hommes. Le travail prend un sens général à travers ce regard chrétien. Il en est de même pour la lieutenance. Nous ne la décrivons pas comme un devoir spécifiquement chrétien qui ne s'appliquerait qu'aux chrétiens. Nous montrerons au contraire que Calvin en a une compréhension universelle, même si l'appartenance à la foi apporte une lumière complémentaire sur le sens de ce devoir. Ce concept nous intéresse ici particulièrement dans sa compréhension sécularisée, tout en demeurant conscient de la tension introduite entre définition chrétienne et application universelle.

Le mot de « lieutenant » n'apparaît pas dans le *Traité de la vie chrétienne*. Mais il apparaît ailleurs dans l'*Institution*, dans les sermons et dans les commentaires de Calvin. Il désigne la délégation de gouvernement du monde que Dieu donne, à Jésus-Christ premièrement, puis à tous les hommes. Chacun selon ses capacités, les hommes sont chargés d'une partie du gouvernement du monde. Calvin emploie ce terme de lieutenant à de nombreuses reprises pour qualifier des figures de l'Ancien Testament à qui il a été confié des responsabilités particulières : Moïse ou David, par exemple. La lieutenance est un devoir d'agir et de gérer les biens de ce monde en lieu et place de Dieu, comme un lieu-tenant, celui qui tient lieu de Dieu. Afin d'éviter tout contresens, précisons que le lieutenant n'a d'autorité et de pouvoir que ce que Dieu lui confie. Il ne peut s'agir de prendre la place de Dieu.

Nous décrivons plus en détail ce devoir au cours de la première partie et nous y précisons le rapport entre lieutenance, travail et recherche de richesses. Mais dès ce préambule, nous pouvons noter que cette lieu-tenance de Dieu consiste à s'inscrire dans une mission de gestion de la création divine. Ce passage, tiré des sermons sur le livre du Deutéronome, le résume clairement:

« Mais quand il [Dieu] donne à un homme plus qu'il ne luy faut, il le constitue là comme en sa personne, pour dire: Mon propre est de bien faire, car tous biens procèdent de moy, ie fay fructifier la terre, c'est moy qui luy donne vigueur de produire ses fruits: or cependant il me donne son office, il me constitue comme son lieutenant: et quel honneur est cela? Tous les riches donc, quand ils ont dequoy bien faire, il est certain qu'ils sont là comme officiers de Dieu, et qu'ils exercent ce qui luy est propre: c'est assavoir d'aider à vivre à leurs prochains. » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 204, 205 sur Dt 24, 19 à 22)

Dieu « constitue » l'homme son lieutenant « comme en sa personne ». Il le place donc lui-même en position de « tenant lieu de Dieu », pour faire son travail à sa place, gérer et faire fructifier les biens en vue d'aider les autres hommes à vivre. Cette destination de l'aide au prochain est centrale. La richesse du lieutenant n'est pas pour lui-même : « Car es-tu riche? Ce n'est point pour tes beaux yeux. » (Ibid.). C'est un pacte, une forme de contrat, une alliance que Dieu noue avec l'homme :

« Et quoy? Ce que tu as n'est pas tien, sinon d'autant qu'il t'est donné de ton Dieu. Il faut maintenant regarder quelle paction il a faite avec toy. Ce n'est pas que tu sois un gouffre, pour tout dévorer et engloutir: mais afin que tes frères soyent soulagez par toy. Et il te fait cest honneur que tu sois comme dispensateur de ses biens. » (Ibid.)

Calvin utilise encore aussi d'autres images, comme celle « d'économe de Dieu » dans le commentaire de la Genèse pour exprimer que le travail de l'homme doit rapporter quelque

chose, et s'inscrit dans une perspective d'amélioration du fonds, ce dont l'homme aura à rendre compte comme le fait un économiste :

« Que celui qui possède un champ en reçoive le fruit annuel de telle sorte qu'il ne permette point que le fonds se détériore par négligence, mais qu'il prenne la peine de le bailler à ceux qui viendront après lui aussi bien ou mieux cultivé qu'il ne l'a reçu. [...] que chacun pense qu'il est l'économiste de Dieu en tout ce qu'il possède. » (Calvin, 1978a, p. 53 et 54)

Il utilise encore le terme d'« instrument » pour dire que l'homme est au service de l'action divine. « Dieu nous a constitués instruments, par lesquels il veut besogner. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 27). A travers l'action du lieutenant, Dieu continue son oeuvre de création.

Avant d'aborder avec plus de détails la description de la lieutenance, le prochain chapitre met en exergue les arguments que Weber a retirés de Calvin pour justifier les motivations que la Réforme aurait suscitées en faveur d'une implication sans limite dans le travail. L'objectif de ce chapitre est d'opérer une distinction claire entre l'interprétation weberienne et l'argumentation calvinienne, espérant éviter ainsi les confusions entre deux démarches peu comparables.

Première partie
Travail et lieutenance

Chapitre 1 : Weber et Calvin : une mise à distance

On ne peut entrer dans le champ de recherche des justifications d'un agir économique selon Jean Calvin, sans se confronter à l'immense place acquise par l'interprétation de Max Weber dans sa célèbre étude « *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* » (1905, 1920, cité ici dans l'édition française, 2003). Le débat qu'elle a suscité, qu'elle suscite encore, n'est pas le sujet de cette recherche. Il a fait l'objet de plusieurs présentations d'ensemble (Besnard, 1970; Disselkamp, 1994 par exemple) qui mettent en garde contre l'hétérogénéité des critiques et les difficultés d'interprétation de l'objectif et de la démarche de Weber (Besnard, 1970). Il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui de nombreuses présentations de la contribution de Calvin à l'économie moderne et au capitalisme l'analysent en conservant pour toile de fond le schéma wébérien, même s'il s'agit de le remettre en cause sur des points particuliers (Dermange in Bolliger, 2009; Willaime in Clavairoly, 2010). Cet angle d'examen se comprend aisément vue l'ampleur de l'interprétation wébérienne et sa prégnance dans les esprits contemporains. C'est à travers la lecture wébérienne que l'apport de Calvin est aujourd'hui en général compris et connu.

Pourtant dans cette recherche, nous nous en affranchissons, comme l'a fait par exemple André Biéler dans *La pensée économique et sociale de Calvin* (1959), et n'y revenons qu'en troisième partie pour une évaluation a posteriori de la cohérence entre les arguments calviniens que nous avons retenus et la démonstration de Weber. Notre projet ne sera pas alors de valider ou d'infirmer la thèse wébérienne, Weber se situant explicitement sur un plan très différent du nôtre. Mais notre troisième partie permettra de montrer que Weber décrit le calvinisme sans tenir compte de tout un pan de l'argumentation calvinienne. Ses emprunts au théologien ne rendent pas compte selon nous de dimensions essentielles de la justification calvinienne du travail. Sa description des fondements du calvinisme puritain apparaît ainsi réductrice.

Dans un premier temps, il apparaît comme une nécessaire clarification d'identifier, avant de proposer notre propre lecture, les arguments que Weber a repris de Calvin, lorsque son texte nous le permet. En effet, une des difficultés que pose le texte de Weber du point de vue du lecteur de Calvin, est de distinguer les idées qu'il retire du théologien lui-même et de ce qui relève de ses interprétations ultérieures. Dans une volonté de décrire une grande évolution historique des idées, Weber prend le calvinisme pour objet d'étude, calvinisme marqué par diverses influences. Il ne cherche pas la précision sur la part attribuable à Calvin lui-même. Le propos de ce chapitre est donc de distinguer le plus précisément possible les arguments calviniens de Weber des autres influences.

Dans ce chapitre, nous commençons par situer le projet de Weber et ce qui le distingue de notre champ de recherche. Dans un second temps, nous analysons les sources calviniennes des concepts de profession-vocation, de la question de la confirmation du salut, de l'ascétisme intramondain, de la recherche de richesse et de la compréhension de l'individu dans la communauté, cinq sujets pour lesquels Weber utilise Calvin comme référence pour construire son argumentation. Ces cinq thèmes participent à des degrés divers à l'élaboration d'un « esprit du capitalisme » défini comme la recherche d'un gain toujours plus grand à l'exclusion de toute jouissance.

Distinction des champs de recherche

Selon Weber, l'apport particulier de la Réforme a été de déplacer, et non de rejeter, l'idéal de perfection spirituelle des monastères dans le monde profane, en valorisant le travail comme lieu d'accomplissement des devoirs chrétiens. Travailler dans le cadre d'une profession devient la seule réponse au devoir d'œuvrer toute sa vie à la gloire de Dieu. Le travail devient réponse à la vocation, laquelle prend le double sens de profession et d'appel de Dieu.³ Cet héritage luthérien s'est vu complété par l'impact, anxiogène selon Weber, de la doctrine calvinienne de la prédestination. Elle suscite parmi les fidèles puritains, une recherche de confirmation de l'état de sa propre élection.

³ Pour une présentation récente de la thèse webérienne et l'évaluation de la part de Calvin, nous renvoyons aux deux articles déjà cités : J.P. Willaime dans F.Clavairoly, *Calvin, de la réforme à la modernité* (2010) et F. Dermange dans Bollinger et alii, *Jean Calvin. Les multiples visages d'une réforme et de sa réception* (2009).

La réponse puritaine est une réponse ascétique intra-mondaine, par le choix d'une conduite de vie rationnelle et systématiquement orientée vers le travail sans relâche, la recherche du profit conjoint au refus d'en jouir. Ce mouvement d'idées a concouru aux émergences de l'homme bourgeois moderne et de l'organisation rationnelle du travail.

Il n'est plus à démontrer que l'objectif de Weber n'est pas d'établir une éthique selon Calvin mais de chercher à expliquer une coïncidence historique entre un sens aigu des affaires, exercé avec « virtuosité » (Weber, 2003, p. 15), et la démonstration chez ces mêmes personnes d'une piété intense qui embrasse la totalité de leur vie. Cette combinaison apparaît perceptible à Weber partout où le calvinisme a dominé et où il a trouvé des conditions favorables au développement économique.

A partir de ce constat, Weber cherche à décrire l'influence des idées religieuses, et la façon dont elles ont pu, à partir de dogmes quelquefois lointains, se transformer en puissantes motivations pour développer le capitalisme. Son objectif est de « donner une représentation concrète de la manière dont les « idées » en général deviennent efficaces dans l'histoire » (Weber, 2003, p. 89).

Weber a ici l'originalité de développer une explication causale tout à fait originale reposant sur la force contraignante de l'idée religieuse. Mais pour autant, il n'en déduit pas que les idées religieuses suffiraient à expliquer le développement historique d'une mentalité capitaliste, lequel reste imputable à une probable multiplicité de facteurs. Dans ce cadre, Calvin apparaît comme un théologien ayant émis des idées religieuses, qui, greffées à d'autres idées énoncées avant lui, ont été elles-mêmes transformées pour devenir motivation en faveur d'une certaine forme de maîtrise rationnelle de la soif de richesse. Surtout Weber cherche à démontrer comment des motivations religieuses ont pu surmonter, par la rationalité d'une conduite de vie, l'irrationalité profonde d'un engagement sans limite pour le profit tout en refusant la jouissance. C'est sur ce point précis que nous nous rapprochons de Weber car nous avons là l'exposé de la problématique que nous soulevons chez Calvin : comment Calvin a-t-il pu justifier un engagement sans relâche dans le travail, la mise en avant d'une conception dynamique de l'économie, tout en montrant un réel souci de prévenir toute recherche d'enrichissement personnel ? Mais là où nous cherchons une cohérence interne de la pensée de Calvin, Weber cherche à décrire le calvinisme puritain en l'expliquant par l'évolution d'idées religieuses sur une longue période.

Weber affiche ainsi une certaine distance avec la dogmatique. A la fois, il affirme qu'on ne peut s'abstenir de comprendre les fondements dogmatiques de la moralité protestante ascétique, pour appréhender avec quelle force cette dernière a pu influencer les pratiques (Weber, 2003, p. 95). En même temps, il admet que ces aspects ne sont pas traités de façon exhaustifs, et paraîtront « nécessairement superficiels » (Weber, 2003, p. 97) au théologien. Lorsqu'en note 6 de la même page, Weber liste les sources auxquelles le lecteur peut se référer pour l'étude de « Calvin et du calvinisme en général », elles s'avèrent toutes secondaires, du XIX^{ème} siècle, et analysent le développement du calvinisme postérieur à Calvin.

Ceci expliquerait que Calvin, comme les autres premiers réformateurs, ait pu avoir des positions hostiles à l'idée de progrès (Weber, 2003, p. 19), tout en étant en partie à l'origine de la construction d'une mentalité économique nouvelle. Weber note à plusieurs reprises, comme nous le verrons ci-dessous, le décalage entre les idées de Calvin qu'il relève et leurs interprétations ultérieures. Le sociologue a conscience d'avoir développé des aspects de la Réforme qui, du point de vue de la conscience religieuse, paraissent secondaires voire extérieurs à elle. C'est à partir d'« affinités électives » (Weber, 2003, p. 91) que les influences religieuses se retrouvent dans l'esprit capitaliste.

Il est donc essentiel ici de retenir que la recherche de Weber porte sur une période postérieure à Calvin, et que Weber lui-même a pris bien soin de souligner les profondes évolutions que le calvinisme a connu. Weber centre sa recherche sur les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Le chapitre examinant le rapprochement entre l'ascèse intramondaine et l'esprit du capitalisme est expressément ciblé sur la période de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle « dans cette période qui a précédé immédiatement le basculement dans l'utilitarisme » (Weber, 2003, p. 199, n. 198). L'essai s'achève sur l'apogée de l'esprit du capitalisme au XVIII^{ème} siècle lorsque l'ethos s'est affranchi des idées religieuses pour basculer dans l'utilitarisme.

Enfin, nous notons un dernier décalage entre le champ de recherche weberien et celui de l'éthique calvinienne. Les courants que Weber analyse ne correspondent pas à tout le calvinisme mais à certains courants du protestantisme, qualifiés de « protestantisme ascétique », à l'exclusion du protestantisme non ascétique. Ils sont composés du calvinisme « sous la forme qu'il a revêtu » là où il a dominé en Europe occidentale (Weber, 2003, p. 92), du piétisme, du méthodisme, des églises issues de l'anabaptisme. Où est la limite entre le protestantisme ascétique et un protestantisme plus traditionnel ? « La position de Weber n'est

pas très claire à cet égard » (Besnard, 1970, p. 77). Weber précise que les quatre courants identifiés ont finalement défendus des conduites de vie morales très proches, quels qu'aient été leurs désaccords dogmatiques. Mais cet ascétisme ne concerne qu'une partie du calvinisme, sans que soit explicitées quelles distinctions ont empêché l'ensemble du calvinisme de suivre cette voie.

Ce bref exposé de la perspective de Weber nous confirme la nécessité bien distinguer la démarche de Weber de la nôtre, alors même que les deux problématiques ont des proximités. Après avoir décrit les emprunts de Weber à Calvin, nous choisirons donc, comme nous l'avons dit en introduction, de faire autant que possible abstraction des idées wébériennes sur le calvinisme dans toute notre description de la lieutenance. Ce n'est qu'en fin de thèse (partie III, chapitre II) que nous confrontons l'interprétation calvinienne et l'analyse de Weber. Ce choix de méthode est confortée par le diagnostic posé par Weber lui-même lorsqu'il annonce la rupture entre les idées des réformateurs et le développement postérieur des motivations religieuses:

« Nous devons pour cette raison nous attendre à ce que les effets culturels de la Réforme aient été pour une large part - peut-être même, eu égard à nos points de vue particuliers, pour l'essentiel - des suites imprévues et proprement non voulues au travail des réformateurs, souvent fort éloignées, voire à l'opposé de tout ce qu'ils avaient eux-même en vue » (Weber, 2003, p. 89).

Calvin lu par Weber

Pourtant Weber fait en plusieurs points référence à Calvin, et plus abondamment encore au calvinisme à son origine. Ces références nombreuses nous incitent à penser que malgré les précautions qu'il prend, il ne s'affranchit pas totalement d'un calvinisme originel. Weber a de fait eu besoin de s'appuyer sur Calvin pour asseoir sa démonstration. Nous abordons ici ce calvinisme originel sous un angle restreint en nous demandant comment Weber a-t-il interprété Calvin. Qu'en a-t-il retenu ? Nous exposons donc ci-dessous les concepts ou les idées apportées par Calvin selon Weber. En troisième partie, à l'issue de notre parcours, nous pourrons alors en évaluer la pertinence au regard de notre propre analyse.

Beruf ou profession-vocation

La première évocation de la dogmatique calvinienne apparaît chez Weber à propos de la conception du *Beruf* de Luther. Le concept de *Beruf* est pour Weber le fondement d'une compréhension du travail comme « profession-vocation », défini comme but de l'existence,

comme « tâche à accomplir » (Weber, 2003, p. 62). Le concept exprime une relation particulière et irrationnelle de l'homme au travail, irrationnelle dans le sens où la conduite de vie engendrée ne rapporte pas l'agir à l'intérêt eudémoniste de l'individu, mais au contraire à la réalisation d'un devoir religieux.

C'est dans une traduction du Siracide que Luther appliquera pour la première fois le mot de *Beruf* au travail, alors qu'auparavant *Beruf* était un synonyme de *Ruf*, c'est-à-dire d'appel. *Beruf* prend donc pour la première fois un sens mondain, dans le sens de relatif au monde, et la profession prend par contrecoup un sens religieux. Mais, précise Weber, les traductions calvinistes de ce même passage emploient le mot *labueur* (Weber, 2003, p. 65) n'y associant donc pas l'idée d'appel.

Selon Weber, le concept luthérien est-il repris par Calvin ? A priori, non :

« La création désormais opérée par Luther du mot *Beruf* dans notre sens actuel⁴ est d'abord restée strictement luthérienne. Les calvinistes considéraient les apocryphes comme non canoniques. C'est seulement dans le sillage de l'évolution qui fit passer au premier plan l'intérêt porté à la « confirmation » qu'ils acceptèrent le concept luthérien de *Beruf* et qu'il l'accentuèrent désormais fortement » (Weber, 2003, p. 70, n. 58).

Pourtant dans le paragraphe suivant, Weber décrit l'expansion de la nouvelle signification du mot *Beruf* comme rapide et datant du XVI^{ème} siècle et allant jusqu'à influencer les traductions catholiques et les écrits non religieux. Il y précise que la Bible de Genève de 1557 applique l'appel de Dieu à l'état intramondain. Calvin étant décédé en 1564, il aurait donc connu (et adopté ?) cette acception. Nous sommes là face à une imprécision de Weber.

Weber semble par ailleurs attribuer à Calvin l'assimilation entre vocation et profession, si ce n'est dans le vocabulaire, au moins dans l'idée :

« Tout comme la signification du mot, l'idée est neuve et est un produit de la Réforme ; [...] une chose est au premier chef absolument nouvelle : c'est le fait d'estimer l'accomplissement du devoir à l'intérieur des professions séculières comme le contenu le plus élevé que pût revêtir l'activité morale de l'individu. [...] Dans la notion de profession-vocation s'exprime donc le dogme central de toutes les dénominations protestantes » (Weber, 2003, p. 71).

L'imprécision demeure donc sur la part de Calvin lorsque Weber aborde le sens de cette association entre vocation et profession. Pour Luther, profession et vocation s'associent par

⁴ Le mot *Beruf* est défini dans la note 56 page 64 ainsi : « l'activité durable d'un être humain, laquelle repose sur la division du travail et constitue pour lui en même temps (normalement) sa source de revenus et donc la base permanente de son existence économique ».

un simple devoir d'obéissance ; pour les puritains, elle impliquera une compréhension particulière de la vie comme tâche. Quelle aurait été la contribution de Calvin à cette évolution?⁵ Le changement aurait eu lieu après Luther. Weber précise pourtant qu'il ne faut pas s'attendre à trouver chez les Réformateurs, ni chez les représentants des communautés religieuses qu'il étudie (dont les puritains), l'expression de l'« esprit capitaliste » comme « le but du travail de sa vie » (Weber, 2003, p. 88). Aucun d'entre eux n'a d'après lui accordé une quelconque valeur éthique à la recherche des biens de ce monde comme une fin en soi. Mais cet exposé laisse dans l'ombre les évolutions du concept et la part attribuable à Calvin.

Nous retenons ici que Weber sous entend une expansion rapide au sein du mouvement de la réforme de cette idée de profession-vocation. Calvin en aurait été, peut-être, déjà contemporain et n'y aurait pas été opposé, mais sa part propre n'est pas explicitée.

L'élection par la grâce, la prédestination et la question de la confirmation

Le dogme de la prédestination joue un rôle central dans l'étude de Weber. D'après lui, il est le dogme calvinien qui a produit le plus d'effets. Il permet de montrer comment des idées se transforment en motivations psychologiques, puis en ethos. Il est le seul dogme nommément calvinien que l'économiste et sociologue mobilise pour sa démonstration.

Cependant d'emblée, Weber souligne sa distance avec la dogmatique de Calvin :

« Concernant l'esquisse qui va suivre, soulignons d'entrée que nous ne prenons pas en considération les conceptions personnelles de Calvin, mais le calvinisme, et même celui-ci, sous la forme qu'il avait prise à la fin du XVI^e et au XVII^e siècle dans les grands territoires où son influence était dominante et qui étaient, en même temps, porteurs de culture capitaliste » (Weber, 2003, p. 99, n. 7).

L'exposition du dogme de la prédestination fait pourtant l'objet d'une présentation précise. Même s'il le reprend textuellement de la confession de Westminster (1647), près d'un siècle postérieure à Calvin, Weber remonte plus haut dans l'histoire et note que l'élection par la grâce a généré deux types d'attitudes successives. La première, celle de Saint-Augustin, et à sa suite du jeune Luther, est celle de la « certitude joyeuse » (Weber, 2003, p. 102) de devoir son salut à Dieu seul et non à l'action ou à la foi humaine, libérant ainsi l'homme du poids du

⁵ « Un simple regard, même des plus superficiels, nous apprend qu'est établie ici, entre vie religieuse et agir terrestre, une relation d'une toute autre espèce que dans le catholicisme autant que dans le luthéranisme » (Weber, 2003, p. 86). Weber parle ici explicitement du calvinisme. Il est ainsi sous-entendu que Calvin a pu en être l'origine, mais Weber ne le précise pas.

péché. Mais au fur et à mesure de la prise en compte par Luther des « réalités politiques », la doctrine de la prédestination, sans se modifier sur le fond, est passée selon Weber au second plan, jusqu'à s'effacer dans les écrits de Melanchthon. Chez Calvin au contraire, la double prédestination s'est affirmée tout au long des diverses éditions de *l'Institution de la Religion Chrétienne*. Le dogme est « pensé » par Calvin et non plus seulement « vécu » comme chez Luther (Weber, 2003, p. 104). L'effet de cet approfondissement consiste pour Weber en l'apparition chez Calvin d'un théocentrisme nouveau qui fait de Dieu « un être transcendant soustrait à toute compréhension humaine » (Weber, 2003, p. 105), par opposition au Dieu paternel et profondément bon de Luther. Toutes les actions des hommes, les événements qui adviennent ne trouvent un sens qu'en ce qu'ils servent la gloire de Dieu. Pourtant les hommes ne sont pas en mesure d'en comprendre les tenants et les aboutissants, sauf à ce que Dieu les leur révèle. Un abîme infranchissable les sépare donc de Dieu. Les décrets divins, y compris ceux relatifs au salut, sont impénétrables. Il devient impossible aux hommes aussi bien de les interpréter au regard de la réalité que d'espérer les faire évoluer. L'image du père bon qui accueille le pécheur repentant et lui redonne vie a d'après lui disparu. Là serait l'apport propre de Calvin. Weber fait ainsi de Calvin l'initiateur d'une doctrine qui aurait engendré *après lui* un insupportable sentiment d'angoisse et d'isolement, et un besoin de reformulation dogmatique, qui a culminé lors des débats intenses qui aboutiront aux deux synodes de Dordrecht (1618-1619) et Westminster (1645-1652).

Qu'en est-il des conséquences psychologiques ? « Historiquement en tout cas, écrit Weber, la doctrine de l'élection par la grâce [*Gnadenwahl*] a été le point de départ du courant ascétique habituellement appelé « piétisme » » (Weber, 2003, p. 151). Et il considère que le lien établi entre la prédestination et la nécessité de la confirmation de son état de grâce est un développement piétiste de la doctrine calvinienne (Cf. Weber, 2003, p. 153). Or les proximités entre piétisme et puritanisme sont importantes. Presque tous les grands interprètes du puritanisme des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles ont, d'après Weber, à un moment ou à un autre, été piétistes. L'accent mis sur la pratique de la piété s'est fait au détriment de l'exigence dogmatique, rendant ainsi possible des déviations par rapport au dogme calvinien : « il s'avérait que le seul savoir théologique ne comportait nullement la certitude d'une confirmation de la foi dans la conduite » (Weber, 2003, p. 154). L'idée de confirmation du salut du chrétien dans son travail professionnel et dans sa conduite de vie est une idée aussi absente chez Luther que chez Calvin, tous deux affirmant qu'on ne peut déceler l'état de sainteté du croyant à la façon dont il se conduit dans la vie ou aux oeuvres qu'il produit (Cf.

Weber, 2003, p. 82).⁶ Weber signale que dès Théodore de Bèze et les « hommes du quotidien » épigones de Calvin (Weber, 2003, p. 119), la question de la reconnaissance de l'état de grâce dans le monde est devenue primordiale⁷. C'est-à-dire que cette évolution aurait eu lieu juste après Calvin, mais Calvin ne l'aurait pas cautionnée.

Ainsi Weber présente comme l'apport propre de Calvin d'avoir développé l'image d'un Dieu incompréhensible, unilatéral et inflexible. Calvin échappe pourtant à l'angoisse en invitant à la persévérance de la foi comme seule réponse possible au salut donné. Mais il n'en demeure pas moins qu'un fossé aurait apparu après lui, rendant impossible une relation vivante à Dieu et ayant donc entraîné, nécessairement, face au dogme de la prédestination, la recherche d'une voie plus sécurisante.

L'ascétisme intramondain

L'ascétisme intramondain est caractérisé par cette conviction que les œuvres sont susceptibles de confirmer l'état de grâce du croyant. Il se développe par une « inflexion progressive de la doctrine de Calvin » (Weber, 2003, p. 120, n. 43) : le piétisme considèrera la mise en œuvre d'une discipline de vie comme un signe de l'existence d'une vraie église, alors que Calvin, comme Luther, caractérisait l'Eglise par les seuls faits que la Parole de Dieu était droitement prêchée et les sacrements administrés. L'ascétisme est un trait fondamental de cette conception particulière de la vie qui génèrera chez ses zéloteurs un « esprit du capitalisme »⁸. Cet ethos consiste alors à chercher à gagner toujours plus d'argent à l'exclusion de toute « jouissance ingénue » (Ibid., p. 27).

Cette sainteté par les oeuvres est décrite chez les puritains comme une conduite de vie rationnelle, méthodique (Cf. Weber, 2003, p. 133ss), dont le but est de contrôler son état de grâce par la conduite elle-même. La grâce « ne pouvait se confirmer que dans une

⁶ Herbert Lüthy ne contredit pas ici Weber lorsqu'il écrit : « il n'est pas vrai que l'homme réformé ignore s'il est élu ou damné [...] le fait d'entendre et de croire la parole du Christ est le signe certain que la grâce l'a touché » (Lüthy, 1965, p. 22).

⁷ Paul Doumergue conteste qu'il y ait eu un fossé entre Calvin et ses successeurs (Théodore de Bèze) sur l'appréciation des œuvres comme preuves de l'élection. Pour Calvin comme pour Bèze après lui, la foi seule était la preuve de l'élection et les œuvres ne pouvaient être interprétées comme signes (Doumergue, 1917, p. 627).

transformation fondamentale du sens de la vie tout entière, à chaque heure et en chaque action » (Weber, 2003, p. 134). D'où la nécessité d'une discipline rigoureuse. Le contrôle de l'état de grâce était, nous l'avons vu, une idée rejetée par Calvin. Mais voyons ce qu'il en est pour lui de la nécessité d'une discipline et de la manifestation de la foi à travers les œuvres.

Weber démontre que l'idée de mettre en ordre la conduite de sa vie de façon rationnelle est commune au monachisme et aux principes calvinistes (Weber, 2003, p. 135 à 139). On retrouve le même type d'ascèse dans la tradition monastique et dans tradition calviniste, avec pourtant une distinction majeure : l'idéal de perfection catholique était incarné par le moine, qui s'élève au dessus des contingences matérielles, hors du monde, tandis que le calvinisme a enraciné la recherche de sainteté dans la vie quotidienne. « La Réforme a fait sortir des couvents l'ascèse chrétienne et la méthode de vie rationnelles pour les transporter dans la vie professionnelle séculière » (Weber, 2003, p. 136, n. 81)

Cette idée que la sainteté doit se manifester détache le calvinisme du luthéranisme. Weber fait la distinction entre la quête luthérienne d'union avec Dieu sous la forme mystique de la « pénétration du divin dans l'âme » (Weber, 2003, p. 124), qui perçoit l'homme comme *réceptacle* de la grâce et l'approche de Calvin qui comprend l'homme comme *instrument* de la grâce⁹. Pour Calvin, Dieu est à ce point transcendant et impénétrable qu'il est exclu que l'homme puisse ainsi s'imprégner du divin. Le seul rapprochement possible de Dieu passe par la conscience que Dieu agit en l'homme, conscience donnée par la foi, elle-même suscitée par la grâce. Ainsi donc les deux interprétations affirment le salut par la foi seule, mais le luthéranisme par la voie de l'union mystique, et Calvin et ses successeurs par l'engagement dans l'agir ascétique. Calvin a réalisé une valorisation nouvelle de l'agir moral, que ne feront qu'amplifier les puritains. L'idée que la gloire de Dieu est la seule fin de l'agir est aussi propre au calvinisme, selon Weber. Le luthéranisme a pour visée d'apporter aux hommes des « biens de salut » (Weber, 2003, p. 183). Nous trouvons sur ce point chez Weber une exposition toute à fait crédible et cohérente d'un aspect de la pensée de Calvin qui aura une importance fondamentale pour notre interprétation.

⁸ Nous pouvons retenir pour cet ethos la définition de Besnard : « l'esprit du capitalisme est la modération de la soif du gain par une conduite rationnelle » (Besnard, 1970, p. 62)

⁹ Weber suggère que la morale puritaine s'est développée par amplification de l'idée pour « les saints » d'être un « ustensile » de Dieu exécutant les décrets de la providence (Weber, 2003, p. 146). Il précise que Calvin lui-

On ne peut donc écarter que Calvin ait pu partager une conviction de la nécessité d'une forme d'ascétisme, même si Weber n'utilise pas dans son essai le terme à son propos. Rien ne dit alors que l'ascétisme de Calvin soit comparable à celui des puritains. Mais il était aussi exigeant. Weber réaffirme que la Réforme, et le calvinisme de Calvin tel qu'il l'a mis en place à Genève au XVI^{ème} siècle, n'a pas libéré l'homme mais au contraire, a remplacé la domination sur l'individu exercée par l'Eglise Catholique par une autre forme, infiniment plus pesante. Weber parle de « contrôle ecclésial sur l'individu » (Weber, 2003, p. 7), lequel a été vécu comme insupportable, y compris par une large couche du patriarcat genevois de l'époque. La discipline parfois très stricte exercée sur les mœurs dans les états calviniens a eu quelquefois pour effet d'inhiber les motivations subjectives de l'individu pour le développement de cette conduite de vie ascétique. En revanche, elle a favorisé le développement d'un comportement extérieurement conforme à ces règles ecclésiastiques devenues policières (Cf. Weber, 2003, p. 194). Le « contrôle ecclésial », partiellement inefficace selon Weber, serait devenu plus tard chez les puritains un « contrôle de soi » dont la force contraignante serait devenue remarquable.

Weber attribue au « calvinisme » la prise en compte nouvelle de l'Ancien Testament comme inspiré au même titre que le Nouveau (Cf. Weber, 2003, p. 143). Il acquérait la même autorité sauf pour les dispositions qui n'auraient été qu'une réponse à la situation historique du peuple d'Israël. Weber rattache à l'influence de l'Ancien Testament le développement du caractère rationnel de la conduite de vie, par « étouffement du versant mystique et plus généralement sentimental de la religiosité » (Weber, 2003, p. 143). Il écrit qu'il le constate dans les positions puritaines. Mais sachant les longs développements que Calvin a présenté de la loi mosaïque, il est probable que ce rationalisme pouvait, dans l'idée de Weber, être contenu, au moins en germe, dans la pensée de Calvin. Le luthéranisme a insisté davantage sur l'impossibilité de suivre pleinement la loi, et a qualifié d'orgueilleuse l'approche calvinienne considérant la loi comme une norme. Cette bibliocratie, comprise comme lecture particulière de la Bible lui accordant le statut de norme applicable en ce monde, pourrait, pour Weber, expliquer la conviction de Calvin de la nécessité des oeuvres et d'une vie sainte. « L'idée que ce qui est nécessaire à la béatitude est contenu dans l'Ecriture avec assez de clarté, et ce

même se comprenait comme « ustensile » de Dieu (Cf. Weber, 2003, p. 118), ustensile étant compris au sens le plus matériel et basique d'instrument de ménage.

même pour les non-instruits » (Weber, 2003, p. 157, n. 114), est en accord avec toutes les traditions protestantes.

Calvin aurait-il été ainsi jusqu'à défendre la nécessité d'une « foi efficace », « foi [qui] doit se confirmer dans ses effets objectifs » (Weber, 2003, p. 125) « pour servir de base sûre à la *certitudo salutis* » ? La note 54 soutient que l'idée est explicite dès les écrits de Bèze. Weber ajoute que Calvin n'est pas loin d'adopter la même position, à ceci près qu'il maintient très explicitement l'impossibilité de distinguer les élus des réprouvés et d'acquiescer autrement que par la foi seule la certitude de la grâce (Cf. Weber, 2003, p. 126, n. 54 et 128, n. 67) :

« Chez Calvin lui-même, il est établi, certes, que la « sainteté » doit aussi se manifester (*Instit.* IV, I, §2,7,9) mais la frontière entre les saints et les non saints reste insondable pour le savoir humain. Nous sommes tenus de croire que là où la parole de Dieu est annoncée en toute pureté, dans une Eglise organisée et administrée selon sa Loi, des élus sont aussi présents – quand bien même nous ne saurions les reconnaître » (Weber, 2003, p. 128 et 129, n. 67).

De ce fait, selon Weber, l'idée de la constitution d'une « aristocratie des régénérés » (Weber, 2003, p. 163), idée présente dans le piétisme et le puritanisme, ne peut pas être rattachée à Calvin.

Ainsi, l'ascétisme intramondain reflète-t-il ce devoir d'avoir une foi efficace et de rechercher la manifestation de la sainteté dans la vie présente. Sur ce point encore, la pensée de Calvin est présentée par Weber comme un premier développement qui aurait servi de socle à une radicalisation de la pensée par les puritains, jusqu'à parvenir à une conduite de vie comprise comme un système dont le but est de créer une certitude de salut par une sainteté visible. Calvin n'aurait pas été jusque là mais il aurait fourni les bases du développement ultérieur. L'ascétisme intramondain est en ce sens partiellement applicable à Calvin.

La recherche des richesses

L'esprit du capitalisme, que Weber décrit comme la recherche de l'accumulation du capital - sans limite pour autant qu'elle respecte la loi morale - par un travail sans relâche, est une conséquence de l'ascétisme intramondain. Une conduite de vie méthodique et rationnelle, dont le but est de confirmer l'état de sainteté du croyant par la réussite professionnelle repose en effet sur deux piliers : la maîtrise de la soif de richesses par une moralisation de la recherche du gain, et l'implication dans un métier compris comme profession-vocation. Nous avons déjà évoqué la profession-vocation. Voyons ce que Weber retient de la position de Calvin sur la recherche de richesses.

Weber note que la position puritaine sur la richesse était nettement plus radicale que celle de Calvin. La richesse est considérée pour les premiers comme un danger au plan moral, pourvoyeuse de tentations. Certes, «Calvin [...] n'appréciait pas particulièrement la richesse bourgeoise » (Weber, 2003, p. 199, n. 200), pourtant Weber mentionne que Calvin ne voyait pas dans la richesse un obstacle à l'exercice d'une profession d'Eglise. Au contraire cet enrichissement était souhaitable parce qu'il augmentait le « prestige » et leur permettait « d'investir leur fortune dans des placements productifs, à la seule condition d'éviter les scandales » (Weber, 2003, p. 200).

Mais en fait, dit Weber, l'objection majeure des puritains est orientée contre la jouissance, contre l'oisiveté. Weber les assimile en un seul et même combat. Calvin avait, note Weber, une position là aussi plus nuancée concernant le refus de la jouissance. Pour Calvin certes la Bible seule fait autorité, mais au delà des Ecritures, les choix sont indifférents. Il n'est aucunement demandé au pratiquant de contrôler tous ses élans et de refuser tout plaisir. Nous ne le pouvons pas, note Calvin (Cf. Weber, 2003, p. 225, n. 257). Calvin prône ainsi une liberté certaine à l'égard du « monde » (Cf. Weber, 2003, p. 229).

Ainsi, Weber présente l'acceptabilité puritaine de la richesse sous réserve du refus de la jouissance comme une radicalisation de la position de Calvin. La jouissance et l'oisiveté prennent alors un caractère insupportable. Il faut contrôler les effets de la soif de richesses, d'où le développement d'un ethos de la recherche de gain : l'acquisition d'argent par l'implication dans une profession vécue comme vocation devient une fin en soi. L'enrichissement « à la gloire de Dieu seul » est alors le signe de la maîtrise de la soif d'acquérir, puisque, refusant toute jouissance, il ne conduit qu'au réinvestissement en travail et en capital, à une « contrainte ascétique à l'épargne » (Weber, 2003, p. 237). Et si l'action seule conduit à accroître la gloire de Dieu, le travail devient la fin même de l'existence.

Concernant le rapport à la profession, Weber signale l'attachement de Calvin au travail, en mentionnant qu'il avait lui-même interdit la mendicité (Weber, 2003, p. 216, n. 240). Calvin se retrouverait dans le fondement théologique avancé par Weber:

« La Providence divine dispose pour chacun indistinctement d'une vocation, qu'il doit reconnaître et au sein de laquelle il doit travailler, et cette vocation n'est pas, comme dans le luthéranisme, un décret de la Providence auquel on doit se soumettre et dont on doit se satisfaire, mais un commandement que Dieu adresse à l'individu afin qu'il oeuvre pour sa gloire. » (Weber, 2003, p. 209)

« L'interprétation providentielle du cosmos économique » était déjà présente dans la pensée scolastique, selon Weber (Weber, 2003, p. 210). Mais la place de l'être humain dans la société est alors comprise comme déterminée par des causes naturelles, contingentes. Nous avons vu plus haut que le rôle de Luther a été, d'après Weber, d'assimiler la vocation, expression d'une volonté divine, à la profession. Calvin aurait-il ajouté l'idée « très authentiquement calviniste » que « le cosmos du monde sert à la gloire de Dieu, à son « autocélébration » » (Weber, 2003, p. 211, n. 228) ? Calviniste n'est pas calvinien, et là encore, Weber ne précise pas les limites de la pensée de Calvin et celles de ses interprètes. En tous cas, cette idée serait née en amont du puritanisme. L'apport strictement puritain serait d'avoir radicalisé la position calvinienne. Il revient au puritanisme d'avoir considéré le devoir de travailler à la plus grande gloire de Dieu comme exclusif de toute autre motivation.

Individu et communauté

Le travail sans relâche au sein de la profession devient pour le protestantisme ascétique une fin en soi en tant que seul moyen reconnu -avec le pieux repos dominical- de servir la gloire de Dieu. Il est aussi un moyen de lutter contre les tentations (comme les pulsions sexuelles et les doutes spirituels). Mais après avoir déplacé l'accent providentialiste sur les fruits du travail, lesquels seuls montrent la puissance divine, le puritanisme génère un utilitarisme exclusif en faveur de la communauté vécue comme « totalité », excluant tout attachement personnel à l'autre vu comme prochain.

L'utilité se mesure « en fonction de critères moraux, ensuite selon l'importance pour la « collectivité » des biens qui seront produits dans ce cadre, suit cependant, en troisième lieu, un point de vue qui est naturellement le plus important dans la pratique : le « caractère de profit » de l'économie privée » (Weber, 2003, p. 213)

Paradoxalement cette évolution du sens de la communauté, définie comme totalité, contribuera à l'émergence de l'individualisme. Voyons en les étapes. Il revient à Calvin d'avoir donné un caractère social à la Réforme à partir de l'idée exposée dans *l'Institution de la Religion Chrétienne* (III, 11,10) de la nécessité d'être « incorporé dans le corps du Christ » (Cité par Weber, 2003, p. 112, n. 32), « nécessité pour le salut », écrit Weber, d'être membre actif d'une communauté ecclésiale croyante. Weber évoque alors un déplacement de « centre de gravité du problème » dans le puritanisme, cette « incorporation » s'opérant alors en dehors des communautés instituées, sous la forme d'une croyance de pouvoir confirmer son état de grâce en agissant exclusivement pour la plus grande gloire de Dieu. La méfiance envers le risque de divinisation de la créature conduit à s'inquiéter de toute relation

personnelle affective entre individus. Dans le puritanisme, on parvient donc selon Weber à une définition tout à fait paradoxale de l'amour du prochain qui devient amour exclusif de Dieu et s'acte par la construction d'un ordre social dans le seul but de maximiser la gloire de Dieu, en se détournant de toute relation autre qu'« objective et impersonnelle » (Weber, 2003, p. 115). Mais Calvin ne pouvait pas partager cette conception individualiste de l'engagement dans le monde et une compréhension « impersonnelle » de l'amour du prochain. Il nous appartiendra de revenir sur l'importance de la communauté pour Calvin, signalée par Weber. Mais nous lui trouvons un sens tout différents et en conséquence une définition du rapport au prochain d'une toute autre portée pour contribuer à justifier le travail. Weber ne donne pas sur ce point davantage de précisions sur la position personnelle de Calvin.

Weber évoque encore une légitimation par Calvin de l'inégalité sociale. En effet, Calvin aurait émis l'idée que les artisans et les ouvriers ne peuvent rester dans l'obéissance à Dieu qu'à condition de rester pauvres (Cf. Weber, 2003, p. 245). Mais ici il nous faut plutôt comprendre de la part de Calvin la prévention d'un risque lié à l'enrichissement, plus qu'une conception particulière de la communauté.

Concluons ce parcours. Nous avons vu plus haut qu'il n'est pas possible de reconstituer une éthique économique et sociale de Calvin à partir de *l'Éthique protestante*. Mais l'examen précis des sujets sur lesquels Weber cite Calvin montre qu'en bien des points ce dernier a proposé une préfiguration des idées qui mèneront, d'après Weber, à la constitution d'une éthique puritaine. Il aurait avancé –souvent selon des définitions plus nuancées ou moins élaborées que le puritanisme- l'essentiel des concepts indispensables à la démonstration de Weber sans en avoir envisagé les développements psychologiques qui ont suivi.

Weber aurait d'ailleurs aussi pu attribuer à Calvin, même s'il ne le dit pas explicitement, son concept de *désenchantement du monde*, qui avec la Réforme a connu une inflexion particulière :

« l'abolition absolue d'un salut ecclésio-sacramental (que le luthéranisme n'a pas du tout accomplie dans toutes ses conséquences), tel a été l'élément décisif par rapport au catholicisme. Le grand processus, au plan de l'histoire des religions, de *désenchantement* du monde, qui a débuté avec la prophétie du judaïsme antique et, en association avec la pensée scientifique grecque, a rejeté tous les moyens magiques de recherche du salut comme relevant de la superstition et du sacrilège, a trouvé ici [dans l'ascétisme puritain] sa conclusion » (Weber, 2003, p. 106 et 107).

Trouve-t-il sa conclusion dès Calvin ? Calvin est probablement pensé ici encore comme un maillon intermédiaire¹⁰ d'une longue évolution. Mais le rôle particulier de Calvin dans ce processus n'est pas précisément décrit.

Seule manque chez Calvin la nécessité de la confirmation du salut pour la démonstration de Weber. Or cette dernière n'est pas dogmatiquement fondée – même chez les puritains (Weber, 2003, p. 154). Elle est une conséquence psychologique. On peut dire que, d'après Weber, l'ensemble de la construction *dogmatique* nécessaire à l'élaboration de cet ethos se retrouverait déjà en germe chez Calvin, ainsi que l'interprétation d'un Dieu froid et inatteignable.

Weber se montre pourtant conscient que l'évolution du calvinisme au puritanisme se serait faite au prix d'une double distorsion. D'une part, une radicalisation de certains concepts. La prédestination, la profession-vocation, l'ascétisme seraient devenus centraux pour les puritains alors que Weber souligne la modération des positions de Calvin. D'autre part, l'interprétation puritaine aurait modifié le sens de certains concepts, entraînant des changements radicaux d'attitude et de compréhension sur des sujets comme les risques liés à l'enrichissement, la place de l'individu comme prochain, ou la possibilité de mesurer par les œuvres l'efficacité de la foi.

Ayant fait autant que possible la part entre origines calviniennes et évolutions calvinistes postérieures dans la thèse de Max Weber, nous laissons pour le moment de côté l'interprétation de Weber pour rechercher, à partir des écrits de Calvin, la façon dont ce dernier articule sa justification du travail.

¹⁰ Un autre exemple d'un Calvin « maillon intermédiaire » nous est donné par Weber encore lorsqu'il évoque la confession privée tout à fait acceptée par le luthéranisme, admise par Calvin avec une réserve (avec le risque de la prendre pour un sacrement), et rejetée progressivement dans les pays calvinistes au fur et à mesure de son expansion (Cf. Weber, 2003, p. 109 et 110).

Chapitre 2 : Travail, lieutenance et prospérité

Jean Calvin définit le travail comme un devoir incontournable par opposition à l'oisiveté. A celui qui adopte comme éthique personnelle de se consacrer à son travail, la réponse de Dieu est une promesse de prospérité et d'augmentation des richesses, avec des nuances que nous aurons à préciser. Mais par ailleurs, Calvin met en garde le riche contre tout désir d'enrichissement personnel, qui d'après lui, mène à la violence et à la malhonnêteté. Le croyant ne doit rien rechercher pour lui-même au delà des nécessités d'un mode de vie conforme à la simplicité. Nous avons là un paradoxe qui nous conduit à interroger le sens que Calvin attribue au travail.

Une incompatibilité éthique ? Ainsi l'a interprété Henri Hauser dans « Les débuts du capitalisme » (Hauser, 1931, p. 70 à 73) à la suite de son analyse de l'argumentation calvinienne sur l'usure. Calvin, dit-il, ne peut être considéré comme un capitaliste parce que les préceptes moraux auxquels il reste attaché sont encore ceux du Moyen-Âge et sont incompatibles avec les nécessités de l'économie, qu'au demeurant Calvin comprenait parfaitement (de même Tawney, 1951, p. 111 à 116). Mais c'est faire peu de cas d'une possible cohérence de la pensée de Calvin sur un sujet qu'il a beaucoup abordé. Il serait possible d'avoir là une définition d'un « ascétisme intramondain », selon le concept de Max Weber, pour lequel le croyant se trouve lancé à la recherche sans fin d'une implication dans le travail et d'une maximisation du profit sans rien en conserver pour lui-même. Nous avons vu au chapitre précédent que Weber ne décrit cet ascétisme que pour des mouvements religieux largement postérieurs à Calvin et ne le rattache pas expressément à Calvin lui-même. Par ailleurs, l'ascétisme intramondain s'explique pour Weber par une réponse à une angoisse issue du dogme de la prédestination. Nous ne retrouvons pas cet argument chez Calvin. Nous envisageons donc dans ce chapitre une troisième hypothèse, celle d'une justification morale du travail comme devoir compatible avec la recherche consciente et rationnelle d'un

enrichissement de la société¹¹, sans pour autant être une ascèse motivée par une angoisse existentielle.

Notre analyse propose l'existence pour le fidèle d'un devoir de gérer ses biens comme Dieu l'aurait fait à sa place, au service de « l'avancement de toute la compagnie des fidèles en commun » (Calvin, 1854a, p. 525). Nous l'appelons le devoir de lieutenance et nous en exposons la justification dans ce chapitre.

Comme nous l'avons évoqué en préambule, une définition du devoir de lieutenance est donnée dans *l'Institution de la Religion Chrétienne* : « Toutes choses nous sont données par la bénignité de Dieu, et destinées en notre utilité, de telle sorte qu'elles sont comme un dépôt dont il nous faudra une fois rendre compte » (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5) : les hommes sont les administrateurs des biens en lieu et place de Dieu ; ils auront à rendre compte de ce qu'ils en auront fait. Or nous pensons que la recherche a délaissé à ce jour l'analyse de ce devoir de lieutenance au profit d'autres justifications, comme la vocation qui, dans le sillage de Weber, justifierait un engagement sans limite dans le travail comme à une tâche assignée, ou à l'opposé comme la prise en compte du caractère relatif du monde présent, réfutant la possibilité d'un engagement systématique et rationnel dans le travail pour en maximiser les fruits (Cf. Biéler, 1959, p. 514).

Ce chapitre explore la position de Calvin sur le travail, comme un exemple de la mise en oeuvre de ce devoir de lieutenance. Sur cette base, il est proposé une nouvelle interprétation du devoir de travailler dans l'œuvre du théologien, qui nous permettra de rendre compte de la façon dont est justifiée l'implication dans la recherche de nouvelles richesses matérielles¹².

Dans une première partie, nous montrons comment est construite la justification du travail selon le devoir de lieutenance, principalement à partir des sermons de Calvin sur le Deutéronome. La prospérité apparaît comme une marque de communion avec Dieu. Or cette promesse de prospérité est associée à l'idée d'accroissement, et n'engage pas que Dieu seul, mais aussi l'homme dans le travail.

¹¹ Le concept de croissance n'ayant pas émergé au XVI^{ème} siècle, Calvin s'intéresse au souci d'augmenter les richesses, à la justification morale de la recherche de gain. Il ne traite pas des éventuels bienfaits de l'accumulation du capital. Nous utilisons le terme de prospérité de préférence au terme de richesse, pour désigner l'aboutissement du dynamisme économique.

¹² Calvin n'établit pas de distinction entre richesse matérielle et richesse monétaire.

En seconde partie, nous analysons les conséquences de l'obligation de lieutenance sur le sens accordé par Calvin au travail. Une compréhension dynamique du monde est mise en avant, le travail étant alors le moyen d'accueillir le pouvoir créateur de Dieu et de le mettre à disposition des hommes. Nous montrons que la finalité de la gestion des biens est la mise en œuvre d'une justice sociale. La richesse est un des moyens pour y parvenir.

Le travail peut donc mener, selon la lieutenance, à une recherche continue et rationnelle d'enrichissement de la société. Nous distinguons la prospérité selon Calvin de l'enrichissement individuel. Nous dégageons ainsi un apport propre de Calvin sur le sens du travail, et avons ici les bases d'une autre interprétation de la façon dont une conscience religieuse a pu favoriser l'implication en faveur d'un dynamisme économique.

Le travail comme lieutenance

La nécessité du travail est affirmée par Calvin de façon constante. « Car tous ceux que le Seigneur a adoptés et reçus en la compagnie de ses enfants, se doivent préparer à une vie dure, laborieuse, pleine de travail et d'infinis genres de maux. » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, § 1). Pourtant, Calvin délaisse l'argument d'une malédiction attachée au travail et apporte une justification morale du travail profondément dynamique, comme lieu d'une coopération particulière entre l'homme et Dieu.

Le travail « joyeux et plaisant »

Le travail s'impose à l'homme dès la création, de nature. « Les hommes ont été créés pour s'employer à faire quelque chose et non pour être paresseux et oisifs » (Calvin, 1978a, p. 53).

Mais ce travail était à l'origine « joyeux et plaisant » (Ibid.) jouissant de la bénédiction de Dieu. L'oisiveté est condamnée comme contraire à la nature de l'homme. « Moïse ajoute maintenant que la terre fut baillée à l'homme à cette condition qu'il s'occupât à la cultiver » (Ibid.). En ce sens, le travail est une nécessité, il est directement lié au sens de la vie humaine. Mais dans cet état premier d'union avec Dieu, le travail n'a aucun caractère pénible.

Or cette nature a été dévoyée par l'introduction du péché. La conséquence du péché est le caractère de pénibilité que prend le travail. Le genre humain est tout entier condamné à devoir en souffrir. Même ceux qui recherchent l'oisiveté et fuient leur charge tombent sous le joug

de la même condamnation et expérimentent malgré eux la pénibilité du travail.¹³ Le travail devient un état de nature dévoyée. Si l'histoire s'arrêtait là, il n'y aurait aucun moyen d'y échapper. Le travail serait à la fois un état de nature et condamné à être un fardeau. En aucun cas il n'y aurait place pour un engagement personnel du croyant *en faveur* du travail.

Mais ce qu'Adam a détruit, Jésus Christ l'a restauré (Cf. Calvin, 1978a, p. 84). Ainsi devient possible une nouvelle compréhension du travail, qui devient le lieu d'exercer sa foi et de choisir une vie de sanctification.¹⁴ Il devient possible d'adopter le travail comme une possibilité de se rapprocher de Dieu et de vivre sa grâce, et de ne plus le subir comme une malédiction.

Ce caractère choisi est particulièrement exprimé par le commentaire que fait Calvin de l'ordre divin transmis par Moïse de ne pas travailler le jour du sabbat, au chapitre 5 du Deutéronome.¹⁵ De façon a priori surprenante, Calvin inverse la compréhension première que l'on pourrait avoir de l'ordre de Dieu dans le quatrième commandement: « Tu travailleras six jours, faisant tout ton ouvrage, mais le septième jour, c'est le sabbat du Seigneur ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils,... » (Dt 5, 13-14). En considération de notre nature déchue, ce verset pourrait se comprendre comme une obligation de travailler six jours, et la reconnaissance d'une nécessité de se reposer le septième, pour retrouver des forces pour

¹³ « Nous sommes ici pour mener une vie pénible: devant que l'homme eust péché, desia il estoit ordonné à travailler: car cela est contre nature, que nous soyons oisifs, et inutiles: qui plus est, maintenant le travail que Dieu nous ordonne, n'est pas pour nous exercer tant seulement, mais c'est pour nous charger, en sorte que nous soyons contraints de plier sous le faix, qu'il nous faudra là gémir à cause de nos péchez. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 707). Pour Calvin, comme pour bien d'autres théologiens avant lui, comme Saint-Augustin par exemple, le terme de malédiction est employé mais il se rapporte non au travail lui-même, mais à son caractère « pénible et forcé » (i. e. Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 296)

¹⁴ Eric Fuchs, dans *La morale selon Calvin*, note que cette mise en évidence de la sanctification est un caractère propre à Calvin. Elle est « désignée comme le cœur vivant de la doctrine de la foi et de la justification » (Fuchs, 1986, p. 71,72). La sanctification a le sens de la mise en ordre par le croyant de sa vie devant Dieu, afin de répondre par une vie sainte au don de la grâce. « Tant y a que nous devons bien retenir ce que l'ay touché, c'est que Dieu ne nous offre point sa grâce, afin que nous demeurions là comme endormis, et que ce nous soit tout un: mais c'est pour nous inciter à bien faire, comme il est dit: Que sa bonté et l'amour qu'il a portés aux hommes est apparue, afin qu'il s'acquist un peuple saint, propre à bonnes oeuvres, et que nous cheminions en toute pureté, attendant la revelation de la vie qu'il nous promet. » (Vol. XXV, Calvin, 1863, col. 625, 626).

¹⁵ Ce chapitre du Deutéronome expose à nouveau les « dix commandements ». Calvin consacre deux sermons à ces versets 12-15 ordonnant le respect du jour de repos.

la semaine à venir, pour revenir à Dieu, le remercier, etc. Mais Calvin précise au contraire dans son sermon « ce n'était pas son intention principale [de Dieu], qu'il y eust un jour de la semaine auquel on cessast de travailler, afin qu'on peust reprendre son haleine » (Vol XXVI, Calvin, 1863, col. 301).

« *Tu travailleras six iours*, dit le Seigneur. Ceci ne se doit pas prendre comme si Dieu nous commandoit de travailler. » (Ibid., col. 296). Le commandement divin s'interprète au contraire comme le devoir de s'arrêter de travailler un jour sur sept. Les autres jours, Dieu offre comme une « permission » (Ibid., col. 297) la possibilité de bénéficier de six jours pour faire tout son travail. Six jours sont pour nous et un seul pour Dieu¹⁶. Calvin argumente que ce n'est pas tellement exiger de la part de Dieu, lui qui de son côté donne abondamment sans compter tous les jours.

« Je vous donne toute votre vie, iamais le soleil ne vous esclaire, que vous ne deviez cognoistre ma bonté, et que ie suis un père liberal envers vous: car ie fay luire mon soleil pour vous donner moyen d'aller, afin que chacun face ses besongnes: [...]Nous voyons donc maintenant que ceste sentence de travailler six iours, n'est pas mise comme un commandement: mais c'est plustost une permission que Dieu donne, voire reprochant aux hommes leur ingratitude, sinon que ils observent le iour du repos, et qu'ils le sanctifient, comme il en est parlé. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 297)

Comment comprendre cette inversion, cette permission alors que Calvin par ailleurs continue d'affirmer à de nombreuses reprises qu'on n'échappe pas au travail ? Notre condition naturelle demeure de travailler (« Ainsi donc il est bien certain, qu'il nous faut appliquer à quelque labour tout le temps de nostre vie. » (Ibid., col. 296)). Mais au-delà de cette condition naturelle, Calvin en appelle à choisir de s'adonner au travail pendant six jours en réponse à la bonté de Dieu, à respecter le shabbat le septième jour, Dieu promettant qu'ainsi le travail profitera toute la semaine (« et si le jour du repos n'est observé : tout le reste ne vaudra rien » (Ibid., col. 285)).

Si les hommes avaient, écrit Calvin, la puissance suffisante pour pouvoir de leurs propres forces accomplir la loi, alors ce « tu travailleras six jours » serait à comprendre comme un ordre de travailler. Mais comme ce n'est pas le cas, l'injonction est au contraire à comprendre comme un devoir de s'arrêter de travailler un jour sur sept : « reposez vous, afin que Dieu besongne » (Ibid., col. 298). Tout le sermon précédent démontre en effet que ce jour de repos n'est pas à comprendre comme un retour à Dieu après une période d'éloignement, mais un

¹⁶ « Cela vous doit-il fascher, veu que vous avez six jours francs et entiers, pour faire vos besongnes et trafiques ? » demande Calvin (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 297)

préalable pendant lequel l'homme va pouvoir délaissier ses propres intentions et désirs, pour se « laisser gouverner » toute la semaine par les intentions de Dieu pour lui. Le travail à venir s'en trouve donc transformé et devient conformation à la volonté divine : « C'est nous conformant à notre Dieu, et à sa volonté, nous enquérir de ses œuvres, afin que nous facions le semblable » (Ibid., col. 287).

Le travail apparaît donc dans ces premiers sermons sur le Deutéronome comme un devoir, certes, mais non pour subir une condition déchuée, mais pour permettre de s'engager personnellement en réponse à une bonté première. Le travail a un caractère central dans l'existence humaine, il est le lieu d'un choix personnel d'engagement au service de la « cause divine ». Il y gagne une valeur positive. Même s'il n'est pas sans pénibilité, il peut toujours être joyeux et plaisant pour deux raisons : en temps que permission, il est le fruit d'une liberté et, surtout, il est la source d'une communion avec Dieu entrevue déjà ici dans cette complémentarité des six jours de travail et du jour du repos.

Le travail comme participation

Or cet engagement en faveur du travail est présenté par Calvin comme désengagement de soi, comme renoncement à « toutes nos pensées et désirs », le texte y revient sans cesse. En quoi est-ce là l'exercice d'une liberté ? « Dieu nous a donné une liberté grande » écrit Calvin pourtant (Ibid., col 288). Apprenons en conséquence que notre travail ne vaudra rien sinon qu'en lui Dieu nous gouverne. Calvin conjugue donc la liberté de travailler, la permission d'agir comme nous le pensons conforme à Dieu pendant six jours, avec la nécessité de laisser la plus grande place possible à l'action de Dieu. Reviennent plusieurs fois ces expressions : « que Dieu besogne en nous » (col. 286), , « afin que Dieu vive en nous par la vertu de son Saint-Esprit » (col. 285). Il s'agit bien d'obéir à Dieu mais non par une obéissance servile, mais par une démarche compréhensive qui conduit l'homme à comprendre son travail comme une participation à l'œuvre divine.

La capacité de l'homme à travailler est reconnue. Mais Calvin conteste sa capacité à avoir une vision juste des fins à poursuivre : « Et pourquoi? Quand nous voudrions estre sages, imaginans ceci ou cela pour servir à Dieu: nous gasterons tout. Il faut donc que, nostre prudence soit mise bas, et que nous escoutions Dieu parler, ne suyans point nostre sens ni fantaisie. » (Ibid., Col. 286). Car notre propre sens ne nous mène qu'à servir nos propres intérêts. Nous ne sommes pas en mesure, par nos propres forces, de concevoir et de réaliser le

bien. Il faut donc « demeurer quoyz en l'obéissance» (Col 286), à l'écoute et laisser agir Dieu, observer ses œuvres et faire le semblable, être actifs, dans le seul sens acceptable d'une participation à l'œuvre de Dieu.

Nous voyons apparaître ici le motif de la lieutenance. Le travail est justifié, joyeux et plaisant, malgré sa pénibilité dans la mesure où l'homme se comprend comme l'instrument de la réalisation d'une œuvre divine. Dieu a choisi de s'adjoindre les hommes, et les hommes ne font rien de bon sans Dieu. Cette participation se vit dans tout travail, mais donne sens plus largement à l'ensemble de l'action humaine :

« C'est que nous ne cognoissons point que le service de Dieu est tellement spirituel, que toutesfois en ce que nous faisons quant à la vie présente, il faut que le tout se rapporte là. Comme quand nous beuvons et mangeons, il est vray que c'est afin que nous soyons substantez au monde, iusques à ce que Dieu nous en retire: nous avons les autres nécessitez de ceste vie, chacun fera ses négoce, chacun aura son travail, et labeur: or il est vray que tout cela est du monde, et de la terre: mais il ne se doit pas séparer du ciel, quoy qu'il en soit. » (Vol. XXVII, Calvin, 1863, col. 173)

L'idée d'augmentation associée à la lieutenance

Cette collaboration fait du travail une réponse de l'homme à la bonté de Dieu, et particulièrement à celle qui s'exprime sous forme de promesse. Dieu demande que soit reconnue sa générosité première, tout bien venant de lui, mais aussi sa générosité continue. L'œuvre de Dieu n'est pas achevée, puisque chaque jour il pourvoit aux besoins des hommes. Mais il en appelle à la participation humaine, par le travail, pour la réaliser.

Dieu confie donc la terre au commandement des hommes, tout en précisant, qu'à travers le travail des hommes, Dieu continue d'accomplir son oeuvre, même sans force humaine particulière :

« *Que c'est Dieu qui a mis la terre à leur commandement: cognoissons qu'il n'y a nulle force en nous, et qu'il nous faut aussi despouiller de toute fiance. Et quand nous serons ainsi abbatus, que nous prenions courage, sachans que Dieu parfera son oeuvre, qu'il n'a point oublié son mestier, et ne cessera iamais iusques à ce qu'il ait accompli ce qu'il nous a promis »*

Le motif de la lieutenance est ici approfondi : la justification du travail consiste à travailler pour qu'à travers l'action de l'homme, Dieu accomplisse son oeuvre. Mais Calvin insiste sur l'asymétrie entre les capacités de l'homme et celles de Dieu. Le dépouillement de soi évoqué dans cette citation est nécessaire à l'action de Dieu en l'homme. Ainsi Calvin décrit-il l'homme naturellement rempli de lui-même, à tel point qu'il lui est impossible de déceler les

orientations bonnes d'une vie s'il ne met sa confiance en un autre que lui-même, en Dieu en l'occurrence.

Que promet Dieu en contrepartie du travail de l'homme ? La promesse de Dieu est d'abord que les besoins de l'homme seront comblés. Davantage, elle contient l'idée d'augmentation, de prospérité et d'avancement général de la société. Ce point est essentiel du point de vue de la lieutenance, car cette dernière devient participation à une recherche de prospérité.

« *Tirez et possédez la terre.* Dieu ne dit pas simplement à ses fidèles: Venez, regardez que vous pourrez faire, examinez vos forces, et cependant qu'il les laisse là au hasard, non: mais il leur dit: *Venez pour posséder.* Comme s'il disoit: Seulement appliquez-vous à me servir, et laissez moy faire: car ie besongneray en telle sorte, que celui qui s'employe à me suyvre ne perdra point sa peine, il ne travaillera point d'un labour inutile, ie feray fructifier le tout. » (Vol. XXV, Calvin, 1863, p. 625, 626)

S'appuyant sur une similitude qu'il instaure entre la vie spirituelle et la vie matérielle¹⁷. Calvin assure au lieutenant que la prospérité matérielle sera conjointe à la richesse spirituelle. Cette promesse comporte pourtant une réserve de taille. Dieu demeure totalement libre de ce qu'il réalise. Le croyant peut donc vivre avec l'assurance que la prospérité sera donnée, mais il ne sait ni où, ni quand, ni même s'il en bénéficiera. Dieu peut donner par exception la pauvreté. Calvin parle alors de la pauvreté comme d'une école pour conduire à l'humilité et apprendre à conserver la confiance en Dieu¹⁸.

En effet, la visée de Dieu n'est pas la vie ici-bas, et l'idée d'augmentation, de montée, est d'abord spirituelle. La croissance spirituelle peut justifier ponctuellement un appauvrissement et Dieu seul, omniscient, est en mesure d'en juger. Toutefois, Dieu étant bon par nature, le croyant peut s'appuyer sur la promesse que généralement la croissance spirituelle s'accompagne d'amélioration matérielle.

¹⁷ Cf. l'exposition plus détaillée de cette similitude en partie II, chapitre II.

¹⁸ « Et en premier lieu apprenons de bien employer les graces que Dieu nous a eslargies, et de nous assuiettir à luy, quand il se montre si bénin envers nous, et si amiable, sachans que ce qu'il nous a donné, il nous le pourra bien oster. Non pas qu'il nous faille craindre que Dieu ne continue tousiours sa bonté envers nous, voire et qu'il ne l'augmente, si de nostre costé nous cheminons droitement, et que nous demeurions en la possession de ce qu'il nous a mis entre les mains: mais ceux qui veulent despiter Dieu, ils sentiront qu'il n'est point obligé à eux, qu'il ne leur puisse arracher des poings ce qu'il leur avoit donné. Que donc nous possédions les biens que Dieu nous fait, avec crainte et sollicitude » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 186 sur Dt 4, 27 à 31). Dans cette citation sont clairement exprimées la prospérité comme récompense, incluant l'idée d'augmentation, ainsi que l'idée que Dieu n'est jamais lié par sa promesse aux circonstances précises du don.

« Notons bien donc, quand il dit: *Afin que tu prospères en la terre*, que Dieu ne veut pas amuser son peuple à la vie présente: mais par ce moyen il le veut conduire plus haut: c'est assavoir à l'espérance de ceste immortalité qu'il luy avoit promise. Mais si est-ce que nostre Seigneur promet sa benediction à ce peuple en telle sorte, que mesmes il la sentira en ce monde, et en aura quelque goust, attendant que la pleine iouyssance luy en soit révélée, quand il sera retiré de ce monde. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 419)

De la même façon que dans l'Ancien Testament la terre de Canaan a été comme « une figure et une arrhe du royaume céleste » (Vol. XXV, Calvin, 1863, p. 655), les biens donnés aujourd'hui ont le sens de prémices d'une vie future où tout besoin sera assouvi. La vie ici-bas est « une montée jusqu'au ciel » (Cf. Ibid. col. 626), c'est-à-dire un pèlerinage qui induit l'idée de progression. Ce cheminement consiste à « faire prospérer l'évangile » (Cf. vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 70), et pour cela les hommes sont appelés à unir leurs forces dans le travail.

Car ce don de Dieu ne se réalise qu'à travers le travail de l'homme. Calvin qualifie l'homme d'instrument, et le travail est le lieu où l'instrument entre en action pour laisser agir la grâce de Dieu.

« bref il n'y a rien ici de propre à l'homme, comme aussi le S. Esprit ne luy laisse rien: mais cependant si ne sommes nous point oisifs: car nostre Seigneur nous exerce et fait valloir sa vertu en nous, et la fait fructifier, et nous en sommes instrumens. » (Vol. XXIX, Calvin, 1863, col. 201)

La lieutenance consiste donc en une collaboration entre Dieu et l'homme : l'homme travaille, en échange de quoi Dieu fait fructifier avec libéralité son travail, et ce faisant, mène son propre projet. Pour l'homme, la lieutenance consiste donc à rechercher activement par son travail la prospérité générale (et non sa prospérité individuelle) et à n'en attribuer le mérite qu'à Dieu, c'est-à-dire à renoncer à toute appropriation des bénéfices en terme de mérite : « il veut aussi que quand il aura mis ses grâces en nous, que nous les facions valloir, sans nous attribuer rien qui soit » (Vol. XXV, Calvin, 1863, p. 660)¹⁹.

Mais pourquoi l'homme doit-il rechercher des résultats, si Dieu seul fait fructifier ? Calvin écrit : « que nous travaillions selon l'industrie qu'il nous donne, que nul ne s'espargne, que nous procurions les moyens qu'il nous donne » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 604): cette formule étonnante signifie que Dieu ne donnera pas autre chose que ce que l'homme obtient comme résultat de son propre travail. Si Dieu donne la prospérité, alors l'homme doit la fournir. Pour que Dieu donne l'augmentation, l'homme doit la procurer, non pour lui-même,

¹⁹ Il est à noter que l'attribution dont on parle ici est en terme de reconnaissance sociale. Du point de vue des biens matériels, Calvin ne remet pas en cause la propriété privée (Cf. partie III, chapitre III).

mais pour la société entière. « Dieu besogne en telle sorte, qu'il s'attribue ce qu'il fait en nous », écrit Calvin plus loin, et donc « il veut que nous mettions peine de faire valoir ce qu'il nous a distribué, et de le faire profiter » (Ibid. p. 655).

La lieutenance se définit donc comme une réponse de l'homme à la promesse divine de prospérité, d'accroissement, dont la réalisation passe par le travail de l'homme, selon la place attribuée à chacun. De ses résultats, l'homme ne peut s'attribuer aucun mérite puisque in fine Dieu seul est auteur de tout bien. Mais il est attendu qu'il s'engage personnellement à la recherche de cette prospérité. Il faut qu'il mette tous ses efforts à obtenir des résultats, puisqu'à travers ces derniers, s'exprime la providence de Dieu. Dieu ne donne pas autre chose que ce que l'homme produit. Le lieutenant est donc plus qu'un simple instrument au sens d'un outil. Il agit bel et bien pour le compte de Dieu. Il est son représentant.

Or la recherche d'un accroissement des richesses n'est pas le seul résultat attendu, selon la lieutenance. Le chapitre X du «*Traité de la vie chrétienne* » précise encore : « nulle gestion de biens n'est approuvée, sinon celle qui est ordonnée à la charité » (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5). Nous avons donc à définir quels sont les résultats attendus du travail et quel est le sens attribué par Calvin à la prospérité. Dans quel mesure cette recherche de prospérité admet-elle l'enrichissement ?

Prospérité et justice sociale

La problématique que nous avons posée en début de chapitre se trouve maintenant éclairée sur ce point : nous avons établi que la justification du travail sans relâche trouve sa source, non dans une obligation de travailler par application d'une loi ou par punition du péché originel, mais parce que le travail est compris par Calvin comme le lieu où va pouvoir s'exprimer la reconnaissance humaine pour la vie reçue. Il devient un moyen de consacrer sa vie tout entière à la recherche effective de la volonté de Dieu²⁰, et réciproquement un moyen pour Dieu de continuer de se révéler auprès des hommes comme un Dieu bon et providentiel. Dieu continue sa création à travers le travail de l'homme.

²⁰ Rappelons que l'interprétation de la volonté de Dieu m'émane plus pour la Réforme de l'institution ecclésiale mais de la méditation du sens de la justice selon Dieu, en conscience, conformément au sacerdoce universel de chaque croyant (Cf. partie II, chapitres III et IV). Ceci est évidemment libérateur de forces d'engagement en faveur du travail.

Le travail comme création

L'obligation de lieutenance se définit ainsi comme la mise en oeuvre d'un caractère créateur du travail, dans un sens conforme au projet divin. Calvin envisage le travail comme source de bien en raison de son caractère productif. En effet, les termes qu'il emploie sont ceux de « profit » à générer, de « fructification » donnée, comme nous l'avons vu plus haut. Ainsi le travail est réhabilité chez Calvin en comparaison de son interprétation médiévale²¹, parce qu'il est défini comme le lieu de mise en oeuvre d'une puissance de création, qui se traduit par une augmentation de la prospérité.

Mais le caractère créateur du travail est-il propre au travail de l'homme ? Ou propre à une action divine conjointe, mais extérieure ? Le travail étant une collaboration Dieu/homme dont le mérite reste entièrement dévolu à Dieu, l'homme ne peut rendre compte de ce dont il n'est pas responsable, et pourrait n'avoir la responsabilité que de mettre en place un environnement favorable à une création opérée par Dieu. La création ne serait pas propre au travail de l'homme lui-même. Or il semble ici que ce soit mal interpréter cette collaboration. Elle ne peut être comprise en termes de tâches à répartir entre Dieu et l'homme. La collaboration est plutôt une présence conjointe dans toute tâche de l'action concrète de l'homme et de la puissance de Dieu, l'homme étant appelé à prendre conscience qu'il n'est pas seul agissant dans son action créatrice. Dieu choisit d'exercer sa puissance dans l'action humaine elle-même. L'homme choisit de reconnaître l'action elle-même comme fruit de la puissance de Dieu. Il n'y a pas de distinction possible entre une part de Dieu et une part de l'homme dans l'acte créateur. Le pouvoir créateur est donc inhérent au travail de l'homme, même si la reconnaissance n'est due qu'à Dieu seul.

Il est à noter que ce sens du travail ne s'applique pas qu'aux croyants, mais au travail en général. Dieu agit à travers le travail de tous, croyants ou non croyants. Il appelle certes le croyant à un regard de foi, de reconnaissance de la puissance de Dieu, en attribuant à Dieu seul la fructification du travail. Mais l'action divine reste toujours un mystère insaisissable.

²¹ Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Rey, 1998, p. 3900) rappelle que le mot « travail » « est issu d'un latin populaire *tripaliare*, littéralement « tourmenter, torturer avec le *trepalium* », du bas latin *trepalium* nom d'un instrument de torture ». L'auteur précise plus loin : « ce n'est guère qu'au XVe s. que le mot devient un synonyme neutre pour « activité productive ». L'idée d'« activité quotidienne permettant de subsister », avec ses implications sociales, apparaît nettement en 1600 ». Cette interprétation médiévale est confirmée par Georges Duby (Duby, 1978, p. 195, 197).

Rien ne distingue en apparence le travail d'un croyant et celui d'un non croyant. Il n'y a aucune distinction dans le choix des activités. Le travail a pour but de pourvoir aux nécessités des hommes. Nous verrons que « nécessités » est à prendre au sens large de tous les besoins qui permettent une vie digne et pleinement humaine. Il ne s'agit donc pas seulement les besoins vitaux. Pour pourvoir à ces besoins, le croyant ne bénéficie d'aucune prérogative particulière, aucune autorité ou connaissance supérieure qui ferait de lui, plus visiblement que les autres, un représentant de Dieu sur terre, ou un créateur de biens justifiés par Dieu. Le caractère créateur du travail s'applique au travail de tous quelle que soit la nature de l'activité.

Le croyant accède en revanche pour Calvin à une compréhension plus vraie et plus large du sens de son travail lorsqu'il attribue la création à la puissance de Dieu et s'appuie sur sa promesse pour s'engager dans son travail. Mais cette confiance donnée à Dieu est du ressort de l'intimité de chacun. Le non croyant risquera davantage d'être ballotté par l'existence (« d'errer ça et là » écrit Calvin dans l'*Institution* III, VI, §2) puisqu'il ne comprendra pas ses choix d'engagement dans le cadre d'un appel de Dieu, d'une vocation par laquelle Dieu attend de lui une contribution particulière à la vie commune. Mais il n'en demeure par moins que Calvin, qui jette évidemment un regard de chrétien sur le monde, associe tous les hommes à ce devoir de lieutenance, quel que soit le degré de compréhension auquel ils parviennent.

Calvin n'assimile pas le travail à la profession seulement. Le travail trouve place dans toutes les activités de la vie : le bénévolat, l'effort du père pour l'éducation de ses enfants, ainsi que la profession, mais il inclut la profession de façon privilégiée par le fait même d'assimiler le fruit du travail à la prospérité. Calvin comprend la profession comme un lieu particulier de création de valeur et fait du pouvoir de création de valeur une justification essentielle de l'implication dans une profession.

On pourrait interpréter ce devoir de création comme valorisable, par le fait même que Calvin considère les biens matériels comme un dépôt dont l'homme devra rendre compte. Pourtant, Calvin n'établit pas de rapport quantitatif entre travail et création de valeur. Pour lui, la création de valeur est tout autant qualitative. Réduire au quantitatif serait s'enfermer dans une logique du toujours plus qu'il réfute expressément. L'homme devra justifier de la façon dont il gère les biens tant en matière de production qu'en matière de redistribution des richesses et d'équité sociale, comme en matière spirituelle de reconnaissance vis-à-vis de Dieu. Autant dire que Calvin est loin de faire une distinction entre travail productif et travail improductif. Il

fait en revanche une distinction entre biens utiles et biens inutiles, ces derniers correspondant à un luxe superflu. Mais cette distinction ne dit rien d'une quantité à produire.

Calvin argumente à de nombreuses reprises sur la nécessaire utilité du travail ou utilité des biens. Davantage que la quantité, cette utilité est la qualité nécessaire à la prospérité. Nous cherchons maintenant donc à préciser ce qu'il entend par ce terme, ce qui nous conduira à la distinction entre prospérité et enrichissement.

Qu'est-ce qu'un bien utile ?

Si nous reprenons la définition de la lieutenance dont nous sommes partis en préambule, telle qu'elle est exposée dans le *Traité de la vie chrétienne*, le fait que les biens soient destinés à une utilité particulière dont le lieutenant a le devoir de témoigner et de rendre compte est un fondement premier de la justification du travail.

« Toutes choses nous sont tellement données par la bénignité de Dieu, et destinées en notre utilité, de telle sorte qu'elles sont comme un dépôt dont il nous faudra une fois rendre compte. Pourtant il nous les faut dispenser en telle sorte, que nous ayons toujours mémoire de ceste sentence, qu'il nous faut rendre conte de tout ce que nostre Seigneur nous a baillé en charge (Luc 16, 2). Davantage, nous avons à penser qui c'est qui nous appelle à conte, assavoir Dieu, lequel comme il nous a tant recommandé abstinence, sobriété, tempérance et modestie, aussi il a en exécration toute intempérance, orgueil, ostentation et vanité : auquel nulle dispensation n'est approuvée, sinon celle qui est compassée a charité : lequel desja a condamné de sa bouche toutes délices, dont le coeur de l'homme est destourné de chasteté et pureté, ou son entendement rendu stupide» (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5).

Comme nous pouvons le lire ici, garantir que les biens soient utilisés dans le sens voulu par Dieu nécessite de vivre selon une certaine vertu. Mais la finalité de la bonne gestion des biens n'est pas la vertu elle-même, mais que les biens puissent contribuer à servir le prochain : « nulle dispensation n'est approuvée, sinon celle qui est compassée a charité ». L'utilité que doivent procurer les biens est pour Calvin le service d'autrui.

En définissant la lieutenance, nous nous étions aussi appuyés sur une citation d'un sermon sur le chapitre 24 du Deutéronome. Il attribue la même finalité au lieutenant :

« il est certain qu'ils [les hommes qui ont des biens en surplus] sont là comme officiers de Dieu, et qu'ils exercent ce qui luy est propre: c'est assavoir d'aider à vivre à leurs prochains. » (cité en préambule)

Un bien utile est donc un bien qui contribue au service d'autrui. Mais Calvin associe pour définir ce service la générosité que chacun peut avoir envers un autre qu'il voit en difficulté au service plus global de la société toute entière.

« Ainsi donc, d'autant qu'il nous faut tousiours avoir devant les yeux, qu'en quelque estât que nous vivions, il faut que Dieu marche devant, comme s'il nous appelloit à soy et que nous suyvions le chemin qu'il nous monstre par sa parole, il est certain que iamais mestier ne sera approuvé de luy qu'il ne soit utile et que le commun n'en soit servi et que cela aussi revienne au profit de tous. » (Vol. LI, Calvin, 1863, col. 639 sur Eph. 4, 26 à 28).

Un projet de société est à poursuivre, où chacun a les moyens d'entretenir sa propre famille, et de contribuer si possible avec le surplus à l'ensemble. L'utilité consiste donc à couvrir ses propres besoins, puis ceux des proches, enfin des plus éloignés, en regardant prioritairement ceux qui sont dans le manque.

« Quel mestier sera le plus profitable? mais qu'ils conioignent ces deux, c'est que quand ils auront regardé, En quoy est-ce que mon enfant pourra gagner sa vie? Et quand il sera marié, comment pourvoira-il à soy et à sa famille? C'est qu'il serve à ses prochains et que l'usage de son art et de son mestier revienne au profit commun de tous. » (Ibid., col. 640).

Le biens utiles ne sont pas nommés plus précisément mais les biens inutiles sont ceux qui nourrissent l'orgueil et les pompes (l'apparence brillante si contraire pour Calvin à la sobriété et à la tempérance), ceux qui procèdent d'activités malhonnêtes ou de tromperies, "comme si on vouloit pervertir par despit de nature le bien qui nous est donné de Dieu" (Ibid. col 639).

Les biens utiles sont donc ceux qui contribuent à la justice sociale et tous ceux qui entreront dans une logique de développement des échanges, sous réserve de ne pas encourager le vice. Combinée à l'idée d'augmentation propre à la lieutenance, nous avons les bases d'une recherche de développement, qui n'est pas qu'économique et n'a pas l'enrichissement pour principal objectif. Mais nous avons tous les arguments nécessaires à la justification d'un véritable dynamisme économique.

Distinction entre prospérité et enrichissement

Le lieutenant recherche donc la prospérité collective. Mais cette prospérité, si elle comporte l'idée d'augmentation, n'a pas le sens d'accumulation de richesses. La prospérité selon Calvin contient l'idée que la vie est généreuse et que tous les hommes devraient pouvoir la recevoir comme telle. Elle est en cela un don de la providence divine. Ainsi l'homme lieutenant a le devoir de susciter et de partager cette générosité de sorte que chacun puisse la ressentir et en jouir. Cette prospérité n'est pas qu'économique. Au delà du domaine économique, la prospérité inclut aussi chez Calvin le souci de la justice et la satisfaction spirituelle de l'individu, « le contentement », sentiment d'harmonie et de communion avec Dieu, de

communion entre les hommes, disons le bonheur²². Mais cette prospérité ne peut se passer de la dimension économique. La gestion des biens contribue à ce que personne ne manque de quoi que ce soit de vital. C'est aussi l'idée que certains plaisirs sont nécessaires et légitimes. En tant que dons de Dieu, ils témoignent de l'abondance de la vie offerte. Mais ils doivent être consommés avec mesure pour ne pas être détournés de cette finalité.

La prospérité n'aurait donc qu'un rapport indirect avec l'enrichissement, lequel n'est pas à rechercher pour soi-même. La recherche d'enrichissement personnel, dissocié du service du prochain, est fermement condamné par Calvin : « Il faut que l'avarice soit mise bas, c'est-à-dire, l'appétit de nous enrichir » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 351). Calvin condamne la recherche du toujours plus, qui mène à la destruction du projet de Dieu. « Contente-toy : si tu ne le fais, non seulement tu troubles tout ordre humain, mais tu despites ton Dieu comme si tu luy faisais la guerre. » (Ibid., Col. 351-352). Calvin comprend ce désir d'enrichissement personnel comme un désir d'accaparement des richesses pour soi-même et un refus du partage. Il faut donc apprendre à être riche, dit Calvin, ce qui signifie accepter la richesse en se détachant de toute affection pour elle.

De fait, la préconisation de Calvin aux riches est de dépenser leur argent : « Que celui qui en a beaucoup, advise de le dispenser, comme celui qui en a seulement l'usage, et qui n'en a point la propriété » (Ibid., Col. 357). C'est dire que Calvin n'envisage pas les bienfaits de l'accumulation, mais envisage d'autant plus les bienfaits des échanges.

Ainsi la prospérité seule en son sens large est proposée comme une fin dans ce monde, et l'enrichissement ne sera justifié que s'il reste un moyen, un moyen de partager des biens utiles à la société. Calvin justifie la richesse par son efficacité sociale et spirituelle.

En conclusion, nous comprenons la lieutenance comme une justification d'un engagement personnel dans le travail, qui mène à une recherche d'accroissement des richesses dans un souci d'utilité collective, sans pour autant envisager l'accumulation du capital comme une nécessité.

²² Ce sens du bonheur chez Calvin est approfondi en partie II, chapitre I, et en partie III, chapitre I.

Le travail est compris comme l'unique moyen de créer de la valeur sociale. L'expression est de nous. Elle a un sens autant qualitatif que quantitatif. La valeur sociale contribue à l'objectif d'une société prospère, qui témoigne de la générosité divine par ses richesses matérielles, humaines et spirituelles et par la façon dont elle les partage. La lieutenance est une collaboration avec Dieu sous forme de participation à son œuvre de création. Dans le cadre de la lieutenance, Dieu s'efface et utilise le travail de l'homme pour susciter les richesses nécessaires à une vie abondante. L'homme devient le représentant de Dieu et le vecteur de sa providence.

Le travail n'est pas compris dans le cadre du seul métier. Toute activité de transformation et de création est travail. L'homme choisit librement de s'engager dans le travail puisqu'il est le lieu d'une relation juste avec Dieu qui apporte satisfaction et bonheur. Toute activité humaine, et l'exercice de la profession en particulier, est ainsi appelée à produire un résultat utile à la construction d'une société juste. Nous détaillerons en seconde partie le sens de la responsabilité et de la justice qui découlent de cette conception du travail.

Ce devoir de lieutenance fournit une explication nouvelle des motivations morales en faveur du dynamisme économique. Nous tentons maintenant dans les deux prochains chapitres de préciser ces motivations morales en les replaçant dans un contexte très actuel. Nous comparons les justifications du devoir de travailler selon la lieutenance à deux types de contrats qui tendent, en théorie des organisations, à conjoindre motivation au travail et performance collective. Il s'agit du contrat d'agence tel qu'il peut être interprété dans le cadre d'une organisation, et du contrat d'intendance.

Chapitre 3 : La lieutenance comme métaphore de contrat

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que Jean Calvin a justifié un engagement sans limite dans le travail en réponse à un devoir de lieutenance, devoir de gérer les biens terrestres en lieu et place de Dieu. Ce devoir mène de fait à une recherche de prospérité et de justice sociale. Calvin établit donc un lien de causalité entre la nécessité de s'engager dans le travail et le devoir de rechercher la prospérité de la société. Ce lien entre travail et performance collective, si nous parvenons à l'expliquer, apporte une interprétation nouvelle à l'idée partagée par nombre d'auteurs, à la suite de Weber, que Calvin a représenté un pas nouveau dans la modernité, en incitant par sa doctrine à un engagement fort dans le développement.

Ce chapitre a donc pour objet d'analyser sous un autre angle la relation de lieutenance, pour en compléter et en préciser la présentation. En particulier nous voulons mettre en lumière ici les raisons de l'efficacité de cette théorie calvinienne du travail. Elle a une force pratique contraignante, alors même que le développement du chapitre précédent peut montrer qu'aucun argument concernant le salut n'a été avancé, qu'aucune promesse précise n'est faite au lieutenant sur le gain à espérer de son engagement. L'homme n'a donc pas d'intérêt évident à s'engager sans réserve dans le travail, selon le devoir de lieutenance. Ce chapitre permet de dégager deux raisons à cette efficacité. D'une part la lieutenance a une forme contractuelle dont les dispositions conduisent à diminuer les freins à l'engagement. D'autre part, la lieutenance introduit le motif de la responsabilité vis-à-vis d'autrui, motif qui –comme nous le constatons dans la recherche actuelle sur les relations d'intendance dans les organisations- conduit à adopter un profil psychologique propice à l'engagement en faveur d'une performance collective.

Pour affiner notre description de la lieutenance, nous cherchons dans quelle mesure les recherches récentes sur les relations d'agence et d'intendance dans les organisations peuvent donc rendre compte de la problématique de la lieutenance²³. Bien que la lieutenance ne soit jamais assimilable à une relation d'agence –nous le démontrons-, le devoir de lieutenance présente, dans ses articulations entre travail et performance, d'intéressantes analogies avec la métaphore du contrat d'agence, et avec la métaphore du contrat d'intendance. Ces analogies nous permettent, nous semble-t-il, de mettre en lumière les raisons de la force contraignante de la relation de lieutenance.

Il peut paraître incongru de mettre en parallèle ici des théories si éloignées dans le temps et dans leurs contextes. Mais l'attention portée par Calvin à ce qu'un travail sans relâche conduise à une performance collective nous invite à cette audace. En effet, le renforcement du lien de causalité entre motivation au travail et performance de l'organisation, tel que le présentent les théories de l'agence et de l'intendance, repose sur les facteurs d'alignement des intérêts, d'aversion au risque et de profil psychologique coopératif, trois facteurs que la lieutenance, elle aussi et à sa façon, prend en compte.

Au delà de ces trois facteurs, nous pouvons aussi nous demander si l'évolution de la recherche contemporaine, du contrat d'agence appliqué aux organisations à la relation d'intendance, ne tend pas –elle-aussi- à rendre compte toujours plus précisément de la diversité et de la complexité des ressorts psychologiques de la motivation des hommes au travail. Finalement le concept d'alliance, auquel nous parvenons à la fin de ce chapitre, récemment mis en avant pour expliquer la nature de l'intendance, est si proche de la problématique de la lieutenance que la question de la possible *actualisation* de la description calvinienne ne peut que se poser. Calvin n'a pas traité de la question du sens du travail en la rapportant au contexte de son temps, mais a tenté une justification intemporelle –anthropologique- du rapport entre travail individuel et contribution au bien commun. Une théorie de la lieutenance peut-elle s'intégrer dans un effort plus vaste et très

²³ La théorie de l'agence appliquée aux organisations est née dans les années 70 et tente de comprendre l'impact sur la performance globale d'une coopération entre deux partenaires lorsque leurs buts et leurs attitudes face au risque divergent. Elle préconise des dispositions pour réduire les écarts d'intérêts et aligner les risques. La relation d'intendance, par opposition à la relation d'agence, décrit une relation entre partenaires dont les intérêts convergent et préconise des dispositions d'optimisation de la performance lorsque les relations sont fondées sur la confiance. Cette théorie est née dans les années 90.

actuel pour comprendre le processus de coopération et intégrer la dimension de l'autre dans cette réflexion ?

Nous commençons par des définitions. Dans une première partie, nous montrons que le devoir de lieutenance peut s'inscrire dans les définitions les plus générales d'un contrat d'agence. Mais dans la partie suivante, nous nous attachons à démontrer que, malgré la structure contractuelle de la lieutenance, et le lien de causalité qu'elle établit entre engagement dans le travail et performance collective, l'analyse formelle du contrat principal-agent n'est pas applicable à la lieutenance. Il manque à cela deux hypothèses constitutives du contrat principal-agent. Nous montrons que les clauses d'asymétrie d'information et de dissociation des intérêts caractérisant le contrat d'agence ne peuvent s'appliquer en ces termes à la lieutenance. Il n'y a donc pas lieu de confondre ces deux modèles de coopération.

La troisième partie montre pourtant que la relation de lieutenance met en œuvre des leviers que l'on retrouve dans la théorie de l'agence pour construire ce lien de causalité entre motivation individuelle au travail et performance collective. En effet la lieutenance, telle que Jean Calvin l'envisage, intègre des dispositions propres pour maximiser l'efficacité de l'agent²⁴, diminuer son aversion au risque et aligner ses propres intérêts sur la volonté de Dieu. Ces dispositions sont en conformité avec les préconisations sur l'efficacité de la relation d'agence (Eisenhardt, 1989) et peuvent expliquer au moins partiellement, le caractère contraignant du devoir de lieutenance.

Toutefois une distinction majeure réside dans l'absence, dans la lieutenance, de moyens de contrôle de l'opportunisme de l'agent. Or ce contrôle de l'opportunisme est un fondement essentiel, voire premier, de l'efficacité de la relation d'agence. La lieutenance prévoit l'autocontrôle par l'agent lui-même, en conscience, de son comportement et de sa

²⁴ Dans les théories de l'agence et de l'intendance appliquées aux organisations (entreprises, ou toute autre institution telle les hôpitaux, les collectivités publiques, les administrations etc), la coopération s'établit entre un « principal » et un « agent ». Le « principal » est celui qui délègue un travail à l' « agent » qui le réalise pour le compte du « principal ». Dans tout ce chapitre, ainsi que dans le chapitre suivant, le terme d'agent est employé dans le sens de celui qui réalise le travail qui lui est confié. Le terme de principal, ordonnateur dans les théories de l'agence et de l'intendance, ne sera pas appliqué à Dieu dans la lieutenance, quand bien même il soit ordonnateur, car on ne peut appliquer à Dieu ni la notion d'intérêt, ni celle de risque.

performance. Par quel mécanisme la lieutenance assure-t-elle la convergence des intérêts de l'agent avec la volonté de Dieu ?

Sur ce dernier aspect, la lieutenance se rapproche d'une théorie voisine de la théorie de l'agence : la théorie de l'intendance (stewardship theory) (i.e. Davis, Schoorman, & Donaldson, 1997b). Elle sera l'objet de notre quatrième partie. Les hypothèses de base de l'intendance rendent inutile le contrôle de l'opportunisme de l'agent. Or la distinction entre agence et intendance consiste en la prise en compte parmi les motivations au travail d'une décision des agents de coopérer, fondement du sens de la responsabilité individuelle vis-à-vis du collectif. Nous montrons jusqu'à quel point l'intendance rend compte de la lieutenance en mettant en avant le concept d'alliance dans les organisations.

Le rapprochement entre le devoir de lieutenance et les théories de l'agence et de l'intendance nous permet donc de préciser notre description de la lieutenance, en des termes relevant des théories des organisations. Sans avoir à définir ici ce que serait notre modernité, ni dans quelle mesure Calvin y aurait historiquement contribué, nous traitons avec lui de la question toujours présente de la contribution au bien commun par le jeu des motivations du travail. Nous montrons que Calvin répond à ce questionnement par une proposition originale, non seulement pour son temps, mais possiblement aussi féconde pour le nôtre.

La forme contractuelle de la lieutenance

La théorie de l'agence est née dans les années 1970. Elle a fait l'objet de nombreux développements, controverses et applications dans des domaines variés de l'économie. Ici, nous nous limiterons à une approche générale de la théorie, telle qu'elle a pu être appliquée au fonctionnement des organisations. Deux articles fondamentaux, sur lesquels nous nous basons ici, en décrivent les mécanismes généraux (M. C. Jensen & Meckling, 1976; Ross, 1973). Mais il revient à Kathleen Eisenhardt d'avoir effectué en 1989 une synthèse claire des origines, des développements, et de la force empirique de la théorie dans ses premières années (Eisenhardt, 1989). Nous nous appuyons aussi sur cette étude.

La théorie de l'agence a révolutionné la compréhension du fonctionnement des organisations, mettant en lumière l'impact du comportement des individus sur la performance de l'ensemble. Elle a montré que l'asymétrie d'information entre les

différents acteurs d'une organisation, les différences d'attitudes face au risque, et la divergence éventuelle des intérêts pouvaient générer des comportements non conformes à l'intérêt des donneurs d'ordre, et donc non collectivement performants.

Cette théorie conduit à une compréhension des organisations comme un ensemble de contrats qu'il convient d'optimiser pour augmenter la performance de l'ensemble. Il s'agit bien d'une « métaphore de contrat » (Eisenhardt, 1989, p. 58), et non de contrats effectifs. Les organisations quelles qu'elles soient (entreprises, universités, hôpitaux, collectivités publiques...) sont alors comprises comme « des fictions juridiques » (M. C. Jensen & Meckling, 1976, p. 8) qui organisent les liens entre les individus sous forme de relations contractuelles implicites²⁵.

Or nous sommes ici, avec la pensée de Calvin, en présence d'une représentation du travail qui s'en rapproche, car la justification du travail y est liée à une forme de contrat moral individuel qui tend à une performance globale. En réponse à sa générosité, Dieu attend de l'homme une implication dans le travail à la recherche d'une communion humaine et d'une justice sociale. Il s'agit bien d'un contrat fictif qui définit la vie laborieuse comme une coopération de l'homme au projet de Dieu. Dans cette relation les attentes sont réciproques (l'homme attend de Dieu les fruits de sa providence, Dieu attend de l'homme une réponse active), l'homme a des intérêts et une attitude face au risque qui lui sont propres.

Jensen et Meckling définissent une relation d'agence « comme un contrat dans lequel une ou plusieurs personnes (le principal) a recours aux services d'une autre personne (l'agent) pour accomplir en son nom une tâche quelconque, ce qui implique une délégation de nature décisionnelle à l'agent » (1976, p. 5). Lorsque Calvin explique que Dieu agit à travers l'action de l'homme, il s'agit bien d'une délégation d'activités. La définition donnée par Ross de la relation d'agence est plus proche encore de la lieutenance : « the agency relationship has arisen between two (or more) parties when one, designated as the agent, acts for, on behalf of, or as representative for the other » (Ross, 1973, p. 134). La relation de lieutenance entre dans cette définition dans la mesure où l'homme, l'agent,

²⁵ "Contractual relations are the essence of the firm, not only with employees but with suppliers, customers, creditors, and so on." (M. C. Jensen & Meckling, 1976, p. 8)

travaille pour Dieu. Cette relation est pour une part une relation de délégation de travail, dans le sens où Dieu réalise son projet pour le monde à partir du travail de l'homme. Mais elle est aussi une relation où l'homme travaille pour le compte de Dieu, et enfin comme son représentant.

La relation d'agence s'attache à analyser deux types de problèmes. Le premier est la réduction des effets des éventuels conflits entre les buts du principal et ceux de l'agent, lorsqu'il est difficile ou trop onéreux de vérifier l'exacte activité de l'agent. Le second est le problème généré par les différences d'attitude face au risque du principal et de l'agent, engendrant des choix différents (Eisenhardt, 1989, p. 58). L'agent est toujours considéré comme ayant une plus forte aversion au risque que le principal, dans la mesure où l'agent n'est pas en mesure de diversifier ses sources d'emploi, tandis que le principal, pouvant facilement diversifier ses investissements, sera neutre face au risque (Eisenhardt, 1989, p. 61). L'objectif de la théorie est bien de déterminer quel est le contrat qui sera le plus efficace du point de vue du principal. Quelles incitations et quels contrôles le principal doit-il mettre en place pour optimiser selon lui la performance de l'agent?

L'examen mené jusqu'ici nous convainc donc que la lieutenance peut trouver des parallèles avec la structure d'un contrat d'agence. Avant d'étudier si des dispositions de la lieutenance s'attachent aux deux difficultés exposées ci-dessus, nous prenons acte dans la partie qui suit de l'impossibilité d'assimiler un contrat d'agence à une relation de lieutenance. A partir des principes de base de la théorie de l'agence présentés jusqu'ici, l'analyse de la relation principal-agent s'est orientée dans plusieurs directions dont une est le développement d'un modèle formel de contrat principal-agent, dont une présentation « canonique » nous est proposée par Ross (1973).

L'analyse formelle du modèle principal-agent n'est pas applicable à la lieutenance

Ross pose qu'agent et principal ont chacun une fonction d'utilité de type Neumann-Morgenstern, $G(\cdot)$ et $U(\cdot)$, et cherchent tous deux à maximiser leur utilité espérée. L'agent choisit une action « a » dans un espace A des actions réalisables. Le revenu de « a » est une fonction appelée $w(a, \theta)$, θ étant l'état aléatoire du monde (θ appartenant à Ω , ensemble des états du monde possibles). Par hypothèse l'agent et le principal se sont accordés sur un salaire f à verser à l'agent en contrepartie de ses services. On a donc :

$$f = f(w(a,\theta);\theta)$$

La maximisation de l'utilité espérée de l'agent s'écrit donc théoriquement ainsi:

$$\max E\{G[f(w(a,\theta);\theta)]\} \text{ (Ross, 1973, p. 134)}$$

Que dire des composantes de la formule dans le cas de la lieutenance ? L'hypothèse de l'agent rationnel qui cherche à maximiser son utilité paraît tout à fait valide. Certes la liberté de l'homme n'est pour Calvin que fruit de la grâce de Dieu. « C'est Dieu [...] qui fait en nous le vouloir et le parfaire » (Calvin, 1978b, liv. II, III, § 9). L'introduction d'une maximisation d'utilité a cependant un sens. : « C'est une grâce spéciale de Dieu, quand il nous vient en l'entendement d'élire ce qui nous est profitable, et de le désirer ; et aussi d'autre part, quand notre esprit et notre cœur fuient ce qui nous est nuisible » (Calvin, 1978b, liv. II, IV, § 6). L'homme effectue donc bien un choix rationnel dans un espace A des actions possibles.

Dans la relation de lieutenance, si f est le salaire que peut attendre le lieutenant du principal en réponse à l'action a , f représente une communion avec Dieu et le contentement de sa situation. Autrement dit, f est la satisfaction de l'agent liée à la couverture suffisante de ses besoins. Par ailleurs, w est le « revenu » de l'action a . Il signifie donc une augmentation de la prospérité comprise comme richesse collective, justice sociale, et reconnaissance commune de la bonté divine. w représente donc un avantage pour la société, une utilité sociale, qui répond au bien commun défini comme le bien-être général de la société.

Mais dans la lieutenance, f n'est une fonction ni de a , ni de w . Calvin, nous l'avons vu, insiste bien sur le fait que Dieu refuse toute relation causale entre ce que rapportent les actions de l'homme w et le profit f qu'en tirera l'individu. De même il refuse toute relation causale entre a et f . f est un donné et n'entre dans aucune logique de marché. $G(.)$ n'est donc pas une fonction de f . Il faut donc trouver ailleurs la recherche de l'utilité de l'homme.

Si nous reprenons la définition de la lieutenance, elle implique d'agir comme Dieu l'aurait fait à sa place en se déportant de tout intérêt propre. Il ne s'agit pas ici d'intégrer l'intérêt d'autrui dans sa propre fonction d'utilité, mais plus radicalement d'abandonner volontairement sa propre recherche d'utilité en laissant Dieu en être seul maître. Le

modèle principal-agent est ici modifié. L'agent abandonne la recherche de sa propre utilité pour oeuvrer à la recherche de la volonté de Dieu. Dieu se charge hors de tout cadre contractuel (liberté absolue de Dieu) de maximiser l'utilité de l'agent. A l'agent ensuite de considérer cette utilité donnée comme un optimum.

La fonction de maximisation qui s'applique selon Ross au principal est dans le cas type :

$$\max E\{U[w(a;\theta)-f(w(a;\theta))]\} \text{ (Ross, 1973, p. 134)}$$

Dans le cas de la lieutenance w n'est pas diminué par f . La forme de la recherche de l'agent devient donc : $\max E\{U[w(a;\theta)]\}$

Que devient la fonction objectif de Dieu ? Dieu n'a besoin de rien pour lui-même. L'idée que Dieu pourrait avoir le désir d'accroître son utilité n'a aucun sens.

De même, on ne peut attribuer à Dieu une fonction d'utilité de type Von Neumann-Morgenstern, parce que l'application du théorème implique de répondre à des critères de rationalité auxquels Dieu échappe. Il se garde bien en effet, selon Calvin, de s'engager à répondre de façon rationnelle aux attentes des hommes. Dieu reste libre de ses résultats comme nous l'avons vu ci-dessus. Il n'empêche que Dieu a des attentes vis-à-vis des hommes, donc sans s'engager sur l'idée problématique d'une maximisation d'utilité, on peut donc maintenir que Dieu a une fonction objectif envers les hommes.

Que demande Dieu ? Comme nous l'avons vu, Dieu demande à l'homme d'abandonner la recherche de sa propre utilité pour rechercher exclusivement ce qu'il estime en conscience être la volonté de Dieu. D'une façon très générale, cette volonté se traduit économiquement comme l'augmentation du bien commun compris comme enrichissement collectif et distribution efficace. En réalité, nous pouvons comprendre que Dieu ne cherche pas à agir dans telle ou telle action à l'exclusion des autres, puisqu'il agit en toutes, bonnes ou mauvaises. En revanche, Dieu veut que l'homme suive une trajectoire vers lui, c'est-à-dire que le plus possible d'actions « a » de l'homme appartiennent à un sous ensemble A_0 , tel que A_0 soit inclus dans A , et qu' A_0 reflète l'ensemble des actions dont l'intention est de servir Dieu.

Conclusion de l'application du modèle

L'application de la forme la plus simple et la plus générique du modèle principal-agent démontre que le modèle ne peut fonctionner dans le cadre de la lieutenance. Deux raisons peuvent être retenues de cette analyse.

- Premièrement l'asymétrie d'informations dans le cadre de la lieutenance se trouve inversée par rapport au modèle connu du principal-agent. En effet, Dieu est omniscient. Il sait d'avance non seulement quel homme est sauvé et lequel ne l'est pas, mais aussi quelles actions les hommes vont mener et ce qu'elles vont rapporter. Dieu est présenté aussi comme omnipotent. Tout ce qui advient arrive par sa volonté, même lorsqu'il agit à travers le travail humain. Or dans la relation d'agence, l'asymétrie d'informations selon laquelle un principal se voit dans la nécessité d'anticiper le fait que l'agent pourra agir à son insu, est une des raisons premières pour laquelle le modèle a été développé. Cette hypothèse étant inversée, le modèle formel ne peut s'appliquer.

L'homme ne sait rien ni de son propre avenir, ni de la façon dont le projet de Dieu pour le monde va se réaliser. Sa seule garantie est la promesse que Dieu est infiniment bon et ne peut vouloir le mal pour ses fidèles. Si Dieu donne la pauvreté au lieu de la prospérité attendue, Calvin invite à la patience car Dieu veut quelque chose de bon pour l'homme à travers cela, soit le punir, soit l'éduquer. L'asymétrie radicale entre un agent qui ne sait rien de l'effet de la grâce, et Dieu qui en sait tout, est une condition propre à cette relation de lieutenance. C'est une asymétrie inversée par rapport à la relation d'agence.

- Deuxièmement, le modèle principal-agent se fonde sur l'idée présupposée que l'agent est susceptible d'agir contre l'intérêt du principal. Il postule une défiance nécessaire à compenser. Or la lieutenance introduit une collaboration fondée sur une confiance mutuelle. Dieu accorde à l'homme une liberté et un champ A d'initiatives possibles. Il lui fait confiance pour choisir appartenant à Ao. L'homme répond aussi par la confiance qu'il recevra f, c'est-à-dire que ses besoins seront assouvis. La confiance réciproque est une seconde condition propre à la lieutenance, et inexistante dans l'agence.

Ainsi, deux hypothèses fondamentales, déterminantes pour la formalisation mathématique du modèle ne sont pas applicables à la lieutenance : l'asymétrie d'informations, où l'agent est le mieux informé, et la divergence durable des intérêts. Nous concluons que le modèle formel de l'optimisation d'un contrat principal-agent fondé sur les maximisations d'utilité

du principal et de l'agent n'est pas applicable dans le cas de la lieutenance, du fait des hypothèses initiales qu'il pose.

Les analogies entre théorie de l'agence et la lieutenance

Pourtant nous avons vu plus haut que le devoir de lieutenance partage le même souci d'optimisation que la théorie de l'agence, si cette dernière est définie plus largement comme l'étude de l'agencement des relations « entre un principal et un agent qui sont engagés dans une coopération, mais ont des buts différents et des attitudes envers le risque différentes » (Eisenhardt 1989, p.59)²⁶. La question qui nous intéresse ici est alors de préciser quels sont les traits de la relation d'agence qui permettent de rendre compte de l'efficacité de la relation de lieutenance. Quelles dispositions de la lieutenance sont-elles propres à répondre à la commune problématique de l'optimisation de la performance d'une coopération, en agissant sur les facteurs de motivation au travail ?

La synthèse sur la théorie de l'agence telle qu'elle a été réalisée par Eisenhardt a l'intérêt, au delà de sa description de l'histoire de la théorie, de chercher à dégager des règles de corrélations entre dispositions contractuelles et efficacité de la relation. L'auteur distingue deux types de contrat, selon les leviers sur lesquels ce dernier s'appuie pour poursuivre l'objectif de performance (Cf. Eisenhardt, 1989, p. 58). Un contrat peut soit s'appuyer sur le contrôle ou sur l'orientation du comportement de l'agent (« behaviour-oriented contract »). Les outils dont il dispose sont les salaires, la gouvernance hiérarchique par exemple. Soit le contrat s'appuie sur la reconnaissance des résultats (« outcome-oriented contract »), dont les outils peuvent être l'attribution de commissions, de stock-options, de transferts de droits de propriété, etc.

Le choix d'orientation du contrat détermine donc les types de dispositions qui le constituent et permet de répondre aux deux problèmes fondamentaux attachés au contrat d'agence : Comment aligner les intérêts entre agent et principal ? comment aligner l'aversion au risque de l'agent sur celle du principal ? Ce qui revient à diminuer l'aversion au risque de l'agent, comme nous l'avons dit plus haut.

²⁶ « Overall, the domain of agency theory is relationships that mirror the basic agency structure of a principal and an agent who are engaged in cooperative behaviour, but have different goals and differing attitudes toward risk” (Eisenhardt, 1989, p. 59)

L'alignement des intérêts de l'agent avec la volonté de Dieu dans la lieutenance

La question de l'orientation de l'opportunisme de l'homme se pose dans la lieutenance dans la mesure où ce dernier n'est pas réputé aligné a priori sur ce qu'il comprend être la volonté de Dieu. Calvin partage aussi l'idée que naturellement toute personne est tentée d'abord de rechercher ses propres intérêts en fonction de sa perspective propre. La lieutenance introduit une compréhension du travail propre à orienter les buts de l'agent sur la volonté de Dieu. Comment la lieutenance permet-elle d'obtenir un tel résultat ?

La première proposition de principes d'efficacité d'une relation d'agence selon Eisenhardt est que: « When the contract between the principal and the agent is outcome based, the agent is more likely to behave in the interests of the principal » (Eisenhardt, 1989, p. 60). Cette première proposition s'inscrit dans la description des avancées de la théorie positive de l'agence et des recherches de Jensen et Meckling (1976) en particulier.

Dans la lieutenance, une disposition très particulière apparaît dès la définition même que nous en avons retenue dans le préambule : c'est la nécessité de rendre compte de ses résultats. « Toutes choses nous sont données par la bénignité de Dieu, et destinées en notre utilité, de telle sorte qu'elles sont comme un dépôt dont il nous faudra une fois rendre compte » (Calvin 1978c, liv. III, X, § 5)

Cette idée d'un devoir de rendre compte de ses résultats revient dans d'autres textes de Calvin et doit nous étonner pour deux raisons : la première est que Calvin n'explicite pas davantage le contenu de ce compte-rendu ; la seconde est le caractère « sur-ajouté » de cette disposition au regard de la logique même de la lieutenance.

Sur le premier point, nous pouvons dégager plusieurs sens de cette idée de rendre compte .

- Rendre compte dans le sens de « mettre au compte de » : c'est-à-dire rendre compte « de toutes ses œuvres » (Calvin, 1978c, liv. III, VII, § 2). Dans ce texte, l'idée défendue par Calvin n'est pas de rendre compte d'un résultat donné mais que l'intention de l'homme soit de voir Dieu en toutes ses œuvres, donc de ne jamais considérer un résultat comme sien, mais comme celui de Dieu. « rendre compte » prend le sens de « mettre sur le compte de ».
- Rendre compte de la façon dont chacun a été, ou non, un bon dispensateur des biens donnés par Dieu pour servir le prochain. (Calvin, 1978c, liv. III, VII, § 5).

Le compte à rendre porte sur la finalité de l'action, qui est d'être tournée vers autrui. Il ne s'agit pas de justifier d'un résultat quantitatif, mais la bonne orientation de l'action.

- Rendre compte de l'utilité des biens, dans le sens de rendre compte de la manière dont on s'est comporté. C'est l'interprétation qui se dégage en particulier de notre définition de la lieutenance (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5). L'idée de « rendre compte » revient trois fois dans le même paragraphe, révélant ainsi son importance. Le souci de la charité est conjoint à un comportement vertueux. Les vertus qu'il entend ici sont l'abstinence, la sobriété, la tempérance et la modestie.

Mais dans toutes ces occurrences, nous voyons qu'il ne s'agit pas d'imposer un niveau normé de résultat, un résultat quantitatif, mais plutôt de porter l'attention sur la finalité du travail, ainsi que sur la façon dont le travail est réalisé. Il n'y a d'ailleurs aucune récompense associée à ce « jugement ». Nous y revenons ci-dessous lorsqu'il est question de l'aversion au risque.

Il faut évaluer le caractère improductif pour la relation de lieutenance qu'aurait une logique quantitative pour l'évaluation des résultats. Selon la proposition 4 d'Eisenhardt « Outcome uncertainty is positively related to behaviour based contracts and negatively related to outcome-based contracts ». Or la relation de lieutenance est avant tout un contrat basé sur le comportement des agents. Ce caractère apparaît très clairement à la suite de notre confrontation au modèle formel du contrat principal-agent. Nous avons abouti à une description de la lieutenance comme un choix de trajectoires au sein d'un espace d'actions possibles. Le modèle ici décrit n'est pas conséquentialiste mais comportementaliste. L'incertitude sur les résultats quantitatifs, le fait qu'il n'est pas possible ni de prévoir, ni de comptabiliser devant Dieu une somme de résultats, devient donc une disposition de nature à orienter l'agent vers une attention à son comportement. En ce sens, cette disposition participe à l'efficacité de la relation.

Venons en à notre second étonnement. Cette disposition d'obligation de résultat est-elle nécessaire à la relation de lieutenance ? N'y a-t-il pas un caractère illogique à cette disposition au regard de l'asymétrie d'information inversée, par laquelle Dieu sait tout et n'a donc pas besoin de compte-rendu ? En effet,

A “first case, a simple case of complete information, is when the principal knows what the agent has done. Given that the principal is buying the agent’s behaviour, then a contract that is based on behaviour is most efficient. An outcome-based contract would needlessly transfer risk to the agent, who is assumed to be more risk adverse than the principal.” (Eisenhardt, 1989, p. 61)

L’omniscience de Dieu rend donc possible de rapprocher la relation de lieutenance de ce premier cas d’information complète de la part du principal. Dieu aurait tous les moyens d’acheter le comportement des agents, s’il ne laissait à l’homme aucune liberté. Et cette éventualité contribuerait à aligner les intérêts de l’agent sur ceux du principal. La seconde proposition de principe d’efficacité de la relation d’agence stipule en effet « When the principal has information to verify agent behaviour, the agent is more likely to behave in the interests of the principal » (Eisenhardt, 1989, p. 60).

Or la lieutenance ne peut être comprise comme le simple achat du comportement de l’homme par Dieu. Ce serait nier la liberté qu’a l’agent de s’engager ou non, et plus ou moins vigoureusement, dans la relation de lieutenance. Nous retrouvons ici la permission que Dieu donne à l’homme de s’engager dans son travail comme il l’entend, permission que nous avons présentée au chapitre précédent à partir de l’analyse des versets 13-14 de Deutéronome 5.

Il nous semble nécessaire de préciser le sens de la liberté pour Calvin. La doctrine de la liberté chrétienne, écrit Calvin, « est une chose très nécessaire et sans la connaissance de laquelle, à grand’peine les consciences osent entreprendre chose quelconque sinon en doute, souvent hésitent et s’arrêtent, toujours tremblent et chancellent » (Calvin 1978c, liv. III, XIX, §1).

Connaître et mesurer sa part de liberté est pour Calvin une nécessité pour s’engager tant spirituellement que dans la vie matérielle selon la bonne orientation. Car « toute la vie des chrétiens doit être une méditation et un exercice de piété, d’autant qu’ils sont appelés à la sanctification » (Ibid., §2). Or la liberté se définit dans ce texte comme un espace pour agir entre deux extrêmes. Calvin réfute que le chrétien puisse avoir toute liberté pour agir comme il veut, comme s’il était sans guide. Mais il refuse aussi une conception limitative de la liberté, où le fidèle devrait se conformer à la simple obéissance à une règle. La liberté s’appuie sur la conviction que les fidèles sont libérés d’une attitude de stricte obéissance à la Loi de Dieu. Cette dernière est d’une exigence infinie, et le fait même de savoir qu’il n’est pas possible au chrétien de la respecter prouve que la promesse de Dieu d’être justifié, offerte au croyant, ne se rapporte pas à un jugement par rapport à la Loi,

mais est offert par pure grâce. L'exercice de la liberté se fait donc par le jeu de la conscience, qui connaissant la Loi mais sachant aussi que l'amour de Dieu la dépasse, se met librement au service de la volonté de Dieu. « Dieu ne se répute être honoré par nos œuvres, sinon qu'elles soient vraiment faites à son honneur » (1978c, liv. III, XIX, §5). L'affranchissement de la norme de la Loi ouvre donc à l'action un champ de possibilités qui est conforme à cette idée de permission de travailler, qui signifie aussi permission d'orienter ses actions selon diverses voies, selon la compréhension que l'on a de la volonté de Dieu.

De ce fait, la préconisation de devoir rendre compte de ses résultats devient efficace. Cette disposition permet d'exercer une pression. Même si le croyant échappe au jugement selon la Loi, il n'échappe pas à tout bilan. L'existence même de cette disposition rend compte de la liberté effective du croyant, mais l'incite à aligner ses objectifs sur la volonté de Dieu.

Nous concluons donc que l'alignement des préférences de l'agent sur la volonté de Dieu est favorisé dans la lieutenance par le devoir de rendre compte de ses résultats, lequel demeure indéterminé dans son contenu, conformément au caractère comportementaliste de la relation de lieutenance.

La diminution de l'aversion au risque

La seconde difficulté que tente de résoudre une relation d'agence est la diminution de l'aversion au risque de l'agent, laquelle tend à diminuer la performance de l'agent par souci de se protéger.

La relation d'agence rend compte de la lieutenance par certaines caractéristiques susceptibles de diminuer l'aversion au risque. Trois arguments sont ici retenus.

La proposition 5 d'Eisenhardt précise « The risk aversion of the agent is positively related to behaviour based contracts and negatively related to outcome-based contracts » . Ceci peut être exprimé autrement en disant que les contrats basés sur le comportement sont plus adaptés aux personnes dont l'aversion au risque est forte, tandis que des contrats basés sur les résultats obtenus sont plus efficaces pour les personnes dont l'aversion au risque est faible.

La relation de lieutenance, principalement comportementaliste, est donc bien adaptée à des personnes dont l'aversion au risque serait forte. Or en l'occurrence, la prise de risque dans la lieutenance consiste à accepter de s'engager pour la justice et les intérêts d'autrui sans considération particulière de ses propres intérêts, hormis la couverture de ses besoins en toute modération. « On ne pouvait trouver une règle meilleure, ni plus certaine, que quand il est dit que tout ce que nous avons de bon nous a été baillé en garde par Dieu, et ce à telle condition qu'il soit dispensé au profit des autres » (Calvin, 1978c, liv. III, VII, § 5). Cet engagement est susceptible de susciter une profonde aversion au risque. C'est alors une nouvelle disposition de la lieutenance qui touche à la réduire : Dieu fait la promesse que servant les intérêts d'autrui, en même temps seront servis nos propres intérêts. Reprenant l'image du corps, au sein duquel aucun membre n'est au service de lui-même, mais où chacun reçoit son sens et les moyens de son existence des autres membres, Calvin assure que c'est en cherchant à répondre à l'intérêt d'autrui, que nos propres intérêts sont couverts : « De là il adviendra que non seulement nous conjoindrons le soin de profiter à notre prochain, avec la sollicitude que nous aurons de faire notre profit, mais aussi que nous assujettirons notre profit à celui des autres » (Ibid.).

Second argument, conséquence du précédent, la récompense promise dans le cadre de la lieutenance est indépendante des résultats concrets obtenus par l'agent. Ne pouvant s'arroger aucun mérite des succès obtenus, puisque nous avons vu qu'ils n'étaient imputables qu'à Dieu seul, l'agent ne peut pas non plus se sentir seul coupable des échecs éventuels. L'agent non seulement n'est jamais évalué en fonction de ses résultats, mais il ne peut pas l'être : le travail compris comme création associant la puissance de Dieu à l'effort de l'homme ne permet pas d'en imputer les résultats au seul agent. Cette caractéristique de la lieutenance ne peut que diminuer l'aversion du risque. Nous avons vu au chapitre précédent qu'en contrepartie de son engagement, la promesse faite à l'agent est de connaître le contentement, l'harmonie et la communion avec Dieu, c'est-à-dire le bonheur. Ce bonheur résulte de l'acte même de s'engager dans cette relation : le risque s'en trouve minimisé.

Troisième argument, le fait enfin que la relation de lieutenance s'établit avec la vie entière de l'agent comme horizon temporel est conforme au choix d'un contrat de caractère comportementaliste. La proposition 10 d'Eisenhardt précise « The length of the agency relationship is positively related to behaviour-based contracts and negatively related to outcome-based contracts » (Eisenhardt, 1989, p. 63). L'horizon temporel long et

indéterminé réduit l'aversion au risque de l'agent dans le sens où les impacts des erreurs sont plus faibles et correctibles éventuellement. Cette disposition de la relation de lieutenance renforce donc son efficacité.

L'analyse des analogies entre contrat d'agence et relation de lieutenance nous montre donc que la lieutenance intègre dans sa justification du travail un ensemble de dispositions facilitant l'alignement des intérêts des agents avec la volonté divine et diminuant l'aversion au risque de telle sorte qu'elle soutient efficacement les efforts de l'homme vers une recherche de performance.

Cependant la théorie de l'agence a pour objectif de déterminer la meilleure manière de mesurer et de contrôler l'opportunisme de l'agent, en partant de l'hypothèse d'agents disposant d'une rationalité limitée et poursuivant leur intérêt propre. Dans une relation d'agence, l'être humain continue de poursuivre son propre intérêt, et l'alignement des intérêts entre agent et principal par les dispositions du contrat consiste à modifier les paramètres à partir desquels l'agent va évaluer ses propres intérêts, de façon à les rendre compatibles avec ceux du principal. En aucun cas, l'agent n'est supposé abandonner le calcul de ses propres intérêts. Cette hypothèse a été contestée par les théoriciens de l'intendance (Davis et al., 1997b) qui ont tenté de décrire une relation de coopération dans laquelle l'agent choisit de renoncer à poursuivre ses propres intérêts au profit des intérêts collectifs. Cette évolution de la recherche tend à rendre compte plus finement de la complexité des choix humains. Il nous faut maintenant examiner si la théorie de l'intendance ne nous permet pas, elle aussi, de rendre compte de certains motifs, voire même d'un fondement de la lieutenance.

Nous venons de détailler certaines dispositions de la lieutenance favorisant l'alignement des intérêts et la diminution de l'aversion au risque. En particulier la promesse de Dieu qu'à travers le service des intérêts d'autrui, les propres intérêts de l'homme seront servis. Mais la lieutenance va plus loin ; elle contient l'idée d'une nécessaire dépossession de soi, qui ne consiste pas à nier ses propres besoins, mais à s'en remettre à Dieu en toute confiance, pour l'évaluation et la couverture de ses propres besoins.

La théorie de l'intendance

La théorie de l'intendance (stewardship theory) a été développée comme une théorie additionnelle à la théorie de l'agence (Davis et al., 1997b, p. 20). Elle se fonde sur une critique de cette dernière : l'hypothèse d'individus rationnels et individualistes, maximisant leur propre utilité, ne rend pas compte de la diversité des motivations des agents. En effet certains peuvent choisir précisément de contribuer aux objectifs de l'organisation indépendamment des leurs. Or la perspective poursuivie par la théorie de l'agence est de diminuer les coûts d'agence issus des divergences d'intérêts entre principal et agent. Cette divergence n'existant pas dans le cas d'attitudes pro-organisationnelles, la théorie de l'agence ne peut recouvrir toutes les situations et doit être complétée. Cet argument de différenciation entre théories de l'agence et de l'intendance a été contesté (Albanese et al., 1997; Davis, Schoorman, & Donaldson, 1997a). A l'issue de ce débat, les auteurs de la théorie de l'intendance maintiennent que cette dernière s'applique dans le cas où, par choix de l'agent, aucune divergence d'intérêt ne peut avoir lieu entre principal et agent. Elle a des fondements distincts de la théorie de l'agence, et des conséquences distinctes en matière de choix organisationnels. La définition d'une théorie de l'intendance introduit donc une pluralité de relations de type contractuel dans l'organisation, donc une pluralité de causalités entre motivation au travail et performance collective.

L'alignement des intérêts est une hypothèse initiale de la relation d'intendance. Donc il n'est pas attendu de la relation contractuelle d'opérer cet alignement, au contraire de la relation d'agence. L'objet du contrat d'intendance est essentiellement tourné vers l'optimisation de la performance, qui consiste pour les auteurs à maximiser l'attitude pro-organisationnelle. Cette maximisation est obtenue par la diminution des procédures de contrôle et par l'octroi de marges de manœuvres aux managers (Davis, Schoorman, & Donaldson, 1997b).

Davis et alii posent que dans le cadre de la théorie de l'intendance, les intérêts sont alignés parce que l'intendant donnera une valeur supérieure à la coopération comparée à une attitude de cavalier seul (Davis, Schoorman, & Donaldson, 1997b, p. 24). L'hypothèse initiale de l'intendance est celle d'une corrélation forte entre le succès de l'organisation et la satisfaction du principal, et qu'à travers cette satisfaction la fonction d'utilité de l'agent s'en trouve de plus maximisée (Davis et al., 1997b, p. 25). A sa façon, la lieutenance pose

la même hypothèse et s'oppose en cela à l'agence. C'est en poursuivant l'intérêt collectif que les intérêts de l'homme seront couverts.

La théorie de l'intendance donne pourtant une explication rationnelle de ce qui repose dans le contrat de lieutenance sur une promesse de Dieu. Dans l'intendance, pas besoin de promesse, puisque l'organisation ne peut avoir durablement parmi ses objectifs –écrivent les auteurs- que de répondre aux besoins de ses agents (Davis et al., 1997b, p. 25). Du point de vue de l'intendant, les choix d'opportunités sont basés sur la perception qu'il obtiendra pour lui-même un niveau d'utilité supérieur s'il oeuvre à l'intérêt du principal, plutôt que de poursuivre ses propres intérêts (Davis et al., 1997b, p. 25). C'est une logique d'intérêts bien compris, privilégiant le long terme au court terme.

La lieutenance partage avec l'intendance la conviction qu'il est bon pour l'individu d'abandonner momentanément le calcul de ses propres intérêts, car cet abandon conduit à un bonheur plus grand in fine. Mais elle élargit la logique au delà du mesurable et à un horizon temporel indéfini. Il ne s'agit pas de mesurer ses intérêts sur un plus long terme, mais de faire confiance à cette promesse de Dieu qu'il en résultera l'harmonie spirituelle, le contentement, le bonheur. Ce dernier passe par un abandon du calcul de ses propres intérêts par l'agent.

Le choix de l'agent de sortir d'une logique de maximisation à court terme de son utilité se retrouve donc dans le contrat d'intendance et dans la relation de lieutenance, même si les raisons en sont différentes. Les deux types de relations affirment que la performance repose sur un choix de coopérer de la part des agents.

Voyons donc comment cette coopération est définie dans l'intendance. Le concept de relation d'alliance (« *covenantal relationship* ») est un fondement psychologique premier de la coopération dans la relation d'intendance. Il est défini comme un engagement moral et la reconnaissance de liens unissant les deux parties (principal et agent) pour travailler à un but commun, sans chercher à tirer avantage l'un de l'autre (Hernandez, 2012, p. 173).

Cette relation est donc d'abord une relation d'engagement réciproque. Deux parties admettent comme contrat moral de contribuer, dans le cadre d'un ensemble de valeurs communes, à la poursuite d'une vision partagée. Il est fait confiance réciproquement à chacun pour protéger cette cause commune et, par voie de conséquence, de sacrifier ses intérêts à court terme pour un bénéfice à long terme, pour tous.

Ce contrat implicite engage cependant plus que deux parties, dans la mesure où le meilleur moyen d'optimiser les résultats de l'organisation à long-terme est le partage de cette culture (Caldwell, Bischoff, & Karri, 2002, p. 160). Il devient un engagement moral d'un agent envers l'organisation toute entière, pour faire partager des valeurs et des objectifs communs. Il engage donc chacun individuellement et tous collectivement. Il est admis que l'impact d'une rupture de la relation d'alliance dans l'organisation influe fortement sur les attitudes des personnes au travail et sur les résultats obtenus (Cf. Caldwell & Karri, 2005, p. 251). En favorisant ainsi des objectifs à long terme, l'intendant sert tant les intérêts des dirigeants, que des autres parties prenantes.²⁷

D'un engagement entre deux parties, à un engagement collectif, l'engagement s'étend alors nécessairement à la définition et au partage d'un socle de valeurs, d'une « éthique de la vertu » (Caldwell & Karri, 2005, p. 252). « "When employees are treated as complex individuals and understood in terms of their worth and value, they feel valued by and value their organisation and the covenantal relationship is achieved" (Ibid.). Ces valeurs consistent à étendre la responsabilité sociale de chacun dans l'organisation aux perspectives de long-terme et à la prise en compte de toutes les parties prenantes de l'entreprise dans le respect d'un socle moral commun.

Le motif d'un devoir de responsabilité vis-à-vis d'autrui émane donc, dans l'intendance, de la mise en œuvre de relations d'alliance.

Or il s'avère que le terme d'alliance a une forte résonance dans les écrits bibliques. La lieutenance peut être qualifiée de relation d'alliance entre l'homme et Dieu, elle engendre comme nous l'avons vu une responsabilité sociale particulière. La théorie de l'intendance rend donc ici compte d'un aspect de la lieutenance : l'abandon de tout calcul d'intérêt à court terme est permis par l'engagement de l'homme dans une alliance qui implique l'acceptation d'une responsabilité sociale. La deuxième partie de la thèse sera entièrement consacrée à approfondir le sens cette responsabilité, et donc le sens de cette alliance.

²⁷ A tel point que la distinction sur ce point entre la « stakeholder Theory » et une « Stewardship Theory » en devient subtile. Caldwell & Karri (2005) cherche à effectuer cette distinction entre "agency theory", "stakeholder theory" et "stewardship theory". Dans la « stakeholder theory », le manager ne renonce pas à poursuivre ses intérêts à court terme mais prend en compte leur compatibilité avec les intérêts des autres parties prenantes, dans une démarche de conciliation et de réduction des conflits d'intérêts. Cette attitude ne nous paraît pas rendre compte de la démarche de la lieutenance. Nous la laissons de côté.

Nous pouvons en effet remarquer que le parallèle entre intendance et lieutenance s'arrête là. Dans la lieutenance, il ne s'agit pas d'une relation égalitaire et réciproque, comme dans l'intendance. En effet, nous constatons que la théorie de l'intendance réduit en réalité l'impact du facteur d'asymétrie d'information entre principal et agent. L'élaboration d'une relation d'alliance consiste à lever un à un les risques de défiance par l'adoption de valeurs communes (une garantie de vertu), et par la promesse mutuelle de l'abandon de la quête d'utilité à court terme, par un engagement dans un service mutuel. Au contraire, la relation de lieutenance insiste sur l'inégalité irréductible entre Dieu et l'homme. L'alliance, selon la lieutenance, n'engendre aucun partage du pouvoir. C'est un choix de coaction dans l'inégalité. L'alliance est l'acceptation d'une dépendance assumée de l'agent vis-à-vis de Dieu. L'attitude psychologique suscitée par la lieutenance chez l'agent ne peut être que décentrement de soi, et attribution de la toute puissance à Dieu. Ce dernier point n'a rien de commun avec l'intendance.

Conclusion

Tout au long de ce chapitre nous avons mis en parallèle la théorie de l'agence, la théorie de l'intendance et la relation de lieutenance, car aussi différentes soient-elles, ces trois relations ont plusieurs points communs. Toutes trois assument la structure de métaphore de contrat, ou de contrat implicite, dont la finalité est d'orienter le travail de l'une des parties pour contribuer à une performance collective, celle de l'organisation pour l'agence et l'intendance, la prospérité de la société pour la lieutenance. Toutes trois proposent une solution, chacune à sa manière, sur la façon d'aligner les intérêts de celui qui effectue le travail sur la perspective de celui qui le prescrit. Toutes trois partent du constat, qu'a priori au moins, le pouvoir entre les parties n'est pas également partagé. Toutes trois cherchent enfin à promouvoir l'efficacité de la relation. Certes ce n'est pas l'unique perspective de la lieutenance, mais c'est le trait que nous cherchons à décrire. La recherche des analogies entre ces trois modes de relations nous a permis de mettre au jour trois facteurs contribuant à orienter le travail de l'homme, de façon contraignante, vers la recherche d'un profit pour la communauté.

- Tout d'abord, la lieutenance ne présuppose pas que les intérêts de l'homme sont initialement alignés sur la volonté de Dieu. Au contraire, certaines dispositions

sont nécessaires pour faire pression en faveur de l'alignement des intérêts. La nécessité de devoir rendre compte de sa gestion des biens pourrait sembler superfétatoire sur le plan théologique mais fait l'objet d'une certaine insistance chez Calvin. De fait, cette disposition a l'utilité d'orienter l'attention de chacun sur son propre comportement. L'homme est appelé ainsi à réexaminer en sa conscience régulièrement s'il attribue effectivement à Dieu ses œuvres, si son intention dans ses actes est de servir son prochain, s'il est vertueux dans ses actions. La lieutenance a un caractère comportemental marqué, et la recherche sur la relation d'agence a montré l'efficacité de ce type de disposition.

- Notre description de la relation d'agence met en lumière combien le souci de diminuer l'aversion au risque des agents contribue aussi à l'efficacité de la relation. Or l'examen de la lieutenance sur cet aspect démontre que ses dispositions y contribuent. La demande de Dieu est de renoncer à la quête de ses propres intérêts au profit de ceux de la communauté. C'est bien plus qu'un contrat de travail ne demande. Mais la promesse de Dieu est d'autant plus généreuse en retour, ne portant pas de jugement sur les résultats concrets obtenus, promettant tant la suffisance matérielle que le bonheur, et cela sur un terme illimité.
- Notre examen de la relation d'intendance démontre qu'un fondement rationnel est à la base de l'abandon de la quête de ses propres intérêts. Il s'agit de considérer la performance que peut apporter la collaboration et la participation d'une communauté aux buts partagés d'une organisation et de déplacer le terme de son calcul d'utilité vers un horizon temporel plus lointain. La lieutenance s'inscrit dans cette même démarche, à cette différence près qu'elle remet à Dieu de répondre à ses propres intérêts. Le renoncement au calcul de son utilité à court terme peut se faire en choisissant de privilégier la coopération conçue comme une alliance entre les parties prenantes, sur fond de valeurs partagées et d'éthique des vertus.

Cependant si l'engagement dans cette démarche de coopération introduit un devoir de responsabilité vis-à-vis non seulement du donneur d'ordre mais de tous les membres de la communauté, il nous faut remarquer une profonde distinction entre lieutenance et intendance. L'alliance, telle qu'elle est comprise dans l'intendance, est une façon de réintroduire une forme d'égalité dans l'organisation, en précisant les valeurs communes et en s'engageant mutuellement dans un service réciproque. Dans la lieutenance, la distance

infinie entre l'homme et Dieu n'est jamais réduite, la toute puissance de Dieu n'est pas partageable. Dans les prochains chapitres, nous examinons de plus près l'importance de cette asymétrie.

Nous considérons l'avancée de la recherche, du contrat d'agence appliqué à la firme au contrat d'intendance, comme une évolution qui tend à mieux prendre en compte la diversité et la complexité humaines. La renonciation aux intérêts à court terme dans l'intendance relève d'un processus de choix coopératif plus complexe que la maximisation des intérêts d'un agent qui n'évalue sa situation qu'en fonction de lui-même.

La lieutenance rend-t-elle compte d'une démarche encore plus réaliste de renonciation à soi et de prise en charge de responsabilité collective sans contrepartie ? L'économie peut elle prendre acte d'une telle démarche de décentrement de soi afin de s'engager dans le monde ?

Pour avancer dans ce questionnement, nous nous proposons donc d'examiner les différentes compréhensions de l'humain qui servent d'hypothèses à ces modèles d'optimisation de la performance. C'est l'objet du chapitre suivant. En précisant les modèles d'homme sous-jacents, nous cherchons à préciser les sens de la responsabilité et de l'alliance propres à la lieutenance.

Chapitre 4 : Des modèles d'hommes sous-jacents

Nous avons vu comment les théories de l'agence et de l'intendance pouvaient partiellement rendre compte de la façon dont le devoir de lieutenance mobilise l'homme dans son travail, alors même qu'aucune récompense concrète et immédiate ne lui est promise. Rappelons à nouveau, par précaution, que la lieutenance n'est assimilable ni à une relation d'agence ni à une relation d'intendance et qu'il n'est pas question ici de mettre ces théories et la description calvinienne du travail sur le même plan. Nous décrivons maintenant plus précisément les mécanismes psychologiques à l'œuvre dans le devoir de lieutenance, en nous appuyant sur les analogies que nous proposent ces modèles. Nous avons conclu plus haut que la lieutenance partage avec la relation d'agence l'intention d'inciter l'agent à l'alignement de ses intérêts et à la diminution de son aversion au risque. Si l'on considère que progressivement, la recherche s'est développée pour prendre en compte la complexité des processus de coopération, alors la motivation de la lieutenance n'est pas éloignée non plus de la problématique posée par la relation d'intendance. Il ne suffit plus d'envisager des mécanismes pour orienter l'intérêt personnel des agents dans le sens du principal, comme l'envisage la théorie de l'agence. Il faut aussi considérer que certains agents sont susceptibles, dans certaines conditions, de ne pas avoir besoin de contrôle et d'incitations financières – ces mécanismes pouvant même devenir contre-productifs- parce qu'ils se comprennent comme partenaires de l'organisation reliés à elle par une relation d'alliance.

Le sens de la responsabilité, développé à partir de cette idée d'alliance, est donc un fondement de la mobilisation pour la performance collective. Nous parvenons, à l'issue du précédent chapitre, à une compréhension du concept d'alliance qui n'est pas la même dans l'intendance et dans la lieutenance. Le sens de la responsabilité diffère donc. Nous voulons dans ce chapitre en explorer les raisons (première et deuxième sections) et la portée (troisième et

quatrième sections). Nous montrons que le sens de l'alliance si spécifique à la lieutenance repose sur un choix anthropologique propre.

Il nous faut revenir à la description des relations d'agence et d'intendance, et prendre en considération plus précisément le fait que ces deux types de relations reposent sur des conceptions différentes de l'humain. Les auteurs évoquent deux modèles d'hommes distincts.

La théorie de l'Agence s'est développée en prenant comme hypothèse que les agents poursuivent leur intérêt propre, selon une rationalité limitée, et sont mus par une aversion au risque : « The model of man underlying agency theory is that of a rational actor who seeks to maximize his or her individual utility (M. C. Jensen & Meckling, 1976) » (Davis et al., 1997b, p. 22).

Le modèle de l'homme pris en compte par la théorie de l'intendance a été défini quant à lui par Argyris (1973a). Ce modèle reprend les analyses de Mc Gregor et Maslow et développe la conviction que l'être humain est mu par un besoin fondamental de croissance. Il cherche toujours à atteindre un niveau supérieur de réalisation (Davis et al., 1997b, p. 27). Pour cela, certains agents sont prêts à privilégier l'attitude coopérative, en choisissant de se détourner momentanément de leurs propres intérêts. Car la conception de l'homme développée par la théorie de l'agence les empêche d'atteindre leur potentiel. En effet selon Argyris (d'après Davis & alii p 27), le risque du modèle de l'agence est de limiter les aspirations des gens, soit par une prophétie autoréalisatrice, soit par frustration vis-à-vis de l'organisation, entraînant un risque de désengagement ou d'agressivité.

Dans l'intendance, le sens de l'alliance est profondément influencé par la description du profil psychologique à la base de cette volonté de coopération. La première section détaille cette description et en déduit le sens de la communauté et de la responsabilité contenu dans le concept d'alliance, dans le modèle de l'intendance.

En deuxième section, nous confrontons la lieutenance aux mécanismes psychologiques de coopération exposés en première partie. En raison de la dépendance instaurée entre l'homme et Dieu, la coopération prend alors un autre sens et la responsabilité s'accommode d'une radicale inégalité entre les parties.

Or la lieutenance universalise le motif de la responsabilité et ne le fait dépendre ni d'un profil psychologique particulier, ni d'une hypothèse de choix rationnel de l'individu. Après avoir

présenté en troisième section le modèle de rationalité limitée de l'agence, et l'intention des auteurs de lui attribuer un caractère universel, nous montrons que Calvin contredit ce caractère universel. Il met l'accent sur les limites de ce modèle. Malgré des capacités rationnelles reconnues, la dépendance absolue de l'homme envers Dieu contredit toute possibilité de penser l'homme comme autonome pour s'autodéterminer (quatrième section). Nous en montrons le caractère universel, et nous montrons comment la dépendance engendre un autre devoir de responsabilité vis-à-vis de la société. Ce devoir s'applique à tout homme envers tout homme. Il implique à la fois un travail sans relâche et la recherche de la prospérité collective.

Le modèle d'homme de la relation d'intendance

Davis & alii considèrent donc que les deux théories de l'agence et de l'intendance reposent sur deux modèles d'hommes différents (Davis et al., 1997b, p. 24ss.). Dans la théorie de l'agence, l'agent est considéré comme servant ses propres intérêts. Il est autonome et détermine lui-même ses propres priorités (Davis et al., 1997b; Eisenhardt, 1989). Dans la relation d'intendance, l'agent évalue qu'il a une utilité plus grande à servir les intérêts de l'organisation que les siens propres. S'il a le choix entre se servir lui-même et servir la collectivité, il préférera l'attitude coopérative à la non-coopérative. En ce sens, il s'agit bien d'un individu rationnel « Because the steward perceives greater utility in cooperative behavior and behaves accordingly, his or her behavior can be considered rational » (Davis et al., 1997b, p. 24). C'est en choisissant l'attitude pro-organisationnelle qu'il maximise son utilité.

D'après Davis et alii, le choix du modèle d'homme repose sur une distinction entre motivations intrinsèques et motivations extrinsèques. Ainsi, les leviers sur lesquels la théorie de l'agence s'appuie sont des motivations extrinsèques : les incitations, ou les gains escomptables pour l'agent s'il aligne ses intérêts, sont exclusivement des éléments quantifiables ou mesurables. En revanche, dans le cas de l'intendance, les incitations ne sont pas quantifiables. Elles sont inhérentes à l'individu, de l'ordre de la croissance personnelle, de la réalisation de soi, du renforcement du lien social. Ce sont donc des motivations intrinsèques, conformément aux modèles de la pyramide de Maslow, ou à une théorie Y de Mc Grégor.

A certaines personnes il est pertinent d'appliquer un contrat d'agence, à d'autres un contrat d'intendance (Davis et al., 1997b; Hernandez, 2012). D'ailleurs, dans le temps, une même

relation peut évoluer de l'intendance vers l'agence et réciproquement. La culture de l'organisation influence notablement les comportements. Dans les faits, deux facteurs de choix sont identifiés. D'abord le type de contrat dépendra du niveau d'aversion au risque du principal (Davis et al., 1997b, p. 26). "Agency prescriptions can be viewed as the necessary costs of insuring principal utility against the risks of executive opportunism" (Davis et al., 1997b, p. 26). Un principal ayant une forte aversion au risque considèrera a priori l'agent comme étant mu par ses propres intérêts, et donc a priori non coopératif.

Ensuite, le choix dépendra de l'acceptation par l'agent et par l'organisation d'un ensemble de facteurs psychologiques nécessaires à une culture d'intendance. Nous dénombrons ici quatre aspects de cette attitude pro-organisationnelle :

- Une démarche d'identification de l'agent à l'organisation est nécessaire, en acceptant comme pour lui-même sa mission, sa vision, ses objectifs. L'organisation devient alors « an extension of the steward's psychological structure » (Davis et al., 1997b, p. 29; Cf aussi: Hernandez, 2012, p. 180). C'est dire la puissance de cette identification. L'homme se conçoit non pas comme partie prenante de l'organisation, comme un acteur y agissant plus ou moins librement, mais comme une partie de l'organisation elle-même. Le succès de l'organisation devient le succès de la personne elle-même et construit ainsi son identité. La part émotionnelle qu'elle investit dans la relation contribue à la qualité de la relation d'intendance (Cf. Hernandez, 2012, p. 175; 182).
- Il faut aussi choisir d'user de pouvoir d'influence davantage que du pouvoir donné par une position hiérarchique. La relation type de l'intendance est une relation entre pairs et un leadership partagé. La quête de pouvoir personnel est une motivation pour s'impliquer dans une attitude coopérative (Davis et al., 1997b, p. 31ss; Hernandez, 2012, p. 178). Le pouvoir personnel est fondé sur le respect, l'expertise, la capacité relationnelle. Il facilite l'émergence de la confiance dans la relation. Le besoin de pouvoir personnel (au sens d'une reconnaissance fonctionnelle) de la part de l'agent est positivement corrélé à son niveau d'engagement personnel.
- Le concept d'autoréalisation de soi (Self actualizing agent) a été particulièrement développé en théorie des organisations par Argyris (1973a, 1973b, 1973c), à la suite de Maslow. Il formalise l'idée que l'individu aspire à être responsable de sa propre vie, à poser par conséquent des choix personnels et prendre des initiatives, à être

proactif quant à sa perception d'être un individu en croissance. La relation d'intendance s'appuie sur cet aspect de sa personnalité. Elle porte en elle la promesse que l'organisation pourra être un lieu d'épanouissement pour la personne.

- La notion de propriété psychologique exprime le fait que l'agent développe un état d'esprit par lequel il adopte pour lui-même le point de vue du propriétaire. Il s'approprie psychologiquement l'organisation et ses buts. « The core of psychological ownership is the feeling of possessiveness and of being psychologically tied to an object. » (Pierce, Kostova, & Dirks, 2001, p. 299). Cet état d'esprit s'appuie sur l'identification de l'agent à l'organisation, vue plus haut, mais construit de plus un lien psychologique de possession favorable à l'implication de la personne. Cette attitude de possession psychologique s'appuie sur un besoin de contrôler et d'être efficace dans ses actions (conséquence logique de la recherche d'auto réalisation de soi), d'un besoin de concrétisation du processus d'identification vu plus haut, ainsi que d'un besoin psychologique d'avoir un « espace propre » dans lequel on se sent avoir une place (Pierce et al., 2001, p. 300). Un des effets de cette propriété psychologique est l'attribution aussi d'un certain nombre de droits à l'agent (droit à l'information, droit d'influencer la direction, etc).

Ces quatre facteurs d'identification, de pouvoir personnel entre pairs, d'auto réalisation de soi et de possession psychologique permettent de développer un sens de la responsabilité compris comme l'acceptation du partage du fardeau que représente l'organisation, la participation à sa cause et le devoir de la faire avancer (Pierce et al., 2001, p. 303). Cette responsabilité est définie comme la contrepartie des droits qui sont accordés. Par exemple le droit de participer aux décisions est contrebalancé par la responsabilité de faire entendre sa voix ; le droit d'être informé a pour conséquence le devoir de s'informer soi-même au sein de l'organisation. Ce processus d'identification de soi à l'organisation donne droit à « grandir » et à s'auto réaliser, mais a pour corollaire une responsabilité comprise comme un devoir de nourrir, de soigner, de protéger, de faire des sacrifices pour contribuer aux buts de l'organisation (Pierce et al., 2001, p. 303).

Peut-on parler de négociation implicite ? L'enjeu de l'agent est de trouver une communauté pour laquelle il veut coopérer et partager un sens commun des responsabilités (Hernandez, 2012, p. 176). En échange de quoi, il sera en droit d'attendre un certain nombre d'avantages psychologiques personnels. La communauté adoptée comprend les membres de

l'organisation, ses propriétaires, ses parties prenantes. L'intendance consiste donc certes en un choix d'interdépendance mais dans un cercle délimité par des objectifs communs, choisi sans contrainte autoritaire. L'agent en effet est compris comme un individu autonome pour déterminer son niveau de besoins et pour entrer dans une négociation implicite sur une équivalence entre ce que l'agent doit, son niveau de responsabilité, et ce qu'il reçoit, y compris en terme de réalisation de soi. Ainsi, dans la conception de l'intendance, le rapport à autrui, est instrumental. La responsabilité n'est pas liée au fait même de l'existence d'autrui, mais à un calcul de contreparties entre droits et devoirs. Finalement, à une maximisation d'utilité. Nous voyons maintenant qu'il en va autrement dans la lieutenance.

L'homme dans la lieutenance

Nous verrons plus tard qu'on ne peut parler de « modèle d'homme » pour la lieutenance. Pourtant, dans cette section, nous nous attachons à reprendre point par point les quatre facteurs psychologiques décrits pour la relation d'intendance. Nous tentons de voir leur pertinence pour la relation de lieutenance et nous constatons que la responsabilité selon la lieutenance n'est pas établie sur les mêmes bases, car la notion de dépendance vis-à-vis de l'autre/ de l'Autre, n'a pas le même sens. Cette comparaison nous permet donc de préciser la nature de la dépendance.

Une démarche d'identification à l'œuvre divine ou à l'action divine dans son ensemble n'est guère possible, tant la distance entre Dieu et l'homme est infranchissable. Pourtant l'idée de lieutenance, définie ainsi que nous l'avons dit comme un devoir d'agir comme Dieu l'aurait fait à sa place, laisserait de prime abord penser qu'au contraire, la lieutenance consiste à s'identifier à Dieu. Cette lecture est trop rapide. Car nous l'avons vu, Calvin insiste chaque fois sur la faiblesse de l'homme et sur l'impossibilité de combler la distance qui le sépare de Dieu. Certes Jésus-Christ est proposé comme un modèle à suivre sur lequel le croyant doit conformer sa vie. Mais il est un modèle de perfection que l'homme ne peut atteindre par ses propres forces. En revanche, l'homme vivra de façon juste s'il se laisse inspirer de lui. Inspirer est dans un sens fort, non seulement au sens de suivre son exemple, mais aussi de donner une place centrale à Jésus-Christ dans sa vie. Ainsi Calvin ne comprend pas cette conformation à Dieu comme une identification de l'homme, mais comme un cheminement à travers lequel l'homme trouve son identité par Jésus-Christ:

« L'Écriture nous mène bien en une meilleure fontaine d'exhortation, quand non seulement elle nous commande de rapporter toute notre vie à Dieu, qui en est l'auteur, mais après nous avoir avertis que nous avons dégénéré de la vraie origine de notre création, elle ajoute que Christ, nous réconciliant avec Dieu son Père, nous est donné comme exemple d'innocence, duquel l'image doit être représentée en notre vie » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, §3)

Nous retrouvons dans cette citation l'idée conforme à la lieutenance d'avoir Dieu pour référence dans tous les actes de sa vie, mais associée à l'imperfection de la condition humaine, l'identification est comprise comme un double mouvement de Jésus-Christ vers l'homme pour le guérir, suivi d'un mouvement de l'homme vers Jésus-Christ. L'apparition d'une image de Jésus-Christ dans la vie de l'homme, est à comprendre comme le fait que l'homme se laisse déterminer par Dieu, et dévoile par sa vie l'intégrité et la perfection de Dieu. C'est bien l'identité de l'homme qui s'en trouve modifiée, mais non par ses propres moyens. Il y a donc bien une forme d'identification en suivant Jésus-Christ comme modèle, mais l'homme reçoit de Dieu son identité. L'homme est et demeure donc dépendant de la puissance divine pour réaliser cette identification.

Pour les mêmes raisons, le sentiment de possession psychologique, décrit pour l'intendance, est impossible vis-à-vis des œuvres de Dieu, de ses buts et ses points de vue. En ce qui concerne les œuvres, nous avons examiné au chapitre précédent les trois sens du devoir de « rendre compte » de sa gestion à Dieu, selon Calvin. Le premier sens est celui de mettre sur le compte de Dieu tout résultat obtenu. Il est donc expressément demandé par Calvin de ne s'approprier aucun résultat. Quant aux buts et aux points de vue de Dieu, nous reviendrons dans la prochaine partie²⁸ sur la place de la conscience comme intermédiaire entre un Dieu inconnaissable et la réalité connaissable. Le rôle essentiel donné à la conscience comme espace d'interprétation de la volonté divine donne à l'homme, comme nous le verrons, une vraie liberté, mais dit aussi l'impossibilité de « psychologiquement posséder » les desseins de Dieu.

Le pouvoir personnel n'est pas non plus à conquérir vis-à-vis de Dieu, dans un rapport de lieutenance. Les écrits de Calvin montrent clairement que, dans l'esprit de la lieutenance, l'attribution de tout pouvoir reste à Dieu. Le terme de lieutenant est employé à deux niveaux. Premier niveau, le lieutenant par excellence est Jésus-Christ et il est le seul qui cumule lieutenance et autorité, par quoi Calvin conclut que Dieu lui a délégué le gouvernement du

²⁸ Cf. partie II, chapitre II.

monde. Sa seigneurie est avant tout spirituelle, mais comme nous le verrons plus loin²⁹, l'articulation entre matériel et spirituel chez Calvin soumet toujours les réalités matérielles aux spirituelles. Cette priorité d'attribution du titre de lieutenant « enclost le ciel et la terre sous la domination de Christ » (Calvin, 1854a, p. 569).

« Et de fait, ce qu'il est assis a la dextre du Père, vaut autant à dire comme s'il estoit nommé son Lieutenant, lequel a vers soy toute autorité : car Dieu veut régner sur nous par tel moyen, qu'en la personne de son Fils il soit Roy et protecteur de son Eglise. » (Calvin, 1978b, liv. II, XV, §5)

Second niveau, pour la mise en œuvre concrète, la mission de lieutenance est déléguée aux hommes. Un exemple le montre, plus loin dans *l'Institution*, lorsque Calvin conteste un rôle prééminent attribué au Pape dans l'Eglise catholique romaine. Ici la mission de lieutenance est déléguée, mais sous la forme d'une mission déléguée *communément* à tous les hommes, partagée en fonction des capacités de chacun, de telle sorte que personne ne puisse s'attribuer, à titre personnel et unique, le titre de lieutenant.

« Le Seigneur Jésus, dit-il, est en nous tous, selon la mesure de grâce qu'il a donné à chacun membre. Pourtant il a constitué les uns Apostres, les autres Prophètes, les autres Evangelistes, les autres Pasteurs, les autres Docteurs (Ephes. 4, 7-11). Pourquoi est-ce qu'il ne dit qu'il en a constitué un sur tous les autres comme son lieutenant? Car le propos qu'il demene requiert bien cela, et ne le doit nullement omettre, s'il estoit vray. **Jésus Christ, dit-il, nous assiste. [...] Quant aux hommes, il ne leur laisse rien, sinon le ministère commun, et à chacun sa mesure en particulier. Et en nous recommandant l'unité**, après qu'il a dit que nous sommes un corps et un esprit, ayans une mesme espérance de vocation (Ephes. 4, 4), un Dieu, une foy, et un Baptesme» (Calvin, 1978d, liv. IV, VI, §10).

Par délégation, il attribue ce titre aussi à d'autres. Les anges sont appelés lieutenants (Calvin, 1978b, liv. I, XIV, §5), parce que Dieu se sert de leur ministère pour faire exécuter sa volonté. David, Moïse, Josué, Jacob comme chefs du peuple d'Israël, les rois et les princes, tout en précisant bien que cette lieutenance ne confère pas autant d'autorité que celle de Jésus-Christ :

« Car combien qu'il [David] ait esté lieutenant de Dieu, et par manière de dire ait représenté sa personne en régner: toutesfois ceste puissance n'est pas de beaucoup si grande, qu'elle soit éminente jusques au costé dextre de Dieu. Car ceci est attribué à Jésus-Christ, [...] Veu que David est assis beaucoup au-dessous des Anges, il n'occupe pas un si haut siège qu'il soit réputé second après Dieu. » (Calvin, 1854b, p. 471 472)

Les juges, les magistrats, les pères, les mères et tous ceux qui ont une responsabilité particulière dans la société, comme ceux qui ont plus de richesses que leur nécessaire sont aussi lieutenants:

²⁹ Cf. partie II, chapitre II.

« Et ainsi d'autant que les pères et les mères, les Magistrats, et tous ceux **qui ont maîtrise**, sont **lieutenans** de Dieu, et représentent sa personne: il est certain que si on les mesprise, et qu'on les reiette, que c'est autant comme si on declairoit qu'on ne veut point obéir à Dieu. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 312)

Mais le titre de lieutenant ne permet pas l'attribution d'un pouvoir personnel. Parlant des magistrats, donc du pouvoir politique : « il est démontré qu'ils ont commandement de Dieu, qu'ils recoivent leur autorité de lui, et qu'ils représentent pleinement sa personne, étant en quelque sorte ses vicaires » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §4). Bien entendu Calvin ne nie pas la réalité du pouvoir des responsables politiques. Mais l'autorité qui leur est confiée dans l'exercice de leur mission est au nom de Dieu. Et l'attitude psychologique qui leur est demandée est, à l'inverse de la description de l'intendance, d'abandonner toute prétention à un pouvoir personnel :

« Car David, après avoir exhorté rois et princes à baiser le Fils de Dieu en signe d'hommage (Ps. 2, 12), ne leur commande pas de quitter leur état pour se faire personnes privées, mais d'assujettir leur autorité et le pouvoir qu'ils obtiennent à notre Seigneur Jésus, afin qu'il ait lui seul prééminence sur tous. » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §5)

Le rapport au pouvoir est déterminant pour la compréhension de l'attitude humaine exigée dans la lieutenance. C'est lui aussi qui invite à abandonner toute prétention à l'autoréalisation de soi. Il n'y a pas de contradiction pourtant avec l'idée que le travail peut être source d'épanouissement personnel. Mais ce n'est pas une promesse associée à la lieutenance. Pour illustrer ce fait, nous pouvons prendre l'exemple de Moïse, à qui Dieu interdit de passer le Jourdain et de voir enfin la réalisation de cette promesse tant attendue de l'entrée dans la terre promise. Calvin commente :

« Or voici Dieu qui luy declare: Il faut que tu resignes ton estât à Iosué, et que tu renseignes, afin qu'il soit constitué en ta place : et que tu cognoisses qu'il est digne d'estre mon lieutenant, pour mener le peuple en possession de son heritage. Quand nous voyons que Moïse sur cela, non seulement est prest de quitter sa dignité: que Dieu l'en despouille, et qu'il n'en porte point d'envie à Iosué qui estoit son serviteur, quand il le voit exalté en son lieu: mais plustost qu'il l'instruit, et demande de luy remettre les graces qu'il a receuës, comme s'il arrachoit de son coeur tout ce qu'il avoit de bien,! pour dire: Voila qui est à toy, afin que le tout revienne au salut du peuple, et que ie soye comme un povre homme anéanti: quand nous voyons que Moïse vient iusques là, n'avons-nous point un tesmoignage evident qu'il ne regardoit point à soy? » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 94 sur Dt 3, 26-29).

Dieu n'accorde donc pas à Moïse les moyens de réaliser l'objectif qui lui avait été fixé. Moïse reconnaît cette dépendance par une attitude d'obéissance.

Nous avons vu que dans la relation d'intendance, l'agent choisit la coopération pour les avantages psychologiques qu'elle lui apporte et par la conviction, rationnellement fondée, qu'à long terme il gagnera davantage à la coopération qu'à l'attitude égoïste. La lieutenance

consiste à entrer dans une coopération avec une toute autre attitude psychologique. C'est la reconnaissance et l'acceptation du caractère dépendant de l'être humain, qui mène au constat de son incapacité à se déterminer lui-même de façon autonome. Il s'agit donc de comprendre sa propre liberté en dialogue constant –en tension aussi- avec ce qui le dépasse, celui qui donne la vie et qui en détermine toutes les conditions.

Ainsi dans la lieutenance l'homme est dépendant de Dieu pour déterminer son identité, ses finalités et le pouvoir réel dont il disposera. Ainsi à la différence de l'intendance, l'homme n'est pas compris comme autonome pour entrer dans une démarche de négociation ou d'adoption de droits ou de devoirs. Il ne définit pas lui-même de limite à sa dépendance vis-à-vis d'autrui et n'a pas la possibilité de choisir la communauté à laquelle il veut appartenir.

Le sens de l'alliance n'est donc pas égalitaire ni réciproque dans la lieutenance, par différence avec la relation d'intendance, parce que le présupposé anthropologique est que l'homme se laisse déterminer par Dieu dans la relation dans ce qu'il a de plus central dans sa vie : son identité, la finalité de ses actions et les moyens dont il disposera pour les réaliser.

L'universalité du modèle « REMM »

La nature de l'homme, applicable à la relation d'agence, a été définie dans un article de Jensen et Meckling (1994), dans lequel les deux auteurs (ces deux mêmes qui sont à l'origine de la définition de la relation d'agence appliquée à la firme (1976)) comparent cinq compréhensions de l'humain usuelles en économie, et montrent, non seulement la supériorité, mais l'universalité du modèle rationnel qu'ils nomment REMM (Resourceful, Evaluative, Maximizing Model).

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la démonstration de la supériorité du modèle mais notons les points qui nous paraissent importants pour notre parcours.

Ce qui caractérise l'« essence de la nature humaine » (M. Jensen & Meckling, 1994, p. 2) pour les auteurs est que la prise de décision de tout individu est caractérisée par quatre postulats :

- Tout d'abord tout individu est un évaluateur. Intéressé par de nombreux sujets, l'humain est dans une attitude d'évaluation des substitutions possibles, toujours à l'affût d'échanges qui pourraient améliorer sa condition. Le principe de la substitution

est d'accepter l'abandon d'une certaine quantité de biens en contrepartie d'une suffisamment grande autre quantité d'autres biens.

- Les désirs de chaque individu sont illimités. La satiété n'est jamais atteinte. Il est donc toujours en attente de nouvelles substitutions.
- Chaque individu est un maximisateur. Il cherche toujours à obtenir dans chaque situation le niveau de satisfaction le plus important possible, compte tenu des contraintes liées à son environnement, des limites de ses capacités, et du coût de l'apprentissage.
- Enfin, dernier postulat, l'individu est créatif et plein de ressources. Il est capable d'apprendre et de s'adapter. Il évalue les changements possibles de son environnement et crée de nouvelles opportunités.

Cette définition de la rationalité est cohérente avec la définition de la rationalité limitée de Williamson. Elle s'inscrit aussi dans la continuité de la proposition de Herbert A. Simon, si on comprend la satisfaction proposée comme finalité par Simon comme un cas particulier de maximisation, avec prise en compte des coûts d'informations (M. Jensen & Meckling, 1994, p. 4, note 1).

Après cette définition, les auteurs passent en revue quatre autres descriptions de l'humain souvent invoquées. Le modèle de la rationalité parfaite (appelé « modèle économique »), est critiqué comme une vision trop réductrice de l'homme, à double titre : l'homme n'y serait mu que pour son seul intérêt pour l'argent, ou pour son revenu financier ; il n'évaluerait son utilité qu'à court terme. Il n'est donc pas réaliste pour les auteurs. Le « modèle sociologique » décrit l'homme comme déterminé par son environnement. Ce modèle a le défaut de transformer les hommes en victimes et de nier leurs capacités d'évaluation, d'adaptation, et de créativité. Le « modèle psychologique » est issu de la reprise de la théorie de la hiérarchie des besoins de Maslow. C'est probablement l'interprétation la plus proche du modèle de l'intendance que nous avons décrit plus haut. Les auteurs la critiquent parce qu'elle sous-estime les capacités humaines à rechercher des substitutions, à être prêts à abandonner une partie des biens qu'ils possèdent pour une autre quantité d'autres biens (matériels ou psychologiques). Cette critique peut nous arrêter quelques instants. En effet, c'est l'idée même que les choix de l'homme sont déterminés par des besoins qui est ici remise en cause par les auteurs. Les besoins sont des illusions ; ils ne sont que la manifestation d'un désir de

nouvelle substitution. "Failure to take account of substitution is one of the most frequent mistakes in the analysis of human behavior" (1994, p. 9). Or les besoins psychologiques sont bien à la base de l'analyse de l'homme que nous avons vue pour décrire la relation d'intendance. D'après notre description, nous pourrions dire pourtant que l'intendant accepte de substituer une utilité à court terme contre la satisfaction de besoins psychologiques associés à une utilité à plus long terme. Mais il n'y a pas d'autres substitution meilleure pour lui pour donner sens à sa vie. La satisfaction psychologique est considérée comme la plus haute dans une hiérarchie des besoins conforme à celle de Maslow. Cet argument nous permet de noter au passage que la lieutenance ne relève pas du modèle psychologique, en ce sens que la notion de besoin n'y est pas prise en compte comme principe directeur du comportement économique. Certes Calvin reconnaît l'existence de besoins : les « nécessités » que sont les moyens de subsistance, mais aussi les besoins d'identité, de finalité, de moyens d'actions, comme nous l'avons vu, ne sont pas niés. Le besoin ne fait pourtant que révéler une dépendance, qui doit être reconnue comme dépendance de Dieu. A cette dépendance reconnue, Dieu répond par la promesse, au delà de toute rationalité, que le manque sera comblé (et non que l'opulence sera donnée). Quel est donc le principe directeur du comportement économique pour la lieutenance ? Le manque, sentiment négatif, oppressant, qui forcerait l'action économique, est transformé dans la lieutenance en sentiment de responsabilité, sentiment positif, qui fonde l'action économique sur une tension entre devoir et liberté. Mais comment donc la dépendance radicale que nous avons établie au paragraphe précédent, peut-elle s'interpréter aussi comme une responsabilité au sens positif du terme ? N'est-ce pas paradoxal ? Celui qui est dépendant reconnaît une impuissance. Celui qui est responsable reconnaît un devoir et une capacité.

Le quatrième modèle de comportement remis en cause par Jensen et Meckling est le « modèle politique » qui ressemble fortement à la lieutenance. L'individu dans le modèle politique cherche à maximiser le bien public en maximisant les préférences des autres plutôt que les siennes propres. Les auteurs précisent la distinction entre le comportement altruiste et le comportement « politique ». L'altruiste œuvre pour autrui mais dans le cadre de ses propres préférences. Selon le modèle politique, l'agent est prêt à renoncer à ses propres préférences en faveur du bien commun. C'est bien là le cas de la lieutenance. Or d'après les auteurs, le comportement « politique » ne mène qu'à deux travers : à renoncer d'une part à la prise en charge de la « responsabilité envers soi-même » (1994, p. 28), en rejetant sur les collectivités publiques la résolution de tous les problèmes ; et profiter d'autre part de cette situation pour

élargir les bases de son propre pouvoir. Sous le modèle politique, se cache en fait l'individu REMM. La critique revient donc pour les auteurs à contester la capacité de l'homme à renoncer à ses propres intérêts. Ce ne serait qu'hypocrisie. Mais la démonstration, si l'on peut ainsi la qualifier, n'est faite qu'à partir d'exemples assez typés et sans développement analytique. De cela nous tirons que le phénomène de dépendance reste dans le modèle REMM un impensé et un impensable. Autrui, ou l'Autre ne peuvent orienter les comportements. Or Jensen et Meckling considèrent le modèle REMM comme le modèle universel. Le problème qui naît alors, est qu'il est donc aussi impensable d'intégrer une responsabilité envers autrui, qui ne soit pas en contrepartie d'un autre avantage, qui échappe à la substitution.

Or c'est pourtant ce que propose la lieutenance, laquelle affirme aussi le caractère universel de cette interprétation de l'homme.

Le caractère universel de la lieutenance

La description de la lieutenance ne contredit pas que l'individu soit un être raisonnable, qu'il évalue sa situation, qu'il s'adapte. L'intelligence et l'usage de la raison sont bien universels et ne dépendent pas de la foi. Aucune supériorité ne sera d'ailleurs reconnue sur ce plan à celui qui se comprend comme redevable d'un devoir de lieutenance. La citation est longue ; elle est un paragraphe extrêmement connu de l'*Institution*, mais nous la citons presque intégralement parce qu'elle exprime bien, d'une part l'admiration de Calvin pour les facultés intellectuelles, et d'autre part le fait que Dieu distribue ses dons à tous les hommes indépendamment de leur foi :

« Quand donc nous voyons aux écrivains païens cette admirable lumière de vérité, qui apparaît en leurs livres, cela nous doit admonester que la nature de l'homme, bien qu'elle soit déçue de son intégrité et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu. Si nous reconnaissons l'Esprit de Dieu comme une fontaine unique de vérité, nous ne contemnerons [mépriserons] point la vérité partout où elle apparaîtra, sinon que nous voulions faire injure à l'Esprit de Dieu, [...] Or maintenant pourrions-nous nier que les anciens jurisconsultes n'aient eu grande clarté de prudence en constituant un si bon ordre et une police si équitable ? Dirons-nous que les philosophes ont été aveugles, tant en considérant les secrets de nature si diligemment, qu'en les écrivant avec tel artifice [avec un si grand art] ? Dirons-nous que ceux qui nous ont enseigné l'art de disputer, qui est la manière de parler avec raison, n'aient eu nul entendement ? Dirons-nous que ceux qui ont inventé la médecine ont été insensés ? Des autres disciplines, penserons-nous que ce soient folies ? Mais au contraire, nous ne pourrions lire les livres qui ont été écrits de toutes ces matières sans nous émerveiller. Or nous nous en émerveillerons, parce que nous serons contraints d'y reconnaître la prudence [sagesse] qui y est. Et estimerons-nous rien excellent ni louable, que nous ne reconnaissons venir de Dieu ? Car autrement ce serait une trop grande ingratitude en nous, laquelle n'a point été aux poètes païens, qui ont confessé la philosophie, les lois, la médecine et autres doctrines être dons de Dieu. Puisqu'il en est ainsi, que ces personnages, qui n'avaient autre aide que de nature, ont été si ingénieux en l'intelligence des choses mondaines et inférieures, tels exemples nous doivent instruire combien notre Seigneur a

laissé de grâces à la nature humaine, après qu'elle a été dépouillée du Souverain Bien .» (Calvin, 1978b, liv. II, II, §15)

D'autres textes font l'éloge de l'intelligence des hommes dans l'industrie, les mines ou l'agriculture (i.e. vol. XXXIV, Calvin, 1863, col. 503). Calvin les interprète toujours comme un don admirable de Dieu, alors que de tels talents sont démontrés tant par des non-croyants que par des croyants.

La compréhension du travail comme réponse à un devoir de lieutenance ne consiste donc pas en une critique de la rationalité humaine, ni de l'intérêt des sciences. La pensée de Calvin ne s'oppose pas à cette description de l'homme comme naturellement évaluateur, insatiable, maximisateur et créatif. Mais ce caractère maximisateur ne dit pas tout du comportement humain. Une attitude de maximisation est un piège qui mène aux yeux de Calvin nécessairement à des abus. Il doit être dompté pour deux raisons.

D'une part, l'attitude de maximisation expose au risque de léser les plus pauvres ou les moins capables. Dans le commentaire du Deutéronome, Calvin commente le commandement « tu ne déroberas pas » en donnant cette définition très large du vol : « ainsi retenons en somme, que l'arrecin est appelé (quant à Dieu, et en toute l'Escriture sainte) toute espèce de nuisance, quand nous appetons d'attirer à nous ce qui n'est point nostre. » (Vol XXVI, Calvin, 1863, col. 347). L'attitude d'évaluation, de maximisation, et l'insatiabilité mènent nécessairement à la confrontation à ce risque moral. Il n'est pas nié pas que cette attitude maximisatrice existe, mais il est affirmé la nécessité de développer d'autres attitudes lorsqu'autrui est menacé. Un comportement non maximisateur doit donc aussi exister.

D'autre part, de façon plus profonde, au-delà d'une loi morale, la pensée de Calvin contredit le fait que l'homme puisse valablement définir par lui-même, de façon autonome, l'orientation de sa vie. Par exemple, dans le même commentaire du Deutéronome, Calvin écrit qu'il ne suffit pas de guérir d'une volonté d'avoir toujours plus, il faut que l'homme soit prêt à demeurer en tout dépendant de Dieu :

« Ainsi donc ce n'est point sans cause que Paul dit que nous aurons beaucoup profité, quand nous aurons appris d'estre riches, c'est a dire, que nous ne serons point sollicités d'acquérir d'avantage: si Dieu nous a donné quelque abondance, que nous allions nostre train sans convoiter : O ! voila une piece qui me seroit encores bonne : il faut adiouster ceci, et cela. Et puis après ce n'est pas le tout encores, qu'un homme riche ne desire point d'estre augmenté: mais il faut que nous soyons povres en nostre coeur, c'est-à-dire, qu'il n'y ait point d'orgueil pour nous fier en nos richesses , que nous ne prenions point occasion de là pour opprimer les foibles, et qui n'ont point de credit ne de support selon le monde. Finalement que nous soyons prests d'estre appovris, quand il plaira à Dieu. [...]Et que ceux qui ont la vogue, qui ont argent en bource, regardent bien de ne point opprimer

les povres, comme ils ont tousiours leurs filets tendus. [...] Que ceux donc qui ont dequoy, advisent bien de ne se point eslargir outre mesure: mais plustost de se tenir serrez: n'abusans point de leur abondance. Que ceux qui en ont beaucoup, ne s'eslevent point pour opprimer ceux qui n'ont gueres.» (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 352 à 354).

L'exemple cité ici concerne les richesses, mais pour Calvin cette dépendance de Dieu est pour tous les domaines de la vie. « Il faut que nous soyons pauvres en notre cœur » ne signifie bien sûr pas une pauvreté matérielle, un renoncement aux biens, mais un refus de l'auto-détermination.

La description calvinienne ajoute donc une dimension particulière au comportement économique, qui consiste en la prise en compte de l'interdépendance entre les humains. Une solidarité naît de l'idée que chacun est responsable d'autrui, qu'on ne peut vouloir le bonheur d'un seul, mais seulement le bonheur de tous. « Car nature a voulu comme lier les hommes en union ensemble, et Dieu les a tous formez à son image : et pour tant cela ne nous doit pas estre dur ne fascheux de nous entre-aimer. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 351).

L'interdépendance n'est pas qu'économique. Lorsque Calvin commente les différentes formes de gouvernement civil, il en identifie trois : la monarchie, soit la domination d'un seul, l'aristocratie, soit un gouvernement par les plus hauts dignitaires, la démocratie, soit une direction par le peuple. Quel que soit le régime, il préconise l'organisation sous forme de *Conseils* : « C'est pourquoi le vice, ou le défaut des hommes, est cause que l'espèce de supériorité la plus passable et la plus sûre, est que plusieurs gouvernent, s'aidant les uns les autres, et s'avertissant de leur office ; et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §8). Ce passage ne veut pas dire que seul ce type d'administration serait acceptable. Page suivante, Calvin loue la diversité des polices et des modes de gouvernement à travers le monde. Mais la meilleure forme d'organisation est celle où chacun se reconnaît dépendant des autres pour pallier le risque de dérapage moral comme celui lié à la limite des compétences humaines.

Si cette dépendance de Dieu et d'autrui est universelle, pour Calvin, le devoir de lieutenance ne devrait pas s'appliquer seulement à certaines personnes, mais devrait être universellement reconnu. Bien sûr ce n'est pas le cas, mais comme Dieu n'a pas besoin de la position de l'homme pour agir, l'initiative lui revient de se servir de tout homme comme instrument de sa grâce. Le fait d'être lieutenant devient logiquement universel, même si l'homme ne le reconnaît pas forcément. Les hommes sont tous lieutenants, même malgré eux.

C'est un commentaire difficile à entendre de la part de Calvin, mais logique au regard de sa position, que Dieu aime toutes les créatures, y compris celles dont il n'approuve pas les attitudes, et qui s'avèrent réprouvées³⁰. A tous, il donne les compétences et les moyens d'agir, poursuivant ainsi son œuvre pour l'humanité à travers eux. Ainsi tout homme est lieutenant de Dieu dans le sens où tout homme est dépendant de lui et fait ses œuvres, cela indépendamment de la question de leur prédestination ou non au salut³¹ :

« Car pource que la conservation du genre humain luy est agréable, laquelle consiste en justice, droiture, modération, prudence, loyauté, tempérance, Dieu aime les vertus politiques : non pas qu'elles méritent salut ou sa grâce, mais pource qu'elles servent à une fin laquelle il approuve. En ce sens nous dirons selon divers regards, que Dieu a aimé Aristides et Fabricius³², et qu'il les a hays. Car entant qu'il leur avoit donné une justice et droiture externe, et ce pour le bien commun, il a aimé son oeuvre en eux : toutesfois pource que leur coeur estoit souillé, ceste apparence externe de justice ne leur a de rien servi pour acquérir justice. [...] Car il n'est pas inconvenient que Dieu aime la bonne semence qu'il a mise en la nature d'aucuns, et que toutesfois il rejette leurs personnes et leurs oeuvres, à cause de la corruption. » (Calvin 1854, p. 498-499 sur Mc 10, 21)

L'universalité de la lieutenance implique l'universalité de la responsabilité dans un double sens : tout homme est appelé à reconnaître sa propre responsabilité de lieutenant³³. Mais aussi la responsabilité du lieutenant est envers tout homme (croyant ou non, et sans considération comme dans l'intendance de cercles d'appartenance).³⁴

³⁰ Eric Fuchs (1986, p. 120–124) considère comme un excès de cohérence de l'éthique de Calvin que « même les méchants servent finalement la cause que Dieu poursuit ». « Tout en les rendant responsables pour le mal qu'ils commettent, Dieu utilise les méchants pour servir à sa gloire. Terrible logique d'un système qui, pour justifier Dieu, finit par le rendre odieux ». L'exemple d'Aristides et Fabricius peut ici soulever la même incompréhension.

³¹ « Justifié » peut être défini comme « considéré par pure grâce comme juste devant Dieu » (Cf. définition de Calvin: 1978c, liv. III, XI, §2)

³² Selon Cornelius Nepo, Aristide est un athénien reconnu pour son intégrité. Gaius Fabricius Luscinus, homme politique romain, est vanté par Plutarque pour son désintéressement.

³³ « car c'est un don singulier quand Dieu nous donne un esprit bon et aigu: et si nous allons convertir cela à fraude et malice, n'est-ce pas raison que Dieu nous en punisse? Car nous polluons ce qu'il avoit dédié non seulement à nostre salut, mais au profit commun de nos prochains. » (Vol. XXXIV, Calvin, 1863, col. 506)

³⁴ « C'est une chose commune aux fidèles et aux incrédules, de iuger des choses d'ici bas. Et mesmes nous voyons les meschans et contempteurs de Dieu souventesfois estre plus aigus et plus prudents en leurs affaires: comme aussi Iesus Christ en parle. Voila donc comme il nous faut retenir, que des choses d'ici bas, et bien, nous les pourrons comprendre en quelque façon. Non point (comme i'ay dit) que cela nous l'ayons d'autre que de Dieu: et mesmes qu'il n'y a point une mesure égale à tous: car Dieu en distribue comme bon luy semble. [...] Apres ils auront les arts et mestiers, que l'un sera boulenger, l'autre laboureur de terre, l'autre cordonnier, l'autre drappier, et bien, ces artifices-la sont dons de Dieu, qui sont communs tant aux incrédules, qu'aux fidèles,

En conclusion de ce chapitre, nous avons montré que la justification du travail par le devoir de lieutenance repose sur une compréhension de l'humain comme dépendant du tout-autre transcendant, et en conséquence dépendant d'autrui pour élaborer ses choix de vie et ses préférences, en recevoir les moyens. La vie elle-même et ses possibilités sont alors comprises comme un don engageant à une réponse de l'homme. La volonté de Dieu consiste, sur le plan économique, à accepter d'agir pour le bien commun, en faveur de la communion humaine. Ce prérequis admis, l'homme a bien sûr une rationalité limitée, une capacité d'évaluation, de maximisation, de création conforme au modèle REMM, mais son caractère insatiable, caractère naturel, n'est ni moralement ni socialement acceptable³⁵. La rationalité limitée ne peut définir en totalité les choix humains. L'hypothèse de base du modèle REMM, comme quoi l'homme est toujours à la recherche de nouvelles substitutions possibles, n'est pas admissible selon la lieutenance. L'homme reçoit sans contrepartie directe les moyens et orientations de sa vie. Calvin insiste donc non sur les substitutions mais sur les échanges comme sources d'enrichissements mutuels. Nous y reviendrons.

Cette absence d'autonomie complète de l'homme induit paradoxalement un devoir de responsabilité vis-à-vis des autres. Parce que l'homme est redevable de ce qu'il a reçu, il a le devoir de contribuer conformément au projet de Dieu autant qu'il le peut.

L'interdépendance de la relation d'intendance tourne au profit du groupe concerné ; l'interdépendance n'est pas intégrable dans la relation d'agence, l'homme étant pensé comme autonome. L'interdépendance selon la relation de lieutenance est en revanche une disponibilité pour tout autre sans contrepartie mesurable. Elle n'est associée à aucun droit. La responsabilité qu'a l'intendant est vis un vis d'un groupe identifié de personnes. La responsabilité que comprend la lieutenance est vis-à-vis de l'humanité entière. C'est une responsabilité infinie, universelle, et indéterminée quant aux objectifs précis à poursuivre. Elle se vit, qu'on le veuille ou non, dans n'importe quel travail et n'importe quelle organisation.

lesquels Dieu a illuminez par son saint Esprit: mais telles graces ne sont que pour les hommes, pource que le genre humain ne se peut maintenir en son estât qu'il n'y ait de telles aides et de tels moyens » (Vol. XXXIV, Calvin, 1863, col. 504 sur Job 28).

³⁵ « Regardons un peu quels sont les riches: des gouffres qui iamais ne peuvent estre rassasiez, et qui sont beaucoup plus difficiles à contenter qu'un povre homme. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 352)

Conclusion de la première partie

Nous avons fait le choix de commencer par nous distinguer de l'interprétation de Max Weber pour décrire les justifications du travail selon Calvin. Max Weber nous conforte lui-même dans ce choix, car il affirme que son essai ne peut être considéré comme une analyse de la pensée de Calvin. Lorsqu'il puise dans les sources calviniennes, ce qui s'avère finalement fréquent, il le fait dans l'intention de décrire un grand mouvement historique d'évolution des idées religieuses, dont le but n'est pas de replacer les arguments calviniens dans le contexte de pensée de leur auteur.

Nous avons donc cherché par une autre voie à rendre compte de la positivité avec laquelle Calvin envisage l'engagement dans le monde, en faveur d'une gestion dynamique des biens, et cela malgré toutes ses mises en garde contre les déviations qui guettent le riche, s'il oublie que tout lui vient de Dieu. Le travail est central dans cette justification. Il est le lieu de l'expérience concrète à travers laquelle l'homme confronte sa propre volonté à la volonté plus haute de Dieu et répond à la générosité première et continue dont Dieu fait preuve. La justification du travail s'inscrit dans ce devoir de lieutenance que nous avons décrit, exprimant à la fois que Dieu détient et conserve toute autorité sur le monde, mais qu'il confie en même temps à l'homme la mise en œuvre de ses desseins.

Ainsi, le devoir de travailler ne peut être compris comme une seule injonction morale, comme le serait un commandement. Il s'inscrit dans une dialectique entre une liberté –encore insuffisamment précisée à ce stade de notre réflexion - que Calvin reconnaît à l'homme, et la nécessité d'inscrire sa vie dans le projet providentiel de Dieu pour le monde. Par son engagement dans le travail, l'homme répond favorablement à ce Dieu qui l'appelle à le servir. Il reçoit par là même un sens à sa vie, une satisfaction et la promesse de la couverture de tous

ses besoins. Cette structure quasi contractuelle de la lieutenance a été identifiée comme un schéma d'alliance dont nous pouvons maintenant explorer les différents aspects.

Le travail se définit, rappelons-le, de façon bien plus large que la seule mise à disposition d'une force humaine dans un processus de production. Le travail est toute activité qui tend à transformer ou influencer la réalité sociale. Est travail tout agir susceptible de témoigner d'une création, que ce soit une création matérielle ou intellectuelle, une communion humaine ou un vivre ensemble, un approfondissement spirituel. Toutes ces créations témoignent d'un Dieu pourvoyeur de toutes les dimensions de la vie. Ainsi l'activité bénévole, l'action du père de famille sont du travail, au même titre que l'exercice d'un métier.

Le travail prend alors le sens très positif aux yeux de Calvin d'une participation à l'œuvre divine. La création n'a pas eu lieu une fois pour toutes. Elle est continue. Dieu demeure un Dieu agissant qui appelle l'homme à se mobiliser à ses côtés pour participer à son œuvre. Ce dernier met à disposition ses capacités et ses moyens, son entendement, sa volonté, sa liberté pour produire, par la grâce de Dieu, des biens qui témoigneront de la présence de Dieu.

Le lieutenant participe alors à rendre visible la providence de Dieu dans le monde, mais en ce faisant, il ne peut que constater ses propres limites, sa fragilité et sa faiblesse. L'homme expérimente qu'il a besoin de Dieu. C'est par une alliance avec Dieu qu'il nous faudra davantage préciser en deuxième partie, que l'homme compense et dépasse sa faiblesse.

Nous avons montré que la structure quasi contractuelle de la lieutenance s'éclaire en plusieurs points lorsque nous la comparons aux dispositions régissant les relations d'agence et d'intendance dans les organisations actuelles. La structure contractuelle est efficace pour lier motivation au travail et performance collective, bien au-delà d'une simple éthique des vertus. La lieutenance apparaît comme un modèle comportementaliste de contrat, dont l'efficacité repose sur plusieurs dispositions. Le devoir de rendre compte de son comportement et de ses intentions à Dieu est efficace pour aligner l'intérêt du lieutenant sur la volonté divine. La promesse de Dieu de subvenir aux besoins des hommes diminue leur aversion au risque. Mais la lieutenance n'est pas compatible avec le modèle dominant de l'homme autonome dans l'élaboration de ses préférences. Le devoir de lieutenance conduit à la reconnaissance, comme dans une relation d'intendance, d'une dépendance fondamentale vis-à-vis des autres, qui elle-même induit l'acceptation d'une responsabilité envers autrui. Pourtant alliance et

responsabilité reposent dans la lieutenance –contrairement à la relation d’intendance- sur une profonde asymétrie des relations entre l’homme et Dieu, et par extension entre les hommes.

Le but de la lieutenance consiste ainsi à rechercher l’enrichissement collectif, tant matériel, intellectuel, spirituel et en terme de bien-être social, aspects indissociables pour Calvin d’une recherche de prospérité, telle que Dieu peut la vouloir pour l’humanité entière. Cette prospérité témoigne de la gloire de Dieu. Le lieutenant en ce sens est le représentant de Dieu devant les hommes.

Ainsi se trouve justifiée une implication dans un travail sans limite et lié à lui, la recherche d’enrichissement collectif. Cette justification n’est pas fondée comme l’a décrite Weber chez les puritains, sur une argumentation qui fasse des œuvres un signe soit de l’obtention du salut, soit d’un niveau de sainteté. Comme nous l’avons montré, la lieutenance est l’invitation à entrer dans une alliance avec Dieu, par laquelle Dieu guérit la fragilité du croyant et le conduit à se sentir responsable des autres. La fragilité humaine se traduit dans la société par l’affirmation de l’interdépendance entre les hommes. Une originalité de la lieutenance est de traduire ainsi un constat de fragilité individuel ou collectif en une motivation si forte pour agir dans le monde, selon l’idée que la vie doit être efficace, en fonction des moyens ou des capacités dont chacun dispose. Nous avons vu que la Réforme est reconnue pour avoir proposé une justification tout à fait nouvelle de l’implication dans le monde présent. Le chemin qui conduit de la fragilité à l’engagement actif passe selon la lieutenance par l’alliance et par la responsabilité.

& & &

Le mot « responsabilité » ou « responsable » n’apparaît pourtant pas chez Calvin. Le mot « responsabilité » n’appartient pas non plus au droit romain et n’apparaît que tardivement, au XVIIIème siècle, pour n’être vraiment utilisé qu’à partir du XIXème siècle dans les langues européennes (Cf. Boulet-Sautel et al., 1989, p. 76). Le mot « responsable » est attesté depuis le XIIIème siècle, comme dérivé de *respondere*. La recherche étymologique sur le sens originel de *respondere* montre qu’il signifie « répondre » dans le sens de « se tenir garant de quelque chose », mais il n’implique pas nécessairement l’idée de faute. Dans le droit romain, alors que celui-ci développe par ailleurs toute une doctrine de la faute, la *responsio* demeure liée à l’obligation d’une façon large et n’implique pas nécessairement un caractère fautif : « La cause véritable, essentielle de l’obligation, c’est toujours le désordre jeté dans une

relation entre plusieurs personnes, et la réaction de la justice corrective et réparatrice » (Boulet-Sautel et al., 1989, p. 81). La responsabilité consiste à répondre d'une dette, que celle-ci émane ou non d'un acte libre de la volonté. Nous verrons en seconde partie combien la compréhension de Calvin de la responsabilité peut s'inspirer de cette conception. Nous pouvons déjà remarquer que cette compréhension répond à la prise en compte de la fragilité de l'endetté, du risque de faillite d'une promesse, du possible désordre d'une relation.

La pensée classique a modifié le sens de la responsabilité en la liant à la notion de faute. A partir du début au XIX^{ème} siècle, une définition juridique de la responsabilité se stabilise dans le sens d'une obligation de réparer les dommages causés, ou de subir le châtement, en droit pénal. L'évaluation de la responsabilité porte sur le degré du préjudice commis et sur l'attribution à un agent fautif. Elle délaisse l'idée directrice de la dette reposant sur celui qui s'en porte garant. Paul Ricœur, qui analyse l'origine sémantique de l'idée de responsabilité juridique classique dans une conférence intitulée *Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique* (Ricœur, 1995, p. 41 à 70), voit son origine dans le concept d'*imputatio*, et non de *responsio* : l'homme a à répondre de ses actes, il en subit les conséquences, il en répare les torts vis-à-vis d'autrui. Ricœur cite le Dictionnaire de Trévoux, de 1771 : « Imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre pour ainsi dire sur son compte et l'en rendre responsable » (Ibid., p. 44).

L'idée de compte est suggérée dans le verbe *putare*, racine d'*imputatio* et de *comput* (calcul), qui dit le calcul, comme « une comptabilité morale des mérites et des défaillances » (Ibid., p. 45). Mais en liant la responsabilité à la faute, le concept s'est éloigné radicalement de l'idée de la prise en compte a priori de la fragilité humaine.

L'idée d'imputation n'est pas absente de la pensée de Calvin, mais la lieutenance est bâtie sur tout un autre fondement, puisque nous avons vu qu'à aucun moment le travail, ou l'agir, n'est justifié par un souci de réparer la faute, de mériter la grâce, ou de payer un solde d'un livre moral de compte. Au contraire, la doctrine de la justification, précisément mise en avant par les Réformateurs, a déplacé l'imputation des fautes du pécheur sur la personne de Jésus-Christ, libérant de ce fait le fidèle de tout devoir de réparation. Le croyant est sauvé par pure grâce et ses péchés ne lui sont pas imputés. Notre description de la lieutenance, si elle a montré l'importance de devoir rendre compte de la gestion de ses biens, n'implique pas, nous l'avons vu, une comptabilité des mérites, mais exprime la quête d'un comportement conforme à la volonté de Dieu. Du point de vue de la lieutenance, nous avons en effet croisé plusieurs

fois l'idée que le croyant ne peut s'attribuer aucun mérite. Toute prospérité est le fruit du mérite de Dieu. Ce trait est une autre façon d'éloigner toute possibilité de comptabilité de bonne ou de mauvaise œuvre et d'écarter l'*imputatio* du sens de la responsabilité.

La compréhension de la responsabilité chez Calvin ne repose donc pas sur l'*imputatio*, mais sur l'idée de *responsio*.

Or Ricœur motive son analyse sémantique par le projet comprendre le lien entre la responsabilité au sens juridique classique d'*imputatio* et un usage moderne du mot, en philosophie morale, qui consiste à rendre compte d'une spontanéité libre, en libérant le concept de responsabilité du carcan de l'obligation. La responsabilité devient « une obligation de faire qui excède le cadre de la réparation et de la punition. Ce débordement est si insistant que c'est sous cette signification que le terme s'impose aujourd'hui en philosophie morale, au point d'occuper tout le terrain et de devenir « principe » avec Hans Jonas, et dans une large mesure, avec Emmanuel Levinas » (Ricœur, 1995, p. 42).

Commentant l'ouvrage de Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, dans la postface du *Temps de la responsabilité*, Ricœur traduit une possible définition moderne du concept de responsabilité par l'idée d'une « mission confiée, sous la forme d'une tâche à accomplir selon des règles » (Lenoir & Ricœur, 1990). Cette définition est associée au devoir de protéger le périssable et le fragile. Cette idée de mission, qui fait écho à la *responsio* et à la lieutenance, redonne une place à l'obligation, mais une obligation non fondée sur un seul code moral, mais sur une vision du monde, un projet collectif, qui pour Hans Jonas se définit par la projection de l'humanité dans un possible monde futur. Nous pouvons maintenant approfondir le sens de cette *responsio* pour Calvin.

& & &

Plusieurs questions se posent alors pour mieux cerner le sens que Calvin a voulu donner à la responsabilité humaine dans le cadre de la lieutenance, à cette mission confiée.

1. Le quatrième chapitre de cette première partie a pu montrer que la lieutenance se fonde sur une conception anthropologique spécifique. Nous devons mieux comprendre comment Calvin définit l'humain et en vertu de quoi sa responsabilité face au monde est rattachée à la nature de l'homme. Pourquoi la fragilité est-elle à la base de cette mission confiée, et comment cette anthropologie s'articule-t-elle avec l'idée d'alliance

avec Dieu ? Comment un tel schéma d'alliance peut-il être universel ? La précision du caractère anthropologique de la lieutenance est l'objet du premier chapitre de la deuxième partie.

2. Le deuxième chapitre de la deuxième partie étudie la possibilité, dans un tel schéma d'alliance, de concilier l'idée d'un Dieu tout puissant et d'un homme libre. Cette conciliation est nécessaire pour concevoir l'homme comme sujet agissant et responsable. Or la doctrine de Calvin pose de nombreuses questions sur ce point. Comment concilier chez l'homme fragilité et liberté ? Pourquoi la progression dans la connaissance de Dieu implique-t-elle la recherche d'efficacité dans le monde matériel ? Le deuxième chapitre analyse donc le sens et les implications chez Calvin de la compréhension de l'homme comme sujet agissant. Il évoque la tension que Calvin introduit entre un Dieu tout puissant qui n'a pas besoin de l'homme et une véritable responsabilité laissée à l'homme dans le monde.
3. La troisième question porte sur le contenu moral de cette responsabilité. Nous avons montré qu'elle a pour effet la recherche de l'enrichissement collectif. Mais la nature de cette responsabilité est insuffisamment définie. Nous avons à ce stade de notre réflexion transcrit le devoir de « faire la volonté de Dieu » comme le devoir de rechercher la prospérité collective. Nous l'avons aussi qualifié de recherche du bien commun ou de souci de la communion humaine. Mais Calvin envisage la volonté de Dieu de façon plus complète et plus précise, en s'appuyant sur le devoir de justice. Nous nous proposons donc dans le troisième chapitre de la deuxième partie de préciser comment peut s'interpréter la volonté de Dieu dans le cadre de la lieutenance.
4. Le quatrième chapitre examine comment la lieutenance comprend la responsabilité envers autrui, comment cette dernière implique un engagement en faveur de la communauté toute entière et un renoncement à la recherche de ses propres intérêts. Une compréhension de la société comme corps justifie l'interdépendance des hommes et le refus net d'une conception de l'humain autonome dans l'élaboration de ses préférences.

A travers ce parcours plus théologique, nous cherchons les justifications de cette responsabilité avant d'aborder en troisième partie les conséquences de la lieutenance sur le sens et la mise en œuvre du travail.

Deuxième partie
Lieutenance et responsabilité

Chapitre 1 : La lieutenance, une responsabilité originelle

L'acception classique de la responsabilité, basée sur l'idée d'*imputatio*, lie l'origine de la responsabilité à l'acte lui-même puisqu'il s'agit d'attribuer à un agent les résultats d'une action donnée. De ce fait l'étendue de la responsabilité s'en trouve logiquement limitée aux conséquences de l'acte, ou à la manière dont l'acte est réalisé. Or nous avons vu que la responsabilité selon la lieutenance relève d'une *mission confiée* qui engage la totalité des compétences et des biens des agents concernés en vue d'une recherche de prospérité et de justice. La responsabilité acquiert un caractère illimité et indéterminé qui nous oriente vers l'analyse de son fondement pour en comprendre la portée.

Si la responsabilité ne se rapporte pas à l'acte mais à l'idée de mission, elle repose sur une certaine compréhension du sens de la vie de l'homme, de ce qu'il est lui-même et de son rapport au monde.

Ce chapitre examine donc la façon dont Calvin expose la responsabilité humaine à l'origine de l'humanité. En remontant à l'humanité originelle, nous pouvons en déduire un sens premier de la responsabilité pour l'« homme selon le dessein de Dieu ». Au moment de la création, l'homme a été créé parfait selon la volonté de Dieu. Le mal est encore absent. Or déjà, pour Calvin, l'homme est responsable, ainsi que nous le lisons dans le commentaire de Calvin sur les premiers chapitres de la Genèse. La responsabilité d'améliorer est bien liée à une conception anthropologique, et dépendante d'un rapport spécifique de l'homme avec le monde. Par quelle argumentation Calvin peut-il justifier que la nature de l'homme implique un devoir d'accroissement ou de recherche d'amélioration? Nous tentons dans ce chapitre de le préciser.

Le devoir de domination de l'homme sur la nature est inscrit dans les récits de la création aux chapitres 1 et 2 de la Genèse³⁶. Calvin écrit : « Moïse n'a d'autre but que d'enseigner que l'homme a été créé de Dieu à cette condition qu'il eût seigneurie sur la terre, en cueillît les fruits et apprît de jour en jour par expérience que le monde lui est sujet » (Calvin, 1978a, p. 47). Mais Calvin apporte une interprétation particulière à cette domination, en refusant à l'homme toute puissance propre et en introduisant une nécessaire alliance entre l'homme et Dieu. Nous cherchons à comprendre le lien qu'il établit entre la responsabilité de lieutenance et cette alliance.

Nous montrons en première section que cette responsabilité originelle de domination se traduit par un souci d'amélioration de la gestion des biens, dans une formulation conforme à la lieutenance. Le caractère anthropologique de cette responsabilité apparaît clairement. Elle démontre l'universalité de la lieutenance. La responsabilité y est indépendante de la notion de faute.

Traduire un devoir de domination par un devoir d'accroissement de capacité productive n'a pourtant rien d'évident. La nécessité de son inscription dans une logique d'accroissement est donc analysée en seconde section. Si Calvin ne reconnaît à l'homme aucun pouvoir de réparation d'un monde abîmé par le mal, il décrit l'homme comme animé d'une espérance de restauration d'une harmonie perdue. Or nous montrons que Calvin établit un lien entre harmonie et abondance des biens, puis entre abondance et accroissement. Ainsi la recherche d'une amélioration de la valeur productive des biens est liée à cette quête d'une perfection originelle de l'humanité, encore partiellement visible dans le monde actuel.

Le fondement anthropologique de l'homme -être de relation asymétrique avec Dieu- est l'objet de la troisième section. Nous montrons que la lieutenance est une expression concrète de l'alliance que Dieu propose à l'humanité. Or cette alliance est selon Calvin l'unique moyen de surmonter ou de dépasser la misère humaine. La lieutenance devient pour l'homme une nécessité vitale. Elle est une réponse logique pour Calvin à l'ordre de Dieu de soumettre la création.

³⁶ Gn 1, 28 : « Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » » et plus loin Gn 2,15 : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder ». (traduction TOB)

La lieutenance, dès l'origine de l'humanité

Le monde a été créé parfait. L'ordre naturel voulu par Dieu, fruit immédiat de la création, est une nature parfaite, « ce que Dieu s'était proposé en soi » (Calvin, 1978a, p. 42). « Rien ne pouvait être désiré à la perfection du monde » (Ibid.). Le monde de la création est ce qu'il y a de plus haut.

Ce monde parfait est donc à distinguer du monde corrompu qui fait suite à l'introduction du péché. Dieu, précise Calvin, demandera après la faute d'Adam et Eve et leur expulsion du jardin (appelée la chute) que la terre produise des épines et des chardons. Suite au péché, « il est nécessaire que le monde s'abâtardisse et délaisse sa première nature » (Ibid., p. 43). Une « difformité » du monde apparaît. Ce monde difforme est celui dans lequel l'homme vit à ce jour. Il aurait pu paraître logique que la responsabilité du lieutenant soit alors de réparer cette dégradation. Mais cela aurait été accorder à l'homme une puissance que Calvin ne lui accorde pas.

Remarquons que l'ordre que Dieu donne à Adam, avant la chute, de cultiver et de garder le jardin d'Eden (Gen. 2,15) est ainsi commenté :

« Moïse ajoute qu'Adam fut ordonné gardien de ce jardin, pour montrer que nous possédons ce que Dieu nous a mis en main à cette condition que nous nous contentions d'en user sobrement et modérément, gardant ce qui est de reste. Que celui qui possède un champ en reçoive le fruit annuel de telle sorte qu'il ne permette point que le fonds se détériore par négligence, mais qu'il prenne la peine de le bailler à ceux qui viendront après lui aussi bien ou mieux cultivé qu'il ne l'a reçu. Qu'il vive des fruits de telle sorte qu'il n'en gâte rien par excès, ni ne laisse rien corrompre ou périr par négligence. Afin qu'une telle épargne ait lieu parmi nous et qu'il y ait une telle diligence à entretenir les biens dont Dieu nous a donné jouissance, que chacun pense qu'il est l'économe de Dieu en tout ce qu'il possède. Par ce moyen, il ne lui adviendra pas de se comporter dissolument ni de corrompre par abus ce que Dieu veut être gardé et entretenu. » (Calvin, 1978a, p. 53 et 54)

C'est donc avant même toute idée de déformation du monde, avant la chute, que Calvin introduit l'idée que la responsabilité de l'homme est d'améliorer les capacités de production du monde, tout en recherchant pour soi-même la sobriété. Nous retrouvons ici clairement exprimées les caractéristiques de la lieutenance, telle que nous les avons décrites en première partie : Dieu a donné tous les biens afin que l'homme les prenne en charge, pour les faire servir à un usage conforme à sa volonté et qu'il témoigne par sa bonne gestion de la générosité divine. La volonté divine s'exprime ici par l'idée d'accroissement et de partage, le fruit du travail devant servir à d'autres que soi-même.

L'être humain est lieu-tenant, dans le sens où il possède certes des biens, mais cette possession signifie de n'en disposer que selon la volonté de Dieu, comme un économe de

Dieu. « Économe » et pas seulement « instrument », qui signifierait une forme de passivité. Le terme introduit l'idée de l'acceptation d'une responsabilité. L'être humain n'est pas seulement un serviteur qui doit obéir à son maître, mais un être appelé à utiliser sa raison et son intelligence (initialement si parfaites) pour s'inscrire dans le projet de Dieu. Ce terme d'économe donne d'emblée à l'humain une place éminente dans la création. Calvin appelle d'ailleurs l'humain « l'ouvrage le plus excellent de tous » (Calvin, 1978a, p. 35). Calvin mentionne ici que la corruption a certes pu le rendre méprisable, mais pour autant l'homme demeure l'image même de « la sagesse, justice et bonté divines » (Ibid.). L'homme est dès la création un représentant de Dieu, caractéristique que nous avons déjà rencontrée pour la lieutenance.

C'est ainsi qu'apparaît ce devoir de lieutenance comme attaché à l'existence même de l'humain sur terre. Il peut nous surprendre, dans cette citation, que Calvin glisse de l'« Adam » au « nous » sans que l'événement de la chute modifie la mission confiée à l'humain. Le glissement a lieu dès la première ligne, et confirme l'idée que, pour Calvin, la chute ne change rien à la mission fondamentale de l'homme dans le monde. La responsabilité vis-à-vis du monde est engagée dès lors que la vie est donnée.

La responsabilité de l'homme n'est donc manifestement pas liée à l'idée d'une faute passée à réparer, mais à l'existence d'une abondance première, le « fonds » que Dieu donne. Or ce fonds apparaît dans ce passage éminemment fragile. Il doit faire l'objet de soins attentifs pour ne pas être détérioré par l'excès d'utilisation comme par la négligence : l'homme pourrait le « corrompre par abus ». La vie est donc donnée avec pour condition la nécessité de tenir compte d'une double fragilité : celle de la nature dont le caractère abondant dépend de l'usage qui en est fait, et celle de l'homme dont l'action peut être destructrice. La menace contre la nature vient en totalité de l'homme lui-même : la création risque d'être abîmée par la négligence, l'abus, ou le comportement dissolu. Se penser comme économe de Dieu consiste donc à répondre à cette responsabilité précise d'une conduite personnelle qui préserve et développe la vie. Ceci ouvre la réflexion sur le sens de l'action juste pour Calvin, que nous abordons deux chapitres plus loin.

Le signe que cette discipline de vie aura été correctement mise en œuvre est l'accroissement du fonds. Il faut préserver un reste, un surplus, qui rende compte de cette abondance première que Dieu veut voir entretenue et qu'il continue de développer. Il faut noter que le verset que commente Calvin (Gen 2, 15) est l'ordre de cultiver et de garder : il ne contient donc pas

explicitement l'idée d'augmentation, mais seulement de maintien, de préservation, de soin. Calvin oriente donc l'interprétation de ce verset en marginalisant l'idée d'une simple conservation. Le texte condamne explicitement la détérioration du fonds, invite à obtenir un surplus qui augmente la valeur productive du fonds, et la transmission à l'identique à la génération suivante n'apparaît que comme un pis-aller. L'augmentation exprime le devoir de responsabilité de l'homme en réponse à la vie donnée.

Calvin est ici clair sur le fait qu'il s'agit d'une responsabilité personnelle de chacun, puisque chaque cultivateur est appelé à bien gérer son champ. Par extension l'image du cultivateur peut se comprendre de tout métier où sont mises en œuvre des compétences particulières sur des biens donnés. Ce devoir vaut donc pour l'homme en général, indépendamment de ses croyances, de sa richesse, de sa place dans la société. C'est un devoir universel. Mais si l'éthique est individuelle, elle est sous-tendue par la réalisation d'un projet de société, puisque cette lieutenance prend en compte autrui par le souci de lui transmettre une situation améliorée.

L'homme est l'économe de Dieu « en tout ce qu'il possède ». Cette responsabilité intègre tous les biens et par extension toutes les dimensions de la vie. Elle est au cœur de la nature humaine.

Ainsi la responsabilité première associée au don de la vie d'améliorer par tous les moyens dont on dispose le fonds reçu est une lecture vraiment originale de la part de Calvin. A un devoir statique de maintenir ou de garder un ordre existant, Calvin greffe un principe dynamique d'amélioration qui induit l'idée d'accroissement progressif.

« Econome » dit donc la responsabilité d'accroissement et l'éminence relative du délégataire. Mais le passage que nous commentons dit aussi la difficulté de la tâche, la fragilité de la création, la faiblesse de l'homme. Le mot contient bien l'idée d'un devoir d'efficacité impliquant la nécessité d'en témoigner, mais l'homme ne peut remplir ce devoir par sa seule puissance. Le texte propose une solution pour surmonter ces obstacles : qu'il « *pense* qu'il est l'économe de Dieu », c'est-à-dire que l'homme se rappelle son rapport à Dieu et se pense en relation avec lui.

Mais un aspect apparaît tout à fait surprenant : comment Calvin peut-il combiner l'idée d'un monde initialement parfait et ce devoir de l'homme, déjà à l'origine, d'améliorer l'existant ? On pourrait facilement comprendre le devoir d'améliorer l'existant à partir d'un monde

déformé par le mal et la souffrance. Mais Calvin décrit cette responsabilité déjà au stade de la perfection de la création, avant même la chute et la détérioration du monde. Cette question interroge la raison pour laquelle la vie n'aurait de sens sans la prise en charge de cette responsabilité. Dieu n'a évidemment pas besoin de l'homme pour maintenir et améliorer l'existant. Il faut donc comprendre ici un acte volontaire de Dieu de se lier à l'homme en l'associant à sa providence. Nous voyons bien apparaître ici un approfondissement supplémentaire de cette responsabilité : Dieu demande à l'homme de contribuer à son œuvre et donc d'entrer dans une alliance avec lui. Tentons, toujours à partir de ce commentaire du début de la Genèse, d'en comprendre la justification. Nous dégageons ici un fondement anthropologique de l'alliance qui nous permettra de mettre en lumière un lien logique entre la perfection de la création et l'idée d'amélioration.

La nature de l'homme : un être en quête de restauration

Nous avons dit que la création est en tous points qualifiée de perfection, de projet tel que Dieu pouvait imaginer être le meilleur.

Or cette perfection trouve sous la plume de Calvin un sens particulier d'ordre, d'harmonie, de juste proportion et d'équilibre. Par exemple, la perfection de l'être humain est ainsi décrite³⁷ :

« Il y avait en chaque partie de l'âme un équilibre si bien ordonné que tout y était accompli ; il avait une lumière de droite intelligence qui régnait en son entendement et était accompagnée de droiture ; tous ses sens étaient prompts et dispos pour obéir à la raison ; dans le corps, il y avait une proportion égale et correspondant à un tel ordre. » (Calvin, 1978a, p. 36)

« L'équilibre bien ordonné » était lui-même l'accomplissement du projet de Dieu. La beauté de cette harmonie se conjugue avec l'existence d'une vraie justice, comme le signale la mention de la vraie intelligence et de la droiture. L'être humain est proche de Dieu parce qu'en tous points il est en correspondance avec sa volonté. L'homme est créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », selon le verset 1, 26 de la Genèse, parce qu'il « excelle alors en tous biens » (Ibid.). Cette juste proportion observable au sein de l'être humain l'est aussi entre

³⁷ A la différence, par exemple, de la position de Thomas d'Aquin, pour lequel la perfection n'est pas initialement donnée à l'homme : « C'est ce que signifie l'Écriture lorsqu'elle dit que l'homme a été fait " à l'image " de Dieu ; la préposition " à " traduit en effet une certaine approximation par rapport à une réalité qui demeure éloignée. » (Thomas d'Aquin, somme théologique, I, 93,1).

l'homme et la femme, et par extension entre tous les humains³⁸. La femme a été créée pour que l'homme ait une aide qui lui corresponde, car « il n'y avait pas de proportion égale entre lui [Adam] et elles [les espèces animales] » (Ibid., p. 58). Ainsi la femme a été créée par Dieu de telle sorte que « la femme est comme en la présence de l'homme pour avoir ensemble quelque correspondance et conformité » (Ibid., p. 57). L'idée apparaît que le monde *est* en plénitude lorsqu'il connaît cette harmonie, et que sans cela il serait comme amputé, incomplet : l'homme « s'est vu entier en sa femme, là où il n'était que demi auparavant » (Calvin, 1978a, p. 59). Par extension, la correspondance entre un homme et une femme implique la perfection de l'humanité toute entière : « le genre humain, qui était semblable a un édifice commencé, a été parfait et accompli en la personne de la femme » (Ibid.). En passant, nous pouvons noter que Calvin accorde à la femme une place tout à fait notable pour son époque³⁹. Pour nous cela signifie aussi que la mission de lieutenance n'est pas réservée aux hommes, et qu'il y a une égalité de nature qui rend tous les humains sujets à la même responsabilité⁴⁰.

Enfin cette correspondance entre les humains se retrouve avec les animaux et les autres éléments de la nature. Les bêtes sauvages étaient alors « douces et familières avec les hommes » (Ibid., p. 58). Ce n'est qu'après la chute qu'elles sont devenues féroces.

Ainsi le monde parfait, fait d'ordre et d'harmonie, dont les concordances entre les parties sont assurées, sont l'image même du monde tel que Dieu le veut.

A la suite de la chute, nous habitons donc aujourd'hui un monde devenu difforme, désordonné, et le rapport direct de l'homme à l'harmonie a disparu. La perfection est comme effacée, cachée, abîmée mais elle n'a pas complètement disparu. Si elle n'est plus immédiatement accessible, elle peut être espérée et doit être recherchée.

³⁸ « Afin que la conjonction du genre humain fût plus sainte, il a voulu que tant mâles que femelles soient sortis d'un même principe » (Ibid., p. 58).

³⁹ A la différence de Calvin, Thomas d'Aquin considérait une hiérarchie de nature entre l'homme et la femme. « Mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. » (Thomas d'Aquin, somme théologique, I, 93,4)

⁴⁰ Bien sûr, cette égalité de nature n'empêche pas la soumission. La femme est appelée à se soumettre à son mari (et réciproquement le mari est appelé à reconnaître sa femme comme une partie de lui-même).

C'est ainsi que Calvin décrit l'homme animé profondément d'un désir de restauration de cette perfection initiale. « Il nous avertit par là de quelle excellence nous sommes déçus, afin d'allumer en nous un désir de la recouvrer » (Ibid., p. 37). C'est l'alliance avec Dieu en particulier par l'acceptation de la responsabilité de lieutenance qui va donner corps à cette espérance. Dieu plutôt que de se présenter comme juge, se propose comme médecin pour aider l'homme à vivre cette espérance de restauration : « Car Dieu, en punissant les fidèles, ne considère pas ce qu'ils ont mérité mais ce qui leur sera profitable à l'avenir, et en cela il fait plutôt office de médecin que de juge » (Ibid., p. 87).

La préférence donnée par Calvin au qualificatif de médecin plutôt que de juge montre que la vie humaine, malgré son caractère pénible, est comprise dans une perspective de guérison, de progression, d'amélioration. La chute est décrite comme une perte brutale et non progressive de l'unité du monde, de son harmonie et de son sens. L'homme en est blessé et l'alliance est l'accompagnement que Dieu propose à l'homme pour le conduire vers un mieux, vers sa guérison. C'est donc une perspective très positive pour l'homme qui l'invite à s'intéresser de près au monde présent. Le travail est une valeur positive en faveur duquel l'homme peut s'engager en confiance. Il y trouvera un sens à sa vie et un bonheur. L'idée d'une condamnation au travail suite à la faute est inexistante. Le monde n'est pas vu d'abord comme le résultat d'une destruction mais comme un espace de vie et de création.

Nous ne retrouvons pas ici la position défendue par Hubert Bost dans une présentation récente du rapport de Calvin à la modernité (Clavairoly, 2010, p. 29 à 38) : « Pour Calvin comme pour la plupart de ses contemporains, l'histoire du monde est celle d'une perte » (Ibid., p. 29). L'historien l'interprète comme la perte progressive, au fur et à mesure qu'on s'éloigne du point d'origine (la création), du sens de la vie. Il évoque une « conception entropique de l'histoire », selon laquelle le monde va se délitant, conception répandue encore longtemps après le XVI^{ème} siècle, écrit-il. Le jugement de Dieu – donc la fin du monde- serait alors le point d'arrêt de cette déliquescence.

Calvin propose, à l'inverse, de regarder le monde comme un moyen de se rapprocher de Dieu, et comme un lieu de continuation de la création. A travers le monde, cadre de l'alliance, Dieu choisit de se montrer aux hommes, il les invite à participer à son œuvre, et les guérit. Il est ici à noter que ce désir de restauration ne trouve pas sa réponse dans un retour en arrière, un retour aux origines. La réponse à ce désir ne consiste pas pour l'homme à chercher à retrouver un passé, mais au contraire, de façon très dynamique, à chercher dans un avenir une harmonie

nouvelle. Du point de vue économique, la création de biens nouveaux est une réponse créatrice à un manque plus fondamental que les simples besoins matériels. L'homme participe à une œuvre sans se complaire dans la chute. En ce sens, le choix par Dieu de l'alliance avec les hommes n'est pas une conséquence de la chute, mais une conséquence de la vie donnée, que l'existence du mal ou du péché ne change en rien fondamentalement sur ce point.

Dieu se montre dans le monde concret. Dans la préface du commentaire de la Genèse, Calvin est explicite sur le fait que nous pouvons reconnaître Dieu à travers le monde tel que nous le voyons. « Nous ne connaissons Dieu, qui est invisible, que par ses œuvres » (Calvin, 1978a, p. 18). « Dieu s'est vêtu de l'image du monde pour se montrer à nous et se faire visible en elle » (Ibid., p. 19). Le monde est présenté « comme un miroir dans lequel il faut regarder Dieu »⁴¹ car par lui, nous pouvons apprendre Dieu. « Que le monde nous soit une école si nous désirons bien connaître Dieu » (Ibid.). Il nous faut cependant ajouter que Calvin ne reconnaît pas à l'homme la capacité de parvenir à une vraie connaissance de Dieu par la nature. L'homme perverti par le péché n'a plus accès à la vraie connaissance comme l'avait Adam avant la chute⁴². Il se construit une image faussée de Dieu qui ne pourra être corrigée que par une révélation de Dieu à travers les Ecritures Bibliques. Mais cette restriction ne change rien à la force du désir de restauration : Dieu se montre dans la nature et en l'homme; ce dernier peut en être le témoin, voilà qui nourrit chez l'homme la quête de création continuée.

Cette perspective de restauration donne un sens particulier à cette responsabilité qui consiste non pas à rechercher l'amélioration pour elle-même, mais parce qu'elle permet de retrouver ou au moins se rapprocher d'une justesse de rapport entre les parties du monde et avec Dieu.

Revenons donc au caractère apparemment irrationnel de ce devoir d'amélioration pour garder une perfection. Nous en trouvons une explication dans le commentaire du premier chapitre de la Genèse, v. 26 et 28, lorsque Calvin commente l'ordre de Dieu de dominer la terre. Le monde correspondant au projet initial du créateur est un monde d'abondance. « De là nous recueillons à quelle fin toutes choses ont été créées : c'est qu'il ne manque rien aux hommes en toutes les commodités et en tous les usages de leur vie » (Ibid., p. 37). Commodités et

⁴¹ Sur l'image du miroir chez Calvin, cf. chapitre suivant.

⁴² « S'il y a bien une cognoscibilité naturelle de Dieu, il n'y a pas, à proprement parler, de connaissance de Dieu qui soit authentique » (Vial, 2008, p.67). Sur la cognoscibilité de Dieu cf. aussi chapitre suivant.

usages sont plus que la seule couverture des besoins. Dieu « déclare par ses paroles une ample largesse, à laquelle rien ne manque, pour avoir suave et joyeuse vie » (Ibid., p. 39). Il s'agit bien d'une surabondance, fruit de la générosité divine. Dieu fournit à l'homme « une abondance infinie de toutes richesses. L'homme était riche avant que de naître » (Ibid., p. 37). Calvin conclut par l'affirmation que par conséquent, maintenant que l'homme a la vie, Dieu ne le privera pas de ce dont il a besoin. Si certains hommes manquent de l'essentiel, ce n'est pas que la providence divine soit moins parfaite, mais c'est que l'homme la voile ou la dévoie par le péché. La chute ne change rien à la perfection de la vie que Dieu donne. L'abondance est un signe de la perfection divine, et la recherche d'amélioration est l'expression de la quête d'abondance. Ainsi l'association perfection/harmonie est rendue visible dans l'abondance des biens, dans le fait de ne manquer de rien.

La lieutenance est donc le devoir de témoigner du caractère abondant de la création, image de la perfection divine. Mais garantir l'abondance n'est pas du pouvoir de l'homme. L'homme, aussi excellent soit-il à la création, créé à l'image de Dieu, n'en est qu'une image fort réduite, et donc sans aucune puissance comparable « c'est bien quelque portion de l'image de Dieu, mais bien petite » (Ibid., p. 36). De plus, le péché rend ce témoignage plus difficile encore à réaliser. Car l'homme est enclin à s'éloigner ou à perdre le sens de cette alliance entre l'homme et Dieu. Si nous reprenons la citation du commentaire de Gen 2, 15 en début de première section de ce chapitre, nous remarquons que l'exigence d'amélioration est conjointe avec l'idée de sobriété et de modération dans l'usage des biens. Nous l'avons vu en effet, la menace qui risque de remettre en cause le témoignage de la perfection divine est liée à la fragilité humaine, qui par sa négligence, ou son manque de vertu, peut faire perdre le fruit du travail. Pour cette raison Calvin traduit l'idée de « garder le monde » en une formulation négative « ne pas corrompre (c'est-à-dire corrompre encore davantage) ce que Dieu veut être gardé ». « Dieu a créé l'homme de nature fragile et ployable » (Ibid., p. 75), écrit Calvin dans son commentaire de la chute. La chute a éloigné l'humain de Dieu : la telle distance entre le monde tel qu'il est et le monde tel qu'il devrait être est devenue infranchissable.

Il y a donc une notable modestie dans la réponse de l'homme à l'éminence de la tâche. Elle dénote l'incapacité de l'homme à restaurer une perfection espérée. C'est pourquoi le chemin proposé n'est pas la restauration du monde parfait mais d'abord la prise en compte d'un monde imparfait pour tenter de le dépasser dans le sens voulu par Dieu. L'objectif d'amélioration exprime cette idée qu'un témoignage direct de la perfection –ou de la pleine abondance– n'est pas possible. Mais un témoignage qui ne soit que la mise en valeur d'un

reste, le dégagement d'un surplus, et un travail sans relâche en ce sens, demeurent pour autant une nécessité.

L'alliance, fondement de la lieutenance

« Moïse enseigne maintenant que l'homme fut ordonné maître et seigneur de la terre à cette condition qu'il fût toujours le sujet de Dieu » (Calvin, 1978a, p. 54). Dieu a donc voulu doter l'homme d'une position de domination, mais ce dernier ne peut cependant jouir de ce privilège de supériorité que s'il reconnaît la constante domination de Dieu (Cf. Calvin, 1978a, p. 38).

Nous avons décrit l'homme comme animé d'un désir de restaurer la perfection originelle, et tiraillé par son incapacité à réaliser cette restauration lui-même. Il accepte alors un objectif d'amélioration de l'existant, soit une réponse à la mesure de ce que la vie lui a donnée. Dieu de son côté demande à l'homme d'assurer une supériorité sur le monde. Il exprime que cette supériorité n'est possible, même partiellement, que si elle lui demeure assujettie et promet à l'homme que l'alliance ainsi proposée répond à son désir de restauration. « Adam [...] a senti que sans Dieu la vie de l'homme est misérable et perdue, et ne diffère en rien de la mort » (Ibid., p. 55). La mort n'est pas seulement la mort physique, mais « toutes les misères en lesquelles Adam s'est enveloppé en délaissant Dieu » (Ibid).

Pourtant, Calvin n'envisage pas la participation de l'homme au monde comme une construction commune, pour laquelle Dieu aurait besoin de l'action de l'homme pour continuer la création. La situation est renversée : l'homme a besoin de Dieu. Il fait l'expérience qu'il ne peut répondre sans Dieu à ce désir de restauration. Il a besoin d'être en relation avec Dieu.

La théologie de Calvin ne peut pourtant se comprendre sans le fondement de la transcendance totale de Dieu et son irréductible altérité par rapport à l'homme, conformément à un principe essentiel de la Réforme :

« Il n'y a de théologie chrétienne et conforme à l'Écriture que dans la mesure où est respectée la distance infinie qui sépare Dieu de sa créature, et où l'on abandonne toute confusion, tout « mélange », qui tenterait d'effacer la distinction radicale entre le divin et l'humain. Il faut avant tout que Dieu et l'homme reprennent leur place véritable. C'est là l'idée profonde qui domine tout l'exposé théologique de Calvin et qui était sous-jacente à la plupart de ses controverses. » (Wendel, 1985, p. 111)

L'alliance respecte l'asymétrie profonde des rapports Dieu/homme. Elle ne peut donc s'interpréter comme un partage de pouvoirs. La lieutenance est une position de l'homme qui lui permet de concilier soumission et participation à l'ordre divin. Le monde, compris comme création, apparaît alors comme le cadre dans lequel cette relation va pouvoir s'épanouir.

Calvin nous livre un résumé de cette relation asymétrique de confiance et de générosité mutuelle dans le prologue de son commentaire de la Genèse, passage qu'il écrit être l'argument du livre :

« Voici l'argument du livre : Après que le monde a été créé, l'homme y a été mis comme en un théâtre, afin que regardant en haut et en bas les merveilleux ouvrages de Dieu, il adorât en révérence leur auteur. Secondement, toutes choses sont destinées à l'usage de l'homme, afin qu'étant plus obligé à Dieu il s'adonnât et dédiât entièrement à son service. Troisièmement, il a reçu intelligence et raison, afin qu'étant séparé des bêtes brutes il pensât à une meilleure vie, ou plutôt il tendît droit à Dieu, dont il portait l'image gravée en lui. » (Calvin, 1978a, p. 21)

Le mot « théâtre » est employé plusieurs fois par Calvin dans cette préface. Il dit bien la part laissée au regard dans cette compréhension du monde. « Après », « secondement » et « troisièmement » indiquent un ordonnancement des fins qui s'imposent de façon conséquente. D'abord le regard de l'homme voit la magnificence de la nature, et ne peut attribuer cette perfection qu'à son auteur. L'homme est alors déjà dans une attitude où il reconnaît la supériorité divine. Cette vision ne peut qu'animer le désir d'être participant de cette perfection. Ensuite, le regard se porte sur les biens qui entourent et l'homme voit qu'ils sont à sa disposition, pour qu'il en fasse bon usage, c'est-à-dire forcément un usage conforme à la perfection premièrement contemplée. Il ne peut donc que les mettre sur le compte de la générosité divine. Ils sont une expression de cette perfection de la création et l'homme ne peut que se mettre entièrement au service de leur auteur. Enfin l'homme constate que ses capacités lui permettent, à la différence des animaux, de faire partiellement sienne cette quête de perfection. « Penser à une vie meilleure » -reprise du thème de l'amélioration- et « tendre droit à Dieu » sont alors une seule et même chose. Cette troisième fin, avec la dimension du service entier à Dieu, expose la mission de lieutenance, qui apparaît comme une mise en œuvre concrète de l'alliance proposée.

Le schéma de l'alliance est ici posé. Cette description est bien celle d'une relation asymétrique. Dieu n'est pas visible directement. Il demeure l'ordonnateur de tout bien. Mais cette relation laisse place tant au devoir de domination que Dieu demande à l'homme, qu'au devoir de reconnaître Dieu comme auteur de tout bien. Elle dit la quête de l'homme d'une perfection originelle. Elle montre la générosité divine particulièrement tournée vers l'homme.

Elle exprime aussi la nécessité qu'a l'homme d'y répondre concrètement et par tous les moyens à sa disposition.

Si le texte s'arrêtait là, nous aurions une version idéale de l'alliance telle qu'elle pourrait être imaginée dans un monde sans péché. Mais le texte continue par la prise en compte de la chute :

«Après s'ensuit la chute, par laquelle Adam s'est aliéné de Dieu, d'où il est advenu qu'il a été privé de toute droiture. Ainsi Moïse constitue l'homme vide de tout bien, aveugle d'entendement, pervers de coeur, corrompu de toutes parts, coupable de mort éternelle, mais il ajoute aussitôt l'histoire de sa restauration, en laquelle Christ apparaît et reluit avec la grâce de sa rédemption. De là il poursuit par un ordre continuel, la singulière providence de Dieu à gouverner et à entretenir son Eglise, et puis il nous recommande le vrai service de Dieu, déclare en quoi consiste le salut des hommes et nous exhorte par les exemples des Pères à porter constamment la croix.» (Calvin, 1978a, p. 21)

Finalement le péché, le délaissement de Dieu, revient à l'oubli de ces trois fins et de leur enchaînement. « Le commencement de la ruine du genre humain a été une révolte contre l'empire de Dieu » (Ibid., p. 71), un manque de foi, un refus de servir Dieu. « Ils [Adam et Eve] ont désiré de savoir plus qu'il ne leur était licite pour se faire égaux à Dieu » (Ibid., p. 71). Ils ont oublié les deux premières finalités ici proposées, pour ne raisonner qu'en fonction de la troisième, partiellement interprétée puisque sans relation à Dieu.

Or un point paraît ici remarquable : le texte n'introduit pas de rupture de la relation d'alliance. Grâce à l'intervention de Jésus-Christ, *la continuité* de cette relation d'alliance est possible, comme le souligne Calvin. Certes la chute nécessite de compléter le cheminement du regard précédemment décrit, qui passera aussi par la contemplation de la misère de l'homme, associée à la rédemption offerte, laquelle a pour conséquence l'annulation des effets de la corruption de l'homme. Mais la providence « se poursuit par un ordre continuel », impliquant exactement la même relation asymétrique d'alliance, et la même responsabilité de lieutenance.

L'alliance et la lieutenance apparaissent ainsi profondément liées et complémentaires. L'alliance est le cadre dans lequel la lieutenance s'inscrit.

Conclusion

Ainsi le devoir de lieutenance apparaît, à la fin de ce chapitre, constitutif de l'humanité même. La lieutenance est un devoir engendré par la nature même de l'homme d'être, selon Calvin,

habité par le désir profond de retrouver une perfection perdue, comprise comme une harmonie avec le créateur et entre tous les éléments de la création. Cette perfection n'est que partiellement visible dans le monde présent. Mais elle peut être signifiée par le caractère généreux de la vie, qui contient en lui la promesse que Dieu veut l'abondance et une vie joyeuse pour chacun. Or la menace que représente la négligence et la corruption de l'homme rendent ces signes fragiles. L'homme, s'il veut vivre, non de ses misères mais de cette promesse, s'engage totalement pour préserver et développer les signes de cette fragile abondance. Concrètement il cherche à accroître la capacité de production des biens qu'il possède. C'est bien peu. Il se sait lui aussi fragile et pécheur.

Le seul recours dont l'homme dispose est de s'appuyer sur la relation d'alliance que Dieu propose à l'humanité. L'homme y trouve la réponse à son désir de plénitude ; Dieu y est reconnu comme créateur et pourvoyeur de tout bien, comme celui qui veut toujours faire alliance. La lieutenance est une des composantes de cette alliance. Elle est une mise en œuvre concrète, par la gestion des biens matériels, de la participation de l'homme au projet providentiel de Dieu pour l'humanité.

La lieutenance apparaît donc comme un devoir universel, qui touche tout homme, quand bien même tous ne le réalisent pas forcément. Son origine est indépendante de l'idée de faute, même si la corruption humaine peut en empêcher la mise en œuvre. Elle est une responsabilité comme une mission confiée, attachée à la nature même de l'humain.

Chapitre 2 : L'homme sujet agissant et l'action économique

Nous avons montré dans le chapitre précédent que l'homme est créé dans la dépendance de Dieu, comme être de relation avec lui. Cette relation s'inscrit en particulier dans un désir de restauration inhérent à la nature même de l'humain, créé parfait, en harmonie avec Dieu et les éléments du monde, mais dont la perfection est à ce jour si effacée qu'il ne peut qu'aspirer à la retrouver, même partiellement. Or cette perfection dans le monde peut être caractérisée par l'abondance des biens matériels et la perspective d'offrir à tous une vie joyeuse où le manque est absent. En réponse à son insuffisance, l'homme s'engage donc dans une alliance avec Dieu qui est, du point de vue de la gestion matérielle, participation à son œuvre providentielle. Calvin traduit cette participation par le devoir de chercher à améliorer la capacité productive des biens qui lui sont confiés, avant de les transmettre à la génération suivante. Il s'agit, selon nous, d'une originalité de Calvin d'avoir ainsi lié la structure spirituelle de l'alliance avec l'engagement concret de l'homme dans le monde, et d'avoir ainsi traduit la reconnaissance de cette alliance par un devoir d'accroissement.

Or notre première partie nous a permis de définir le travail comme une co-action entre l'homme et Dieu. Le travail est le fruit d'un agir de l'homme et d'un agir de Dieu. Mais à aucun moment il n'est possible de mettre ces deux modes d'agir sur le même plan. Le devoir de lieutenance est construit sur l'hypothèse fondamentale de l'infinie asymétrie entre Dieu et l'homme, qui place l'homme dans une dépendance complète de Dieu. Il y a donc un paradoxe à penser à la fois l'homme co-agissant et l'homme totalement dépendant. Quelle est la responsabilité réelle de l'homme dans l'agir ? Dieu peut-il attendre de l'homme une réponse véritablement libre ? Quel est le rôle de l'agir humain dans la relation entre l'homme et Dieu ?

La place du sujet dans la théologie de Calvin est une question débattue parmi les théologiens. Il n'est pas évident de déterminer quelle autonomie lui est réellement conférée. Une clarification sur la reconnaissance par Calvin de l'homme comme sujet, est un aspect fondamental de la responsabilité confiée que nous cherchons à préciser. Comment mettre en cohérence deux images de l'homme qui semblent chez Calvin si contradictoires et qui font pourtant toutes deux chez lui l'objet d'une grande insistance : Dieu est tout puissant, et comparé à lui, l'homme n'est rien ; mais en même temps, l'homme est un sujet agissant et a été fait de peu inférieur aux anges ? Nous montrons dans une première partie les arguments que nous retenons en faveur d'une compréhension de l'homme comme sujet agissant dans la pensée de Calvin, doté d'une liberté relative et donc d'une possibilité de responsabilité, quand bien même au regard de la perfection divine, l'homme n'est que « ver et pourriture » (Calvin, 1978b, liv. I, I, § 3).

Si l'homme est reconnu comme sujet agissant, il nous faut revenir à la nécessité de l'agir dans en matière économique. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la recherche d'abondance est une réponse à la providence et une conséquence d'un désir profond de restauration d'une perfection initiale. Mais une autre justification de l'agir apparaît encore en complément. Elle enrichit le sens de l'alliance vu plus haut.

La seconde partie se centre sur la justification de l'agir dans la vie matérielle par comparaison à l'action spirituelle. Nous reprenons la distinction que Calvin établit entre les « choses terriennes » et les « choses célestes ». Nous montrons que Calvin distingue précisément ces deux ordres, l'économie appartenant au premier. Pourtant, il les articule : il donne certes une supériorité aux choses spirituelles, mais il affirme que la gestion sérieuse des réalités matérielles est une nécessité pour accéder à la vie spirituelle. L'agir en économie est intégré dans une perspective de sanctification du croyant.

Le motif de la responsabilité est ici élargi à un devoir de participer à la transformation de la société et de soi-même dans un sens conforme à la volonté de Dieu. Le mauvais usage des richesses peut être profané par un bon usage, celui de servir aux prochains. La mauvaise gestion des richesses a pour conséquence la perte de sens de sa propre vie, comme un étouffement, un ensevelissement, une perte de sa capacité de sujet agissant.

L'homme est-il sujet agissant et responsable?

La place du sujet dans la théologie de Calvin demeure une question débattue. Déterminer un pôle autour duquel s'organiserait sa théologie – et dont dépendrait une théologie du sujet- ne semble pas aisé et fait l'objet d'interprétations diverses.

Comme illustration, l'œuvre majeure de Calvin, l'*Institution*, « un sommaire de la religion chrétienne » selon son expression dans l'avis au lecteur, se veut un exposé complet de sa doctrine théologique. Il est ordonné en quatre parties :

« 1/ Connaître Dieu à titre et en qualité de créateur et souverain gouverneur du monde

2/ La connaissance de Dieu, en tant qu'il s'est montré rédempteur en Jésus-Christ, laquelle a d'abord été connue par les Pères sous la Loi, et depuis nous a été manifestée dans l'Évangile.

3/ La manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent et des effets qui s'ensuivent.

4/ Les moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son Fils et nous retenir en lui ».

Cet ordre, parallèle à l'approche trinitaire du Symbole des Apôtres, est généralement interprété comme quatre parties traitant successivement des doctrines de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Esprit-Saint, de l'Église (Vial, 2008). La question de savoir si une de ces dimensions peut être comprise comme un pivot de la théologie calvinienne, ou s'il faut au contraire considérer un polycentrisme de sa dogmatique demeure débattue (Bauke, 1922; Wendel, 1985, p. 274). L'interprétation théocentrique (Gisel, 2009), christologique (Selderhuis, 2009) ou trinitaire (Vial, 2008) de la théologie calvinienne a-t-elle mené à un relatif désintéressement de l'anthropologie calvinienne et de la place qu'il convient à l'homme de tenir ? Certes, le caractère pastoral de cette œuvre maîtresse est reconnu. Calvin s'intéresse à l'humain pour tout ce qui peut le tourner vers Dieu. La doctrine et le souci de la piété humaine sont liés de façon inextricable (Selderhuis, 2009, p. 205). Le fait pourtant que l'on puisse déduire de cette œuvre une anthropologie est contesté⁴³. Il est peu d'études qui ont centré leur réflexion sur le sujet chez Calvin et sur le sens de la responsabilité (i.e. Engel,

⁴³ Par exemple, « there is no locus of homine in the sense of an independant anthropology » (Selderhuis, 2009, p. 205).

1988; Fuchs, 1986). Cet aspect demeure donc encore aujourd'hui relativement peu traité et sujet à controverses tant les descriptions de l'homme que fait Calvin semblent contradictoires⁴⁴. François Wendel, qui ne voit pas dans l'*Institution* un système organisé à partir d'une idée centrale, mais une fine mise en harmonie de différentes notions bibliques, cite les « paradoxes », « oppositions dialectiques » mis au jour par Calvin, soigneusement étudiés, qu'il maintient finalement dans son texte par souci de fidélité biblique. Parmi ces paradoxes en figurent plusieurs qui ont trait à la nature de l'humain et à son rapport aux biens: il s'agit « de l'amour permanent de Dieu pour ses créatures et sa colère à l'endroit des hommes déchus, de la justification qui laisse un homme pécheur, [...] de la grandeur de l'homme et de sa misère, [...] de la valeur des biens terrestres et de leur mépris » (Wendel, 1985, p. 274).

Plusieurs arguments viennent en effet à l'encontre de l'idée qu'un individu selon Calvin peut être réellement un sujet responsable de ses actes. Premièrement, nous avons évoqué la dépendance totale que le croyant doit reconnaître pour déterminer l'orientation de sa vie et particulièrement sa motivation au travail. Calvin est sans équivoque sur le fait que l'homme ne fait rien de bien sans Dieu (Cf. Calvin, 1978b, liv. II, II, §1). Il reste cependant à savoir si la puissance de Dieu enlève à l'homme toute initiative. En première partie, nous avons noté que l'homme disposait d'une relative liberté. Quelle est sa part réelle d'initiative ? Deuxièmement, le « problème du mal » fait de Dieu l'auteur du mal, alors que l'homme en demeure responsable. Cette impossibilité de concilier la toute puissance de Dieu et sa bonté infinie est l'objet de profondes interrogations parmi les théologiens (i.e. Fuchs, 1986, p. 120). Marc Vial interprète cette toute puissance de Dieu comme le fait que si Dieu est cause première de tout, l'homme demeure pourtant une cause seconde. Ainsi l'idée de la responsabilité humaine est préservée (Cf. Vial, 2008, p. 87 à 90). Mais pour nous elle demeure problématique et doit être replacée plus amplement dans son contexte de pensée. Troisièmement, le portrait contradictoire que Calvin fait de l'homme, à fois merveille de la création, et créature indigne qui n'a de perspective que de se convaincre de sa nullité, donne de l'homme une image si désunie qu'il devient difficile de le rendre responsable de ses actes. Nous plaiderons ci-dessous au contraire le fait que Calvin a défendu, en dépit de toutes les fragilités de l'homme, la nécessité de le penser comme responsable.

⁴⁴ « Calvin's anthropology is an intricate complex of a wide variety of assertions and judgments about humankind, each one reflecting a different theological perspective » (Engel, 1988, p. xi).

Trois arguments nous permettent d'affirmer que Calvin a pensé l'homme comme sujet, non dénué d'autonomie, et donc de responsabilité. Tout d'abord nous montrons que la toute puissance de Dieu n'atténue pas la responsabilité pour l'homme de s'engager de façon éthique dans le monde matériel ; deuxièmement Calvin accorde un rôle éminent à la conscience humaine qui fonde une liberté pour le sujet agissant, donc la possibilité d'être responsable; troisièmement, Calvin reconnaît à l'homme des capacités certes limitées mais réelles d'user de son entendement et de sa volonté, donc des capacités à exercer sa responsabilité d'homme engagé dans le monde. Etudions point par point ces arguments. Nous pourrions alors tenter de concilier les deux images si contradictoires que Calvin a de l'homme, à la fois homme misérable incapable de tout bien, et en même temps merveille de la création et appelé à la sanctification.

Premier argument : la conciliation entre responsabilité de l'homme et toute puissance de Dieu

Il n'est pas anodin que Calvin ait lié de façon si marquante la connaissance de Dieu et la connaissance de soi de l'homme, dès la première phrase de *l'Institution de la religion chrétienne* :

« Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse. Au reste, combien qu'elles soyent unies l'une à l'autre par beaucoup de liens, si n'est-il pas toutesfois aisé à discerner laquelle va devant et produit l'autre. » (Calvin, 1978b, liv. I, I, §1)

Cette phrase est très connue⁴⁵ et reconnue comme significative de la pensée calvinienne. Mais elle ouvre à deux interprétations : l'accent peut être mis sur le fait que l'homme ne peut se découvrir qu'en cherchant à connaître Dieu, et se découvre alors pécheur⁴⁶. Cette interprétation est permise par la suite du texte. Avant d'avoir levé le regard vers Dieu, les hommes se sentent pleins de fierté et d'orgueil, mais une fois admiré la majesté de Dieu, l'homme se découvre nécessairement « défiguré de beaucoup de souillures » (Ibid., liv. I, I, §2). Cette interprétation peut mener au développement d'une doctrine du Dieu majestueux et

⁴⁵ L'association de la connaissance de Dieu et de la connaissance de soi est aussi présente chez Luther, Bucer, Zwingli. L'originalité de Calvin est ici de la placer en tête de *l'Institution* (Selderhuis, 2009, p. 204) et donc de lui accorder une plus grande importance. Cette association porte les traces l'humanisme biblique du temps de Calvin (Wendel, 1976, p. 75).

⁴⁶ Par exemple : (Vial, 2008, p. 64)

tout puissant, dominant l'homme et face auquel l'homme se trouve en position de passivité. Mais ce serait au risque d'affaiblir la compréhension que Calvin peut avoir de la réalité humaine. La constatation de l'indignité de l'homme n'est pas sans issue dans la pensée de Calvin. Au contraire elle conduit l'homme à se tourner vers Dieu, l'invite à l'alliance avec Dieu, laquelle mène au pardon et à la régénération.

Une seconde interprétation met l'accent sur le cheminement personnel de l'homme. Elle s'attache à la précision qui suit immédiatement cette association de la connaissance de Dieu avec ce que l'on peut comprendre de soi-même, à savoir que ces deux connaissances sont unies par beaucoup de liens et qu'on ne sait « laquelle va devant et produit l'autre ». Souligner le caractère conjoint de la connaissance ouvre alors à la relation d'alliance, certes tout à fait asymétrique, entre Dieu et l'homme, où l'homme en découvrant Dieu se découvre aussi partie du projet de Dieu, participant de cette providence. Selon cette interprétation, la doctrine de Calvin serait plutôt à l'image d'une ellipse, avec deux foyers, Dieu et l'homme (i.e. Engel, 1988, p. 191; Kooi, 2005, p. 24), plutôt qu'un cercle au centre duquel rayonne un Dieu majestueux. Les premiers paragraphes de l'*Institution* peuvent en ce sens être lus non comme un appel à dénigrer l'homme, mais comme un appel à la lucidité. L'homme certes se découvre fragile et limité, ayant besoin de Dieu, et cette reconnaissance le conduit à se relever et à s'engager dans une découverte conjointe de Dieu et de soi.

Or la connaissance de Dieu, toujours liée à la connaissance de soi-même, n'est pas une connaissance théorique mais une connaissance qui passe par l'expérience pratique. « Or j'enten que nous cognoissons Dieu, non pas quand nous entendons nuement qu'il y a quelque Dieu: mais quand nous comprenons ce qu'il nous appartient d'en comprendre ce qui est utile pour sa gloire, brief ce qui est expédient. » (Calvin, 1978b, liv. I, II, §1). La connaissance de Dieu passe par l'expérience que l'être humain en fait dans sa vie. L'homme alors est conduit « à chercher de lui tous les biens, et lui en rendre la louange » (Ibid., I, II, §2). Il n'est donc pas déplacé de penser que les engagements dans la société sont aussi un moyen que Calvin propose pour conduire le croyant à vivre sa relation à Dieu.

Alors que la distance de Dieu à l'homme est infinie, comment Dieu peut-il se faire connaître à l'homme sans l'écraser, mais en le poussant au contraire à prendre ses responsabilités ? Depuis la critique de Bolsec jusqu'à aujourd'hui, écrit Van der Kooi, « Calvin est lu avec la seule optique d'un Dieu causalité absolue, qui menace d'étouffer la singularité du monde fini, et ainsi aussi la singularité de l'homme. » (Kooi, 2005, p. 28). Dans son ouvrage, cet auteur

tente une autre interprétation. Il examine comment la théologie calvinienne peut permettre l'existence d'une double perspective : la toute puissance de Dieu détermine dans sa sagesse tout ce qu'il advient mais laisse pourtant une place à la responsabilité humaine individuelle : « What lies within the infinity of God's Counsel actualises itself in the way of invitation and individual responsibility » (Kooi, 2005, p. 29). Nous reprenons ici une partie de sa proposition.

D'abord il ne s'agit pas de nier la prééminence de Dieu, qui s'occupe de l'homme, le nourrit, l'éduque, l'encourage. Mais plutôt d'affirmer que Dieu ne se révèle pas de façon directe. Il met dans sa révélation une telle distance entre l'homme et Dieu, que la connaissance comme « face-à-face » de Dieu par l'homme est impossible.

Le concept d'accommodation mène alors l'auteur à réévaluer le sens théologique du miroir dans la pensée de Calvin. L'accommodation a été mise en avant par Calvin plus qu'aucun autre auteur sinon par Jean Chrysostome (Selderhuis, 2009, p. 372). Il désigne la façon dont Dieu se révèle en adaptant son langage aux capacités humaines. L'homme n'étant pas capable d'une connaissance directe de Dieu, Dieu se met à la portée de l'homme par des signes à travers lesquels il se rend perceptible. Van der Kooi analyse la métaphore du miroir, utilisée à plusieurs reprises par Calvin dans ses écrits, car elle exprime ce phénomène d'accommodation. La métaphore du miroir a une longue histoire dans la pensée chrétienne, comme dans la pensée philosophique depuis l'antiquité. Elle est reprise par Calvin parce qu'elle lui permet d'exprimer la spécificité de la façon dont Dieu se fait connaître à l'homme : sous forme de connaissance indirecte, de multiples manières.

La métaphore du miroir décrit particulièrement bien, d'après l'auteur, les façons dont Dieu se fait connaître. Elle image différentes caractéristiques de l'accommodation divine (Kooi, 2005, p. 59-61), à savoir :

- Dieu se fait connaître par des moyens indirects. Il utilise différents moyens dans la création pour se rendre visible.
- Les différents miroirs sont les lieux où la présence de Dieu devient perceptible. Ils ne sont pas des moyens neutres, ils font référence à leur origine, à Dieu.
- L'image visible est la manifestation de la présence effective de Dieu, et n'est pas le fruit d'une activité mentale de l'homme, par laquelle il pourrait déduire d'un signe la

présence de Dieu. L'homme fait par là l'expérience de la présence de Dieu, susceptible d'induire de sa part une réaction/action.

- L'image révélée de Dieu est toujours inférieure en qualité à la réalité, laquelle reste inapprochable par l'homme. Or, à l'époque de Calvin, les miroirs ne reflétaient pas une image précise comme aujourd'hui. Ces images altérées représentent l'idée toujours imparfaite que l'homme peut se faire de Dieu.
- Il n'y a pas un miroir, une source de la connaissance de Dieu mais de multiples miroirs qui sont toutes des manifestations de la présence de Dieu dans la vie humaine.
- Il n'y a pas de séparation entre la forme et le contenu de la révélation chez Calvin. Lorsqu'on regarde un miroir, on voit en même temps et le miroir et l'image qu'il reflète, illustrant ainsi l'impossibilité de détacher Dieu de l'image qu'il donne de lui.

Quels sont les miroirs apparaissant dans la révélation ?

La majesté divine apparaît dans le spectacle du ciel et de la terre, dans la création : « A bon droit l'auteur de l'Épître aux Hébreux [Hébreux] nomme le monde une monstre ou spectacle des choses invisibles (Heb. 11, 3) : d'autant que le bastiment d'iceluy tant bien digéré et ordonné nous sert de miroir pour contempler Dieu, qui autrement est invisible. » (Calvin, 1978b, liv. I, V, §1).

L'homme lui-même avec ses facultés exceptionnelles est aussi un miroir, c'est-à-dire un moyen de conduire à une connaissance de Dieu. « Certains philosophes anciens ont à bon droit nommé l'homme un petit monde, parce que c'est un chef d'œuvre auquel on contemple quelle est la puissance, bonté, sagesse de Dieu » (Ibid., liv. I, V, §3).

Le troisième miroir est la Bible elle-même « Il a ajouté la clarté de sa Parole, pour se faire connaître à salut » (Ibid., liv. I, VI, §1).

La quatrième forme d'accommodation, la plus haute, écrit Van der Kooi, est l'incarnation : « Le père étant infini en soi, s'est rendu fini en son Fils, d'autant qu'il s'est conformé à notre petitesse, afin de ne pas engloutir nos sens par l'infinité de sa gloire » (Ibid., liv. II, 6, §4).

La cinquième forme sont les sacrements.

L'ensemble de ces manifestations de Dieu, toutes sous forme de miroirs, constituent un ensemble de moyens dynamiques par lesquels, par l'action du Saint-Esprit, Dieu invite l'homme à s'approcher de lui, tout en maintenant cette distance infinie entre l'homme et lui. L'auteur insiste sur le caractère dynamique de cet ensemble. Sans parler de système, il évoque une succession de moyens de connaître Dieu avec l'idée d'approfondissement successif de cette connaissance de Dieu. Tous les lieux de cette révélation indirecte n'ont pas la même valeur et la révélation du caractère providentiel de Dieu dans la nature est insuffisante à une connaissance véritable. L'homme peut cependant se faire une image (même déformée) de Dieu à partir de l'observation de la nature, de l'être humain, de la vie terrestre en général, de la vie économique en particulier. La reconnaissance du caractère providentiel et créateur de Dieu pousse l'homme à le chercher à partir du réel et du monde concret qui l'entoure. Pour accéder à une vraie connaissance de Dieu, il faudra aller plus loin et découvrir plus fondamentalement Dieu comme rédempteur et sanctificateur dans les Ecritures. L'observation de la nature, en effet, ne dit rien de l'œuvre spécifique de Jésus-Christ et du Saint-Esprit.

Mais du point de vue de notre interrogation sur le sujet et sur sa capacité d'autonomie, cette première connaissance de Dieu a un très grand intérêt. La métaphore du miroir décrit une révélation qui n'écrase pas l'homme mais l'invite à chercher Dieu en interprétant le réel⁴⁷. Le fait que l'image de Dieu parvienne déformée à l'homme n'a rien de négatif. Cela va le pousser à s'interroger, à réfléchir, à interpréter, à travailler, à s'engager personnellement pour découvrir Dieu à travers ces miroirs. Les potentialités de l'homme sont ainsi mises au service de Dieu. Certes, écrit Van der Kooi, il ne revient pas à Calvin, mais à Barth bien plus tard, d'avoir envisagé la réponse de l'homme comme une activité individuelle et indépendante (Kooi, 2005, p. 56). Pourtant, dit-il, Calvin reconnaît à l'homme des capacités créatives, des compétences, de l'imagination (Kooi, 2005, p. 57). C'est-à-dire que du point de vue de la vie concrète, et la vie économique en particulier, Dieu se fait connaître de façon indirecte et n'est pas le décideur implacable qui empêchera l'homme d'être soi. N'ayant pas accès à une connaissance directe et immédiate de la volonté de Dieu, l'homme peut percevoir ce Dieu qui se révèle dans son expérience quotidienne. Dieu accompagne l'homme, l'invite à l'obéissance mais laisse place à l'interprétation humaine et à l'initiative. Calvin fustige ceux qui renoncent

⁴⁷ Pierre Gisel évoque une révélation de Dieu « sur un mode hétérogène » qui implique un engagement dans la matérialité du monde, afin d'en découvrir un peu plus sur Dieu (Cf. Gisel, 2009, p. 37).

à gérer les affaires du monde sous prétexte que la volonté toute puissante de Dieu aurait déjà tout décidé :

« le Seigneur a voulu toutes choses futures nous être cachées, afin que nous venions au devant, ne sachant point ce qui en doit être, et que nous ne cessions point d'user des remèdes qu'il nous donne contre les dangers, jusqu'à ce que nous en soyons venus à bout, ou qu'ils nous aient surmontés. Parquoy j'ai dit que nous ne devons pas contempler la providence de Dieu nue, mais avec les moyens que Dieu lui a conjoints, comme s'il la revêtait pour nous apparaître en son état. » (Calvin, 1978b, liv. I, XVII, §4).

La métaphore du miroir permet donc de concilier la toute puissance de Dieu et l'agir de l'homme par le fait que la révélation est indirecte et que l'homme n'a la capacité d'en percevoir qu'une image déformée et incomplète. Si l'horizon de toute sagesse est la connaissance de Dieu et conjointement de soi, l'implication éthique dans le monde matériel participe alors de façon essentielle à la découverte de cette sagesse.

La toute puissance de Dieu n'enlève ainsi rien à la responsabilité de l'homme. La forme visible du monde est comme un reflet du pouvoir divin, mais non une image factuelle nue. L'homme, dans sa petitesse, n'accède pas à la volonté immuable de Dieu. Mais il lui reste comme réponse l'obéissance et la responsabilité voulue par Dieu quant aux affaires des hommes. « Le décret éternel de Dieu ne nous empêche point que nous ne pourvoyions à nous sous sa bonne volonté, et mettions ordre à nos affaires » (Ibid., liv. I, XVII, § 4).

Deuxième argument, la place que Calvin accorde à la conscience en fait un sujet responsable de ses actes.

Suite logique de notre développement sur la connaissance de Dieu, si l'homme a une liberté d'interprétation et d'action, la conscience en est l'instance. Toute la vie, spirituelle comme matérielle, étant destinée à se ranger à l'obéissance à la volonté divine, la volonté de Dieu « doit précéder tous nos conseils et tous nos faits » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, §7). Pour ce faire, la connaissance de notre liberté est indispensable, sinon, écrit Calvin, « nos consciences n'auront jamais de repos, et sans fin seront en superstition » (Ibid.).

« Nous voyons [...] à quelle fin tend cette liberté : à ce que nous puissions sans scrupule de conscience ou trouble d'esprit appliquer les dons de Dieu à l'usage pour lequel ils nous ont été ordonnés, et que, par cette confiance, nos âmes puissent avoir paix et repos avec Dieu, et reconnaître ses largesses envers nous » (Ibid, §8).

Ainsi, alors même que la liberté est « en toutes ses parties chose spirituelle » (Ibid, §9), c'est bien à tous les dons de la providence, matériels comme spirituels, que cette liberté s'applique.

La reconnaissance des largesses de Dieu implique le devoir de lieutenance, pour l'exercice duquel est reconnue une véritable liberté.

La liberté est permise par le jeu de la conscience, définie « comme une chose moyenne entre Dieu et les hommes » (Ibid, §15). Elle agit comme une juridiction interne qui recherche incessamment une totale intégrité de cœur par confrontation entre ses propres intentions et la volonté divine. La conscience a Dieu seul pour référent. En ce sens, l'homme reste libre, même lorsqu'il est assujéti à une contrainte du monde.

Pourtant la liberté, ainsi définie par le libre travail de la conscience, ne signifie pas que l'homme se trouve affranchi des lois du monde. Calvin pose donc qu'il y a « deux régimes en l'homme », ou « deux mondes » l'un spirituel dont l'instance d'examen est la conscience et qui regarde à la piété, l'autre temporel, « politique ou civil » (Ibid, § 15) qui consiste en la régulation de la vie en société. Il s'agit de « juridictions » dites spirituelles ou temporelles, ou encore « royaumes » spirituel et temporel. Ceci signifie deux types de régulations : la première par la conscience, la seconde par les lois politiques.

Le premier régime « appartient à la vie de l'âme » (Ibid. § 15) et a rapport à la vie éternelle, le second régule la vie terrestre –les mœurs- par des lois (Calvin, 1978d, liv. IV; XX, §1). Mais pour autant nous allons voir que la conscience est aussi une instance qui permet l'exercice de la liberté dans la vie terrestre. Car, ajoute Calvin, la juridiction terrestre n'est pas sans lien avec le royaume spirituel. La police civile est ordonnée par Dieu, et ce dernier montre aussi par là aussi sa bonté envers l'homme, appelant de sa part à une réponse reconnaissante.

« Il faut noter l'insistance de Calvin sur le caractère totalement différent des deux régimes » (Causse & Müller, 2009, p. 102). Calvin explique lui-même cette distinction par le fait que dans le régime spirituel, il y a une vraie liberté vis-à-vis des hommes ; tandis que le régime terrestre implique un devoir d'obéissance aux hommes. Or « la liberté spirituelle peut très bien exister avec la servitude civile » (Cf. Calvin, 1978d, liv. IV; XX; §1). Il serait pourtant faux d'en déduire que la liberté spirituelle est distincte du monde au point d'en être détachable. Le lieutenant exerce sa liberté spirituelle dans la façon dont il gère les biens matériels.

Lorsqu'il insiste sur cette nécessité de l'obéissance aux lois civiles, Calvin a en tête de contrer l'interprétation des anabaptistes qui déniaient toute validité aux lois civiles. Il insiste alors

particulièrement sur l'absence de liberté individuelle face aux lois de son pays ou de sa ville. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y a aucune liberté à exercer dans la vie terrestre.

Dans sa polémique contre les anabaptistes, Calvin condamne aussi explicitement leur refus de s'occuper des « négoce de ce monde » (Ibid., § 2) , comme s'ils étaient choses indignes d'eux. Par ce mot de « négoce », il comprend, au delà du seul commerce, les activités touchant la conduite de la société. Il étend donc le gouvernement terrestre au politique, à l'économique et au social. La raison profonde de la validité de l'engagement humain dans les questions économiques et politiques est que, même si le royaume spirituel auquel tout croyant peut aspirer n'est pas de ce monde-ci, nous recevons d'ores et déjà quelque avant goût de ce royaume :

« [...]cette espèce de régime [le régime terrestre] est différente au règne spirituel et intérieur de Christ : aussi il nous faut savoir d'autre part qu'elle n'y répugne nullement. Car ce règne-ci, qui est spirituel, commence déjà sur la terre en nous quelque goût du royaume céleste, et en cette vie mortelle et transitoire quelque goût de la béatitude immortelle et incorruptible : mais le but de ce régime temporel est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'état de l'Eglise en son entier, nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, d'instituer nos mœurs à une justice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité communes. » (Ibid., § 2).

Ainsi le régime terrestre est-il subordonné au régime spirituel. On retrouve bien le sens de la mission de lieutenance d'agir dans le régime terrestre pour soutenir le projet de Dieu pour l'humanité. Dans ce même sens, les magistrats, en charge de l'ordre civil, sont plusieurs fois appelés dans ce chapitre XX « lieutenants de Dieu », ou « ministres de Dieu ».

Ainsi la « police » est comprise au sens large comme l'action des hommes pour garantir un certain ordre dans la société. Le magistrat est celui qui a pour charge d'administrer ce vivre ensemble. Ce qu'en dit Calvin peut être élargi à toute personne qui en a la charge, toute personne qui a quelque pouvoir dans la société. « Il est démontré qu'ils ont commandement de Dieu, qu'ils reçoivent leur autorité de lui, et qu'ils représentent pleinement sa personne, étant en quelque sorte ses vicaires » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §4). « Ils ont charge et commission de Dieu pour le servir en leur office » (Ibid.)⁴⁸. Et encore : « bien qu'il y ait

⁴⁸ Une preuve, s'il en est besoin encore, que le devoir de lieutenance tel que Calvin le décrit pour les magistrats, s'étend à toute personne ayant pouvoir de contribuer au vivre-ensemble est sa référence à Rm 12, 8 dans ce même article de *l'Institution*. Dans ce passage, reprenant l'image du corps, Paul exhorte à reconnaître que chacun reçoit de Dieu une place particulière en fonction de ses compétences, et que leur mise en œuvre est nécessaire à la vie du corps entier.

diverses formes et espèces de supérieurs, toutefois, ils ne diffèrent en rien sur ce point, que nous devons les recevoir tous comme ministres ordonnés de Dieu » (Ibid., liv. IV, XX, 7).

« Toutes lesquelles choses je confesse estre superflues, si le règne de Dieu, ainsi qu'il est maintenant en nous, esteind ceste présente vie. Mais si la volonté du Seigneur est telle, que nous cheminions sur terre cependant que nous aspirons à nostre vray pays: davantage, si telles aides sont nécessaires à nostre voyage : ceux qui les veulent séparer de l'homme, luy ostent sa nature humaine. » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §2)

Ainsi il serait faux de déduire de cette distinction entre les régimes, que la conscience n'agit qu'en matière spirituelle et que la vie terrestre n'est que stricte obéissance. Le travail de la conscience englobe toute la réalité spirituelle comme matérielle. Ainsi l'obéissance se trouve définie comme acte d'évaluation et de décision touchant à la conservation et au développement du monde au regard de la conformité à la volonté de Dieu. L'homme est bien sujet agissant.

Troisième argument : l'homme a des capacités certes limitées, mais réelles, d'exercer son entendement et sa volonté

Calvin reconnaît à l'homme des qualités propres, l'entendement et la volonté, qui certes, comme toute la création, demeurent sous la souveraineté de Dieu, mais dont l'homme fait usage librement, principalement en matière de vie sociale, économique et politique.

Certes la nature de l'homme est dégénérée par le péché depuis la chute, mais Calvin insiste sur le fait qu'il n'en demeure pas moins un animal raisonnable, doué d'intelligence, même si cette dernière n'est pas complète, et de volonté, elle aussi amputée par la convoitise (Cf. Calvin, 1978b, liv. II, II, §2ss). Mais cette intelligence est suffisante pour travailler de façon profitable surtout en ce qui concerne la vie terrestre. Lorsqu'il veut s'élever à la vie spirituelle, ses capacités sont moindres. Car ce qui est anéanti chez l'homme par le péché est l'accès direct au salut, mais Dieu dote l'homme des moyens d'assurer sa survie.

Calvin accorde donc tant en matière politique, que concernant « les arts mécaniques et libéraux », c'est-à-dire l'économie, une « lumière de raison » (Ibid, §13) universelle qui brille en l'homme, tout en précisant qu'elle est un don spécial de la grâce de Dieu. Calvin, nous l'avons déjà vu, est admiratif de la science développée par les hommes, qu'elle vienne d'hommes croyants ou non. Cependant pour tous, elle est un don de Dieu.

Quant à ce qui concerne la recherche du royaume de Dieu et de la sagesse spirituelle, il ne faut pas compter sur la raison humaine pour y parvenir mais sur le seul don de Dieu.⁴⁹

Grandeur de l'homme, misère de l'homme : interprétation d'une contradiction

Pour réconcilier les aspects apparemment contradictoires de l'anthropologie calvinienne, une étude de Mary Potter Engel (Engel, 1988) propose une interprétation. L'humanité est envisagée alternativement par Calvin selon deux perspectives différentes : la perspective absolue de Dieu et la perspective relative de l'homme. Dans la perspective relative de l'humanité, l'homme est envisagé par comparaison aux autres créatures : il est plus que les autres animaux, il est moins que les anges. Il est plus que les animaux parce que lui seul a le pouvoir de raisonner, mais il est inférieur aux anges dans la mesure où il est de nature fragile et faillible. Dans ce sens, déjà, l'homme est pourvu d'une véritable grandeur.

Dans la perspective absolue de Dieu, l'homme est défini comme absolument différent des autres créatures, et absolument différent de Dieu parce que sa vie a une dimension eschatologique qui lui est propre. L'intelligence et la raison, de ce point de vue, n'ont de sens que pour servir à bien comprendre cette orientation eschatologique : l'homme est promis à la vie éternelle, et sa vie actuelle est un pèlerinage en vue d'une vie future. Mais, en ce sens, sa vie est historiquement située. L'homme est défini d'un côté comme un être non comblé, incomplet, assoiffé, et d'un autre côté comme un être aimé, Dieu se révélant comme un père dans ce monde, ce dont l'homme peut être joyeusement reconnaissant.

Ainsi, les descriptions accablantes de l'homme sont nombreuses et bien connues sous la plume de Calvin, à tel point que cet aspect a été à lui seul considéré comme le plus notoire de la description calvinienne de l'humanité. Mais Mary Potter Engel contredit cette centralité du jugement négatif dans la pensée de Calvin en rappelant que ce jugement n'est valable que dans la perspective absolue de Dieu : en comparaison du Dieu Eternel, l'homme n'est rien. (Cf. Engel, 1988, p. 9).

« Or cependant notons en general, que les hommes ne peuvent point attribuer à Dieu la gloire qui luy est deuë, sinon en se desniant du tout. Or tant que nous prétendrons de reserver à nous quelque peu que ce soit, la gloire de Dieu sera d'autant amoindrie. Que faut-il donc? Quand nous aurons bien espluché le bien qui est en nous, que nous facions autant d'items en nos contes de ce que nous aurons receu, et qu'il n'y ait rien qui nous soit propre. » (Vol. XXXV, Calvin, 1863, col. 48).

⁴⁹ « Parquoy la raison humaine ne peut jamais ni approcher, ni tendre, ni dresser son but à cette vérité, d'entendre qui est le vrai Dieu, et quel il veut être envers nous. » (Calvin, 1978b, liv. II, II, §18).

Selon ce regard là, qui remet à Dieu toute excellence, l'homme ne peut se traiter que de ver de terre, de poudre, de cendre et de pourriture (i.e. vol. L, Calvin, 1863, col. 526), c'est-à-dire constater qu'il n'est rien au regard de la puissance et de la majesté de Dieu et qu'il lui doit tout.

Ceci n'empêche pourtant pas qu'il puisse aussi se reconnaître, par le don de la providence divine, un être plein de majesté : « David ne s'escrie pas sans cause que le genre humain est orné de gloire et d'honneur. » (Vol I, Calvin, 1859, p. 48). Et aussi par comparaison aux animaux, la grandeur de l'homme apparaît clairement :

« Car si la terre et le ciel savoyent parler, il est certain qu'il faudroit qu'ils louassent Dieu, encores qu'ils n'ayent pas intelligence, et ne soyent point eslevez en telle dignité comme nous.[...] s'il a honoré les bestes, combien qu'il les ait destituées de raison : que sera-ce de l'homme auquel il a donné une telle intelligence? » (Vol. XXXV, Calvin, 1863, col. 237 sur Job 35).

La théologie de Calvin lie toujours ensemble la dignité inaliénable de l'homme par laquelle il est sujet doué de nombreuses facultés et l'humilité par laquelle il ne se reconnaît jamais l'auteur du bien. Sans l'humilité, écrit Engel, l'être humain ne peut se tourner vers Dieu, pour l'honorer et le remercier. Sans la conviction de sa dignité, l'homme ne peut comprendre la dimension eschatologique de son existence, reconnaître la richesse de l'humanité, ni reconnaître la dignité des autres, et donc reconnaître qu'il a envers eux des devoirs.

La condition pour que l'homme se comprenne comme un sujet agissant dans le sens de la volonté de Dieu est d'accepter cette double condition de créature faillible, mais en même temps de créature capable et appelée à s'engager dans le monde :

« Nous sommes l'ouvrage de Dieu, étant créés en Jésus-Christ pour faire les bonnes œuvres qu'il a apprêtées afin que nous cheminions en elles. [...] En quoi il signifie derechef, que depuis le premier mouvement jusqu'à la dernière persévérance, le bien que nous faisons est de Dieu dans toutes ses parties » (Calvin, 1978b, liv. II, III, §6).

Réalités terrestres et réalités spirituelles : un cheminement

Pour Calvin les richesses seraient volontiers indifférentes du point de vue moral, si elles n'entraînaient si souvent les hommes à l'orgueil et à la cupidité. Calvin ne condamne pas les richesses en soi mais le mauvais usage qui en est fait :

« Car pourquoi sont-ils maudits, ceux qui sont riches, qui ont maintenant leur consolation, qui sont rassasiés, qui rient, qui dorment dans des lits d'ivoire, qui conjoignent possession avec possession,

dont les banquets ont harpes, luths, tabourins et vin (Luc 6, 24-25 ; Amos 6, 1-6 ; Is. 5, 8) ? Certes, et l'ivoire, et l'or, et les richesses sont bonnes créations de Dieu, permises, et mêmes destinées à l'usage des hommes ; il n'est en aucun lieu défendu, ou de rire, ou de se rassasier, ou d'acquérir nouvelles possessions, ou de se délecter avec des instruments de musique, ou de boire du vin. Cela est bien vrai : mais quand quelqu'un est en abondance de biens, s'il s'ensevelit en délices, s'il enivre son âme et son cœur aux voluptés présentes, et en cherche toujours de nouvelles, il se recule bien loin de l'usage saint et légitime des dons de Dieu. » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, § 9).

Or le bon usage, c'est une originalité de Calvin, réside dans cette association des richesses matérielles et spirituelles afin qu'elles concourent à la même fin.

« En nommant les richesses iniques, il nous les veut rendre suspectes, d'autant que le plus souvent elles enveloppent en quelque iniquité ceux qui les possèdent. Car combien que les richesses ne soient point mauvaises en soy, toutesfois pource qu'il advient à tard qu'on les acquière sans fraude ou extorsions, ou autres moyens et pratiques illicites, pource aussi qu'il ne se trouve guères qu'on les possède sans orgueil ou excès, ou autre meschante affection, à bon droict *Christ prétend de nous les faire tenir pour suspectes*. Comme aussi en un autre lieu il les appelle Espines, Matt., XIII, 22. Toutesfois *il semble qu'il faille yci entendre une antithèse, comme s'il eust dit, Que les richesses lesquelles autrement par faute d'en bien user souillent ceux qui les possèdent, et sont volontiers allèchemens de péché, qu'il les nous faut faire servir à une fin toute contraire : asçavoir à nous acquérir grâce et faveur.* » (Calvin, 1854a, p. 372) (en italique, nous soulignons)

Le danger des richesses matérielles est rappelé. Elles sont comme des épines qui font mal, certes, mais qui peuvent aussi stimuler afin d'éviter l'étouffement. Dans le commentaire de Mt 13, 22, les épines sont pour Calvin les mauvaises cupidités et voluptés de cette vie. « Il n'y en a pas un qui ne soit rempli de beaucoup d'épines, et qui n'en ait comme un grand pays en son cœur » (Calvin, 1854a, p. 334). Les épines, explique-t-il, ne se voient pas lorsque le blé commence à pousser, mais lorsque monte et grandit l'espérance de récolte, alors elles apparaissent et étouffent les bonnes tiges. Calvin ajoute donc ici pour s'en défaire une position volontariste. « Christ nous les fait tenir comme suspectes », comme s'il fallait forcer le caractère suspect des richesses pour nous inciter à entrer dans une antithèse : « C'est de les faire servir à une fin contraire ». Or la fin contraire serait de les faire servir activement au témoignage de la puissance divine.

Nous pouvons retenir de cette citation qu'il n'existe pas pour Calvin de position neutre vis-à-vis des richesses. Soit elles sont gérées en faveur de Dieu, soit elles sont gérées contre Dieu. Ainsi elles deviennent l'occasion d'un témoignage actif. Ce témoignage est probablement utile pour les autres, mais Calvin insiste sur le fait qu'il est d'abord utile à soi-même : pour « nous acquérir grâce et faveur ». Il ne s'agit pas d'attribuer à l'homme un quelconque mérite qui serait bien contraire à la pensée de Calvin. L'idée semble ici plutôt que l'homme peut jouir de la grâce de Dieu s'il est libéré des tentations que représente la richesse. La liberté chrétienne tend à cette fin, écrit Calvin, que l'homme puisse recevoir les richesses comme des

dons de Dieu et les appliquer à l'usage que Dieu lui ordonne (Cf. Calvin, 1978c, liv. III, XIX, § 8). L'idée de profanation correspond à l'exercice d'une véritable liberté de l'homme qui l'amène à servir Dieu selon sa volonté.

En ce sens la vie matérielle est considérée par Calvin comme une école de la vie spirituelle. Le « bâtiment du monde » est une école pour nous enseigner la piété, écrit-il (Calvin, 1978b, liv. II, VI, §1). Nous avons là une justification différente de l'agir en économie, complémentaire de celle que nous avons rencontrée dans le premier chapitre. La recherche de prospérité y était justifiée par une réponse à la providence divine, réponse universalisable à tout homme, tout être humain ayant en lui une « semence de religion » (Calvin, 1978b, liv. I, III, § 1). Ici nous avons une autre justification de l'agir : celui de l'apprentissage ou du cheminement vers la sanctification du croyant, réponse du fidèle à l'alliance proposée par Dieu.

Calvin défend donc la supériorité des richesses spirituelles sur les richesses matérielles : « En après il approprie ceste doctrine pour leur [les disciples] monstrier à bien dispenser les grâces spirituelles : lesquelles combien que le monde ne les estime point ce qu'elles valent, il est toutesfois certain qu'elles outrepassent infiniment les richesses caduques de ce monde » (Calvin, 1854a, p. 372). La supériorité est affirmée, mais suit immédiatement l'affirmation que celui qui ne tirera pas profit économique des richesses matérielles ne sera pas jugé capable de recevoir et dispenser les richesses spirituelles. La citation continue ainsi :

« Il couclud aussi par mesme moyen que ceux-là qui se portent mal et desloyaument en choses moins précieuses, comme sont les richesses de ce monde, plenes d'incertitude, sont indignes que Dieu leur mette entre les mains le thrésor inestimable de l'Evangile, et de semblables dons. Ainsi ces mots contienent tacitement une menace enclose, Qu'il est à craindre que pour avoir abusé d'une administration et dispensation terrienne, nous soyons frustrez des dons célestes » (Ibid.).

Une tension est ainsi créée par Calvin : à la fois il distingue et associe les richesses spirituelles et matérielles. Il les distingue parce que les unes sont supérieures aux autres, et les associe parce qu'on ne peut obtenir les unes sans obtenir les autres, lesquelles tout en étant jugées inférieures sont érigées comme signe d'une réalité supérieure :

« C'est que nous ne cognoissons point que le service de Dieu est tellement spirituel, que toutesfois en ce que nous faisons quant à la vie présente, il faut que le tout se rapporte là. Comme quand nous beuvons et mangeons, il est vray que c'est afin que nous soyons substantez au monde, iusques à ce que Dieu nous en retire: nous avons les autres nécessitez de ceste vie, chacun fera ses négozes, chacun aura son travail, et labeur: or il est vray que tout cela est du monde, et de la terre: mais il ne se doit pas séparer du ciel, quoy qu'il en soit. » (Vol. XXVII, Calvin, 1863, col. 173).

Les similitudes que Calvin utilise portent sur les richesses elles-mêmes, comme signes de la générosité providentielle de Dieu. Mais la similitude porte aussi sur le profit ou le revenu, car il est lui-même l'image de la fructification, de la surabondance offerte par la grâce de Dieu. C'est pourquoi l'absence de profit est « profanation de la grâce de Dieu » :

« Et pourtant selon qu'un chacun de nous aura reçu plus de dons de Dieu, s'il n'en rapporte plus grand revenu au Seigneur, (comme le champ qui a été cultivé à plus grans frais doit rendre plus de prouffit à son maistre) l'abus qu'il aura commis en profanant la grâce de Dieu, ou la supprimant sans la faire valoir, luy sera bien cher vendu. » (Calvin, 1854a, p. 627 sur Lc 12, 48).

Par cette nouvelle comparaison, Calvin identifie l'absence de profit, au rejet, à la destruction de la grâce, à sa violation. Le profit en lui-même ne suffit pas. Il faut qu'il soit utilisé dans le sens de la volonté de Dieu. La parabole du riche insensé met en scène un l'homme qui a récolté plus que d'habitude. Il se propose alors de construire de nouveaux greniers et de se reposer dorénavant. Il est qualifié d'insensé par Jésus-Christ. Calvin commente :

« Car telles gens estans soûls, ne laissent point d'estre tormentez d'une cupidité insatiable: ainsi que nous voyons en ce riche, lequel croist ses greniers, comme si son ventre estant farci des premiers, n'avoit pas sa suffisance. *Toutefois Christ ne prétend point yci de condamner précisément cest homme, de ce que il fait le devoir d'un bon mesnager, en logeant les fruits de son revenu* : mais pource que comme un gouffre affamé il engloutit et dévore beaucoup de greniers par sa cupidité insatiable. *Dont s'ensuit qu'il ne sçavoit point le vray et droit usage de son grand revenu.* » (Calvin, 1854a, p. 352 et 353 sur Lc 12, 13-21) (nous soulignons).

Cet homme était parfaitement louable d'avoir voulu gérer sa richesse mais il a fait le mauvais choix quant à l'utilisation de son revenu. Le texte biblique précise que ce qui lui est reproché est sa volonté de s'enrichir pour lui-même et non de chercher à s'enrichir pour faire la volonté de Dieu, que nous verrons plus loin être en l'occurrence se soucier d'autrui.

Conclusion :

Nous avons montré dans ce chapitre que l'homme est compris par Calvin dans une double perspective. A la fois plein de grandeur par comparaison aux autres créatures, il s'avère pourtant au regard de Dieu comme presque rien. L'opposition entre ces deux perspectives illustre la distance infinie que maintient Calvin entre un Dieu impossible à connaître, que pourtant l'homme est appelé à rechercher, et l'homme toujours faillible et fragile mais doué de nombreuses facultés.

L'homme est pourtant reconnu comme doté d'entendement et de volonté, apte à user de sa conscience pour évaluer les situations. Il est un sujet agissant capable de prendre en charge sa part de responsabilité.

De fait, la sagesse humaine consiste à chercher Dieu en toute chose. Ce dernier se laisse approcher, de façon indirecte, en se révélant comme à travers un miroir entre autres à travers ses œuvres, à travers l'humanité, c'est-à-dire à travers le monde tel qu'il se présente, en particulier dans ses aspects les plus concrets. En cherchant à connaître Dieu, l'homme se découvre en même temps lui-même. L'engagement dans le monde donne donc sens à la vie de l'homme.

« En cette manière donc Dieu commence et parfait la bonne œuvre en nous : c'est que par sa grâce la volonté est incitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, et émue à le chercher et à s'y adonner ; davantage, que cet amour, désir et effort ne défailent point, mais durent jusqu'à leur effet ; finalement que l'homme poursuit le bien, et y persévère jusqu'à la fin. » (Calvin, 1978b, liv. II, III, § 9).

La responsabilité de l'homme consiste, en matière de gestion des biens, à résister de façon active à la corruption que provoque la richesse, en la mettant au service de Dieu. Pourtant il ne s'agit aucunement de s'abstenir d'une bonne gestion, mais de faire servir les richesses à une fin autre que le service de soi-même.

Il s'avère que cette fin de la bonne gestion réside, pour le croyant en tous cas, dans le service du prochain. « Or l'homme chrétien doit penser que Dieu lui a assujetti toutes les choses externes, afin qu'il soit d'autant plus libre de faire tout ce qui appartient à la charité de son prochain. » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, § 12). Il nous faut maintenant examiner le sens de la justice pour approfondir la façon dont s'articule le bon usage des richesses et le service du prochain.

Chapitre 3 : Justice et inégalité sociale

Ce chapitre tente de définir plus précisément comment la volonté de Dieu est interprétable pour le lieutenant. Dans les deux chapitres précédents, nous avons d'abord montré que, pour Calvin, le devoir de lieutenance s'inscrit dans la nature même de l'homme, comme être animé d'un désir de restauration d'une perfection initiale, homme dépendant de Dieu et invité à s'inscrire dans une alliance avec lui. La bonne gestion des biens et la recherche de la prospérité ont alors un premier sens : comme réponse à la providence divine, l'homme témoigne par elles de la puissance de Dieu sur toute vie. De plus, l'homme est compris par Calvin comme un sujet agissant, et responsable de ses actes, appelé à agir. En ce sens, l'action économique entre dans le schéma de l'alliance avec Dieu parce que le monde est une école qui forme le croyant à la vie spirituelle. Une similitude est ainsi posée entre la recherche de richesses spirituelles et la recherche de richesses matérielles. La bonne gestion des biens et la recherche de la prospérité ont alors un second sens : par la promotion d'un « bon » usage de l'argent, en en « profanant » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 33) le « mauvais » usage, l'homme accède à une richesse spirituelle supérieure, à une meilleure adéquation de sa vie à la volonté de Dieu. Il nous reste à préciser ce qu'est un « bon » usage des biens, c'est-à-dire quelle est la définition de l'action juste dans le cadre de la lieutenance.

La description du devoir de lieutenance en première partie a déjà montré la coexistence d'un double motif pour justifier le devoir de travailler : le motif de l'attention à autrui à travers un devoir de charité vis-à-vis de ses prochains, ainsi que le motif de la responsabilité de contribuer à la communion entre les hommes, à l'avancement et à la prospérité de la société. Nous avons appelé *justice sociale* ce devoir de chercher le bien de son prochain comme celui de la communauté toute entière par une bonne gestion des biens matériels. La prospérité économique n'est jamais un but en soi, mais un moyen au service de cette justice. Nous cherchons ici à préciser davantage le contenu de cette justice sociale. « Si nous ne voulons

[...] nous détourner de notre créateur, il nous faut toute notre vie aimer la justice, et y appliquer notre étude » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, §2).

Or le sens de la justice est présenté par Calvin selon deux niveaux : un premier niveau de justice est celui qui s'applique à toute l'humanité. Il s'inscrit dans les lois civiles et est guidé par le souci de l'équité. En première partie, nous définissons cette justice universelle qui se retrouve chez tous les peuples, qu'ils soient chrétiens ou non.

Mais Dieu a exprimé de façon complète sa volonté dans les Ecritures. Ces dernières invitent à un second niveau de justice, qui juge, non seulement des faits externes, mais aussi des intentions. Calvin distingue ainsi la justice extérieure, justice des faits, de la justice intérieure, justice des cœurs. L'exigence y est plus forte : elle est non seulement celle de l'équité, mais en plus celle de l'amour. Nous exposons dans cette deuxième partie une présentation succincte de la Loi divine, puis nous examinons le sens de cette justice. Cette dernière doit être comprise à la fois comme équité et charité dans un jeu dialectique soumettant successivement l'un à l'autre. La responsabilité du lieutenant est de mettre en œuvre ce double impératif d'équité et de charité, en particulier par la gestion des biens.

Nous cherchons en troisième partie à comprendre pourquoi la responsabilité sociale du lieutenant ne consiste pas à rechercher l'égalité entre les hommes. Calvin distingue égalité et équité. Calvin centre son sens de la justice sur l'équité. Mais nous montrons que l'équité n'entraîne pas un souci d'égaliser les conditions de vie. L'inégalité des conditions de vie chez Calvin est un fait, et le fruit de la volonté de Dieu. Mais l'inégalité sociale a pour corollaire l'inégalité des devoirs. Plus Dieu confie de possibilités aux hommes, plus leur responsabilité est grande. Ainsi le lieutenant a d'autant plus de devoirs envers les autres, qu'il a une position importante dans la société. Calvin propose donc un sens particulier de la justice, laquelle ne se définit pas en terme de répartition de droits, mais de prise en charge de devoirs de participer à la communion entre les hommes proportionnellement aux capacités et à la position sociale de chacun.

Justice et équité

Calvin appelle loi naturelle l'expression du juste et de l'injuste tel que tous les hommes de tous les peuples peuvent la mettre en œuvre pour vivre en société, indépendamment de leur connaissance de la Bible. « L'homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d'une

affection naturelle à entretenir et conserver société » (Calvin, 1978b, liv. II, II, §13). Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Calvin reconnaît en l'homme un sujet doté de raison et d'une capacité à agir, c'est-à-dire aussi d'une certaine autonomie. Cette autonomie s'étend à la capacité de penser un ordre juste dans la société. « Il y a en tous hommes quelque semence d'ordre politique: ce qui est un grand argument que nul n'est destitué de la lumière de raison quant au gouvernement de la vie présente» (Ibid).

La loi naturelle permet d'avoir une première compréhension du juste et de l'injuste, de ce qui doit être sanctionné par la loi, et de ce dont il faut juger selon le droit. « Il y a un jugement universel en l'homme à discerner le bien et le mal », selon la loi naturelle, c'est-à-dire un sens de la justice imprimé dans tous les cœurs pour savoir comment il faut bien vivre (Ibid., liv. II, II, 22 à 24). La loi naturelle inspire le droit civil. Les règles s'appliquant en matière économique relèvent de la loi naturelle, en tant qu'art de gouverner sa maison et arts mécaniques. Nous retrouvons ici la distinction qu'opérait Calvin entre richesses matérielles et richesses spirituelles :

« Il nous faut user d'une distinction qui sera telle : assavoir que l'intelligence des choses terriennes est autre que celle des choses célestes. J'appelle choses terriennes, lesquelles ne touchent point jusqu'à Dieu et son royaume, ni à la vraie justice et immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente, et quasi encloses sous les limites de cette vie. Les choses célestes, je les appelle la pure connaissance de Dieu, la règle et raison de vraie justice, et les mystères du royaume céleste. Sous la première espèce sont contenues la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales. A la seconde se doit référer la connaissance de Dieu et de sa volonté, et la règle de conformer notre vie à cette connaissance. » (Calvin, 1978b, liv. II, II, §13)

La justice extérieure, justice des faits, est déductible de la loi naturelle et nécessaire à la conservation de la société. Elle est aussi appelée « honnêteté externe » (Ibid., liv. II, VIII, §6) et a pour fin de maintenir l'honnêteté et l'ordre civil afin de permettre à la communauté humaine de subsister (Cf. Ibid., liv. II, II, §13).

La loi naturelle est une expression partielle de la loi divine. Elle est donnée par Dieu –même aux non-croyants- et sa fin s'inscrit dans l'ordre plus large de la charité, tel que la loi divine en rend compte. « La liberté est laissée à toutes nations de se faire telles lois qu'ils aviseront leur être expédientes, lesquelles néanmoins soient compassées à la règle éternelle de charité, de sorte qu'ayant seulement différentes formes, elles viennent a un même but » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §15).

Or, précise Calvin (idem, § 16), l'équité, qui est naturelle à tous les peuples est le fondement sur lequel repose toutes les lois civiles. La formulation des lois civiles change, mais la raison

d'équité est universelle. Ce sens universel de l'équité permet d'affirmer que la loi divine et la loi naturelle ne sont pas en contradiction. La loi naturelle apparaît comme une transcription, au plan politique, de la loi de Dieu :

« L'équité, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours une même à tous peuples : et pourtant toutes les lois du monde de quelque affaire que ce soit, doivent revenir à une même équité. Touchant des constitutions ou ordonnances, d'autant qu'elles sont conjointes avec circonstances, dont elles dépendent en partie, il n'y a nul inconvénient qu'elles soient diverses, mais qu'elles tendent toutes pareillement à un même but d'équité. **Or puisque la loi de Dieu, que nous appelons Morale, ne soit autre chose sinon qu'un témoignage de la Loi naturelle et de la conscience**, que notre Seigneur a imprimée au cœur de tous hommes, **il n'y a nul doute que cette équité dont nous parlons maintenant, ne soit en celle-ci parfaitement déclarée**. Pourtant il convient que cette équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois. Derechef, toutes lois qui seront compassées à ceste règle, qui tendront à ce but, et qui seront limitées en ces bornes, ne nous doivent déplaire, **de quelque manière qu'elles diffèrent de la Loi Mosaique, ou bien entre elles-mêmes.** » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §16) (je souligne)

Pourtant la loi naturelle n'est pas l'expression complète de la loi divine, elle en est une expression partielle. La loi de Dieu, qu'il appelle aussi la loi morale, qui trouve son parfait exposé dans le décalogue, est en effet organisée en deux tables : la première table comprend les quatre premiers commandements du décalogue et expriment comment Dieu doit être servi. La loi naturelle ne la prend en considération que de façon limitée, par le seul fait que tous les hommes savent qu'il est un Dieu et qu'il est juge. La seconde table (les six derniers commandements du décalogue) décrit le service dû au prochain et la loi naturelle a de cette partie une appréhension suffisante, bien qu'incomplète, pour former une société. Les préceptes de la loi de Moïse sont pourtant plus exigeants. Calvin cite l'exemple de la vengeance, qui n'est pas interdite dans la loi civile, mais qui pourtant est interdite par la loi mosaïque (Calvin, 1978b, p. II, II, § 24).

Ainsi la loi naturelle apparaît comme l'expression d'un sens universel de la justice, qui, quelque soit sa formulation, est conforme à la volonté de Dieu. Nous examinons maintenant le sens de l'équité dans la loi naturelle, puis nous aborderons le sens de la justice comme équité et charité dans la loi morale.

La loi naturelle : la justice comme équité

Le terme d'équité n'a pas qu'un seul sens dans la pensée de Calvin. Guenther Haas, dans son étude *The concept of equity in Calvin's Ethics* (Haas, 1997), en reconnaît trois sur les quatre

qu'il distingue dans la pensée grecque et romaine⁵⁰. Irena Backus, dans un article intitulé *Calvin's concept of natural and roman law*, retient que Calvin donne au terme d'équité des sens variés, mais pas toujours très clairement distingués. Elle peut signifier selon les emplois le consensus, l'impartialité, la justice, la considération de circonstances atténuantes, la loi naturelle. Dans certaines œuvres tardives de Calvin, l'équité signifie le consensus entre chrétiens et non-chrétiens sur la nécessité d'une législation (Backus, 2003, p. 16).

Plus significatif que le sens même du mot équité, il faut signaler plutôt la distinction qu'opère Calvin entre justice et équité. Irena Backus analyse le commentaire par le jeune Calvin du *De Clementia* de Sénèque et remarque qu'il va y adopter, à la suite de Budé, contrairement à Sénèque lui-même, une interprétation aristotélicienne de cette distinction. Deux concepts se dégagent : la justice comme *summum ius*, qui a pour sens l'application de la loi dans toute sa rigueur, opposée à l'équité comme *ἐπιείκεια*, au sens d'un correctif de la justice légale, parce que la loi, dans sa généralité, ne peut prendre en compte les cas particuliers⁵¹. Or il est significatif pour nous que cette opposition entre *summum jus* et *aequitas* sera maintenue par Calvin dans toute son oeuvre, au point même où Calvin l'appliquera à la justice de Dieu (Backus, 2003, p. 17), et dans un sens encore étendu à la prise en compte de la particularité de la faiblesse de l'homme. C'est en effet un motif récurrent dans la pensée de Calvin que Dieu aurait été en droit de demander parfaite obéissance à sa justice, mais il se déporte de son droit en étant moins exigeant. Puisque l'homme n'est jamais capable de respecter la justice parfaite de Dieu, Dieu répond par la bonté en nous acceptant comme tels (i.e. vol XXVI, Calvin, 1863, col. 103, sur Dt 4). Dans cet exemple, la justice comme *summum jus* est la justice de Dieu, mais l'homme, dans sa particularité, se voit appliquer l'équité selon sa mesure.

Irena Backus remarque encore que Calvin applique aussi cette distinction entre *summum jus* et *aequitas* au devoir des magistrats dans l'Institution (IV, XX, 9) : les responsables civils sont vicaires de Dieu sur terre ; leur justice doit donc être à l'image de celle de Dieu (Backus, 2003, p. 18). Les cas particuliers doivent être pris en compte par les magistrats : « La justice

⁵⁰ G. Haas distingue quatre sens de l'équité dans la pensée antique (Haas, 1997, p. 123) : au sens de l'*epieikeia* aristotélicienne, au sens d'une loi naturelle donnant les bases de la justice humaine (Cicéron, Sénèque par ex.), au sens de justice comme principe interprétatif de la loi selon son esprit ou selon un consensus (Chez Cicéron, Sénèque, dans la loi romaine), enfin au sens de la justice atténuée par la miséricorde (selon le code justinien par ex.. Calvin en aurait d'après lui repris les trois derniers. Irena Backus démontre aussi chez Calvin l'usage du sens aristotélicien (voir infra).

⁵¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 5, 14, 1137b.

est de recevoir les innocents en leur sauvegarde, les maintenir, défendre, soutenir et délivrer. Le jugement est de résister à la hardiesse des méchants, réprimer leurs violences et punir leurs délits » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §9). En distinguant jugement et justice, Calvin laisse un espace d'interprétation qui permet de prendre en compte la situation du justiciable. Est-il méchant ? il sera sévèrement puni. Est-il faible ? il sera soutenu.

Cet espace d'interprétation est aussi l'espace que Calvin reconnaît à la conscience, cette « chose moyenne entre Dieu et les hommes » (1978c, liv. III, XIX, §15). Comparé à la position de Thomas d'Aquin, qui donne à la loi naturelle un statut objectif d'ensemble de préceptes donnés par Dieu, que l'homme peut appliquer comme résultat de sa propre réflexion, Calvin accorde une réelle place à la conscience dans l'élaboration de la loi naturelle. La dépendance de l'homme face à Dieu y est plutôt de l'ordre du « face-à-face » (Backus, 2003, p. 12) entre l'homme et Dieu, ce qui aurait été inconcevable par l'Aquinate. Ce rôle essentiel de la conscience dans l'élaboration de la loi naturelle et le lien établi avec la loi civile se retrouve chez Cicéron par exemple. Calvin toutefois, à la différence des philosophes païens, place la conscience sous la domination divine⁵², y compris pour les non-croyants. Les cas de conscience ne sont alors pas à résoudre par la quête de sagesse et la vertu, mais par une plus grande soumission à Dieu.

Calvin distancie donc la loi naturelle des préceptes bibliques et ceci permet l'extension de sa définition de la justice à toute l'humanité. Le lien étroit établi par Calvin entre loi naturelle et ordre politique relativise l'importance de la Bible pour l'élaboration de la loi politique et pourtant, paradoxalement, permet d'intégrer l'ensemble de l'humanité dans le plan de Dieu, païens compris, même si ces derniers le sont à un degré moindre.⁵³

⁵² La conscience est accusatrice pour Calvin dans le chapitre III, XIX de l'*Institution*. Elle est le siège du « jugement spirituel » (Ibid. § 15) et maintient le sentiment de la faute. Elle est donc un aiguillon et une « garde » pour veiller et demeurer attentif. Une bonne conscience est une tranquillité d'esprit, comme « une intégrité intérieure du cœur » (§ 16) devant Dieu. Dans son commentaire de Romains 2, 14-15, Calvin écrit que les païens « portent engravés en leurs cœurs un avis et jugement par lequel ils discernent entre le tort et le droit. » (Calvin, 1855a, p. 39), mais « cœur » doit être compris comme entendement, et non comme « volonté », car ils n'ont pas la puissance d'accomplir la Loi.

⁵³ Irena Backus note à cet égard : « Calvin is of the opinion that natural law can, without recourse to the Bible, bring about legislations that are in accord with the second table of the Decalogue. In a God-ordered universe, God can reveal his will in terrestrial matters through a system of civil legislation just as effectively as through the Holy Writ » (Backus, 2003, p. 15).

Tout en donnant une grande place au sujet responsable dans l'élaboration de la loi naturelle, il ne reconnaît pas à l'homme la possibilité d'un quelconque accomplissement. Dans ce sens étroit de la justice, l'homme ne peut que reconnaître sa fragilité et son incapacité. « La fin donc de la loi naturelle est de rendre l'homme inexcusable » (Calvin, 1978b, p. II, II, §22). La loi naturelle est ainsi définie par Calvin : « c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment, pour ôter à l'homme couverture d'ignorance, en tant qu'il est redargué par son témoignage même » (Ibid). C'est la loi naturelle elle-même qui ramène l'humanité sous la domination divine, car Dieu seul donne accès à une justice parfaite.

Cette tension entre autonomie de l'homme et domination de Dieu n'est pas sans conséquence. L'autonomie de la loi naturelle ne serait-elle qu'apparente ? Calvin n'envisage pas que l'homme, s'il est honnête avec lui-même, puisse être juste en dehors du plan divin, ni qu'il puisse échapper au sens spirituel de la loi que nous allons maintenant aborder. Certes la loi naturelle est un premier niveau de justice qui permet la vie commune entre les hommes. Mais elle n'aboutit qu'à une impasse sauf à reconnaître sa dépendance. Tout homme a, selon Calvin, une semence de divinité inscrite dans le cœur (Cf. Calvin, 1978b, liv. I, III, §1). Et cela il ne peut l'ignorer. Il peut construire une société où règnera une certaine forme de justice. Mais cette réalisation ne permettra finalement que de mettre encore plus en avant sa culpabilité et sa dépendance devant Dieu. La seule réponse juste à cette culpabilité, la seule issue pour Calvin, est de se tourner vers la loi morale dans sa formulation plus complète telle que Dieu l'a exprimée dans les Ecritures. C'est ainsi que logiquement, alors même que Calvin avait distingué deux régimes en l'homme, l'un spirituel et l'autre terrestre, et insisté sur leur différence (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, § 1), il écrit quelques pages plus loin que la responsabilité du magistrat –et donc par extension de tout lieutenant- est de reconnaître cette semence de divin en tous les hommes et de mettre au dessus de tout service civil et politique le service de Dieu :

« Puis donc que la religion a tenu le premier et souverain degré entre les Philosophes, et que cela a été observé toujours entre les peuples d'un commun accord, les Princes et Magistrats chrestiens doivent bien avoir honte de leur brutalité s'ils ne s'adonnent soigneusement à cette étude. Et déjà nous avons monstre que ceste charge leur est spécialement commise de Dieu. Comme c'est bien raison, puisqu'ils sont ses vicaires et officiers, et qu'ils dominent par sa grâce, qu'aussi ils s'emploient a maintenir son honneur. » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §9)

Rappelons que les magistrats sont aussi appelés lieutenants de Dieu dans ce chapitre et que la vocation de lieutenance est élargie en d'autres textes à toute personne en position de responsabilité. Nous sommes donc bien au cœur de la définition de la responsabilité sociale

du lieutenant. Cette responsabilité sociale est donc, selon la loi naturelle, de contribuer à ce que l'équité permette à la société de vivre ensemble dans la paix, dans l'honnêteté et le respect des bonnes mœurs (§2), ainsi que de rendre compte de la supériorité de la justice divine : les magistrats, en tant que lieutenants, doivent « mettre tout leur soin de représenter aux hommes en tous leurs faits, comme une image de la providence, sauvegarde, bonté, douceur et justice de Dieu » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, § 6).

Si la loi naturelle conduit nécessairement à reconnaître la toute puissance de Dieu, nous avons maintenant à examiner le sens de la justice selon la loi divine.

La Loi « image de parfaite justice » et expression de la volonté de Dieu

La Loi telle qu'elle est exprimée dans les Ecritures est qualifiée par Calvin d'« image de parfaite justice » (i.e. Calvin, 1978b, liv. II, VII, § 13), « patron de parfaite justice » (Calvin, 1978b, liv. II, II, § 24), « règle de parfaite justice » (Ibid., liv. II, VIII, § 5). Elle exprime la volonté de Dieu : de ce fait elle est l'expression la plus parfaite de la justice. Aucune autre œuvre humaine ne l'exprimerait aussi bien. Elle guide les hommes dans toutes les dimensions de l'existence: « la vie de l'homme doit être réglée par la Loi, non seulement à une honnêteté extérieure, mais aussi à la justice intérieure et spirituelle » (Ibid., liv. II, VIII, §6). La Loi permet donc d'accorder la justice des faits (l'apparence extérieure de justice) aux intentions et aux pensées des hommes (la justice intérieure et spirituelle). La parfaite justice englobe donc deux niveaux de justice, l'une extérieure, qui touche la justice civile et politique, mais n'atteint pas « la règle et raison de vraie justice » (Ibid., liv. II, II, § 13), l'autre intérieure et spirituelle qui invite à la conversion des cœurs.

Pour Calvin, la Loi est énoncée dans les Ecritures. Elle ne consiste pas seulement en les dix commandements, ou en une partie de la Bible, mais toute l'Ecriture concourt à exprimer le sens de la volonté divine. Tant l'Ancien Testament que le nouveau sont donc l'expression de la Loi, à condition d'actualiser l'Ancien en fonction de son intention première. Les deux testaments expriment la même vérité, dans des conditions et contextes différents. Les deux testaments témoignent en particulier de l'exigence de charité et de justice.

Le rôle central de la Loi est relaté et commenté dans de nombreux ouvrages⁵⁴. Notre présentation se limite à ce qui nous est utile pour définir la responsabilité sociale du lieutenant. Mais nous devons rappeler que la justice sociale s'insère dans un sens plus large de la Loi. Cette insertion permettra, comme nous le verrons ci-dessous, de subordonner la justice sociale au commandement d'amour, sans pour autant spiritualiser le niveau social et lui retirer son autonomie relative. Avant de définir plus précisément la justice dans la section suivante, nous examinons la liaison étroite qu'introduit la Loi entre justice extérieure et justice spirituelle et la dynamique qui en découle. Pour cela nous présentons trois caractéristiques essentielles de la Loi qui forment le contexte dans lequel la justice sociale s'élabore.

Tout d'abord, la Loi, pour Calvin, n'est pas seulement, ni même principalement, normative. Si elle se présente souvent, en particulier dans l'Ancien Testament, sous la forme textuelle de prescriptions normatives, elle n'est pas dans sa finalité à interpréter comme telle. Pour le montrer, nous rappelons que pour Calvin, la Loi a trois usages. Le premier est de démontrer à chacun son incapacité à faire le bien par soi-même : le constat de sa faiblesse et de sa situation de dépendance pousse à implorer l'aide de Dieu⁵⁵. Le second usage est de pousser ceux qui ne font le bien que par contrainte à la recherche de justice⁵⁶. La Loi ici permet d'élaborer les règles minimales du vivre-ensemble en société. La Loi n'est pas seulement un étalon pour les croyants, mais pour tout le genre humain. Le troisième usage de la Loi est très essentiel à la lieutenance. Il est la principale fonction de la Loi pour Calvin⁵⁷. La loi exhorte et dynamise (Calvin, 1978b, liv. II, VII, § 12 à 15). Elle est un « aiguillon perpétuel, pour ne le laisser point endormir ni appesantir » (Ibid. II, VII, §12). Si les Ecritures révèlent aux fidèles quelle est la volonté de Dieu, il ne s'agit pas de trouver dans cette lecture des réponses tout faites mais d'alimenter le travail de la conscience éthique, d'inspirer le croyant pour agir selon la justice. Comme l'écrit Eric Fuchs, « la loi n'est pas la règle, elle est l'exigence éthique

⁵⁴ Pour une description synthétique mais complète de la loi et de ses usages, cf. par ex (Fuchs, 1986, p. 42 à 56).

⁵⁵ « la Loi est comme un miroir, auquel nous contemplons premièrement notre faiblesse, puis après l'iniquité qui en procède, finalement la malédiction qui est faite des deux, comme nous apercevons en un miroir les tâches de notre visage » (Calvin, 1978b, liv. II, VII, § 7).

⁵⁶ « Cette justice contrainte et forcée est nécessaire à la communauté des hommes, à la tranquillité de laquelle notre seigneur pourvoit, quand il empêche que toute chose ne soit renversée en confusion, ce qui serait, si tout était permis à chacun » (Calvin, 1978b, liv. II, VII, §10).

⁵⁷ Notons que Luther a proposé les deux premiers usages de la loi, mais non ce troisième. Même s'il est exprimé en d'autres termes, Melancton, puis Bucser en ont fait état. Thomas d'Aquin aussi l'expose dans sa *Somme Théologique* (Cf. Gisel, 2009, p. 64).

déployée dans un texte et appelant une « application », qui en signifie la force et l'efficacité. La loi suscite le sujet en suscitant la conscience » (Fuchs, 1986, p. 54). Ainsi la Loi n'a pas pour fonction de dicter des normes de conduite mais d'inciter à agir en suscitant la responsabilité humaine.

La mise au jour de la faiblesse et de la dépendance dans laquelle l'homme se découvre au contact de la Loi (1^{er} usage) en appelle à une lecture des Ecritures comme interpellation pour agir et pour s'engager (3^{ème} usage). Mais cela passe nécessairement par une lecture de la loi comme socle minimal pour assurer l'existence d'une communauté humaine (2^{ème} usage) qui n'est pas seulement une sorte d'usage secondaire de la loi réservé à un consensus entre croyants et non-croyants, mais un passage nécessaire pour passer au troisième niveau d'interprétation.

Une autre caractéristique de la Loi est qu'elle n'a pas pour fin de susciter la crainte mais de placer l'homme dans une dynamique de l'alliance. Luther pensait que la nouvelle alliance, scellée par l'incarnation de Jésus-Christ, avait abrogé la Loi et la rendait inutile sauf pour son usage strictement civil et politique⁵⁸. Calvin au contraire pose qu'elle oriente toute la vie du croyant en scellant l'alliance entre Dieu et l'homme. « L'alliance d'adoption ne s'en doive pas séparer [de la loi] quand on parle de tout ce qu'elle contient » (Calvin, 1978b, liv. II, VII, §2). Dans ses sermons sur le Deutéronome, Calvin exprime ainsi le chemin que fait Dieu pour s'allier aux hommes par amour:

« Or sus, regardons comment nous sommes: il est vray qu'il y a une distance infinie entre vous et moy, et ie vous pourroye commander ce que bon me semblera, sans avoir rien de commun avec vous, et vous n'estes pas dignes aussi d'approcher de moy, et d'avoir nulle accointance avec celuy qui vous peut commander ce qu'il veut, sans vous faire autre declaration, sinon : Voila ce que ie veux, et ce que i'enten: mais voici, ie me démetz de mon droit, ie me vien ici presenter pour estre vostre conducteur et sauveur, ie vous veux gouverner, vous estes comme ma petite famille : moyennant que vous-vous contentiez de ma parole, ie seray vostre Roy. Et cependant ne pensez pas que l'alliance que i'ay faite avec vos pères, soit à intention de rien gagner sur vous: car ie n'ay nul besoin, ni indigence de rien qui soit: et que me pouvez-vous faire aussi? mais ie procure vostre bien et vostre salut. Je suis donc ici prest de contracter par article, et de m'obliger à vous de ma part. Quand le Dieu vivant s'abbaisse iusques là, ie vous prie, ne faut-il pas que nous soyons plus qu'ingrats si nous ne sommes abbattus pour nous humilier sous luy, et nous déporter de tout orgueil et hautesse? » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 242)

⁵⁸ La question de la Loi fit l'objet de nombreuses controverses dès le début de la Réforme, en son sein même. Cette question « se tient au cœur de la différence des constructions théologiques qui distinguent Calvin de Luther ou de leurs héritiers » (Gisel, 2009, p. 60). Un des apports de Calvin au regard de ses prédécesseurs est de l'inscrire dans une « pédagogie de l'alliance » (Dermange in Dommen & Bratt, 2007b, p. 35 trad. française de l'auteur).

La contrepartie de cette alliance proposée par Dieu est que « l'homme se contente de la parole de Dieu », c'est-à-dire que la méditation de la Loi oriente tous ses actes et soit le seul guide de l'action juste.

Et Calvin ajoute encore que l'alliance est encore plus intime maintenant entre Dieu et les hommes depuis la venue de Jésus-Christ. Dieu a envoyé en effet son fils, « c'est autant comme s'il nous avoit ici desployé ses entrailles » ; « Dieu nous a donné son cœur » (Ibid). Calvin rappelle cette parole de Jésus-Christ à ses disciples : il ne les appellera plus ses serviteurs, mais ses amis (Jean 15.15). Dieu s'y révèle alors comme un Dieu d'amour infini qui s'abaisse à traiter les hommes au rang d'amis, dans la plus grande proximité possible. Par la loi, l'homme cherche la justice mais trouve une plus grande communion avec Dieu. Il y répond par son engagement. Ainsi, il ne s'agit pas tant pour le croyant de rechercher seulement des actions bonnes, mais de répondre par l'amour à cette alliance par laquelle Dieu se donne au delà de tout calcul. Donc, « il nous faut embrasser en affection de charité tous les hommes généralement, sans en excepter un » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, §55). L'expression concrète de la justice, telle que le croyant peut la vivre dans le travail, en économie, et dans toute la société est compris comme le témoignage de l'amour de Dieu et une réponse à cet amour.

Comme nous n'insisterons pas davantage sur la compréhension spirituelle de la Loi et du rôle particulier de Jésus-Christ dans le cheminement spirituel du croyant, nous devons signaler l'interdépendance de la justice extérieure et de la justice spirituelle : la justice extérieure s'inscrit aussi dans un cheminement spirituel que nous présentons ici en nous appuyant sur une analyse de J.Todd Billings, dans « *Calvin, participation, and the gift, the activity of believers in union with Christ* ». L'auteur y mène une analyse de la contribution de la Loi à l'idée de participation à Dieu et à Jésus-Christ (Billings, 2007, Chapitre 5, pp. 144 à 185). Il montre que la Loi est un don de Dieu en vue d'une réponse joyeuse et active de l'homme, mais que cette réponse a plusieurs facettes, reflétant autant de différents rapports spirituels à la Loi. La Loi s'inscrit dans un cheminement, ou un processus spirituel de création-chute-restauration-accomplissement. Plusieurs modes de relations du croyant à Christ ou à Dieu peuvent être alors identifiés.

La création signifie un premier rapport à la Loi : en posant dans le jardin d'Eden l'interdiction de manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, la Loi invite l'homme à se mettre volontairement sous la domination divine, une dépendance volontaire qui est en fait reconnaissance d'une dette de l'homme vis-à-vis de Dieu. Après la chute, cette dette demeure

car Dieu montre sa générosité continue. La Loi elle-même, en tant que révélation de la volonté de Dieu, est un don dans le sens où Dieu cherche son peuple pour s'unir à lui, ce qui ne peut qu'inciter l'homme à s'y soumettre et à le servir joyeusement. Ce premier rapport est un rapport d'obéissance en réponse à une générosité première⁵⁹.

Un second rapport à la Loi provient du constat de l'incapacité du croyant à faire le bien par sa propre force – suite à la chute. L'obéissance à la Loi ne pouvant pas être son immédiat accomplissement, le rapport à la Loi change. Elle devient promesse d'adoption ; elle change d'objet et incite à une union à Christ qui soit confiance en un renouvellement des capacités humaines d'obéissance que peut susciter la foi. L'homme a soif de Dieu et en appelle à une nouveauté de vie que seul Christ peut remplir (Cf. Billings, 2007, p. 151).

Certes la Loi se vit parmi les hommes comme loi naturelle, interprétable par tous qu'ils soient croyants ou non. Nous y reviendrons ci-dessous. Mais la Loi est aussi une accommodation divine pour unir l'humanité à Jésus-Christ. Et la compréhension pleine et entière de la Loi divine n'est donnée qu'à travers l'action du Saint-Esprit en l'homme, qui restaure la nature première de l'homme. Cette restauration est ouverture à une compréhension de la Loi comme loi d'amour.

La promesse de la Loi est l'union pleine et entière à Jésus-Christ – l'accomplissement de la Loi- l'intimité avec Dieu, incorporation à Jésus-Christ. « Par ces mots aussi Isaïe montre la principale fin et l'usage de la Loy, afin d'amener les hommes à Dieu : comme à la vérité, c'est leur vraie félicité d'estre conjoints à leur Sauveur : et le sacré lien de cette conjonction est foy et vraie piété» (Calvin, 1572, p. 291 sur Es. 45,19). Du point de vue humain, l'homme découvre l'amour volontaire pour Dieu et pour les hommes. Et cette loi d'amour prend le sens, vis-à-vis de la société toute entière, d'un amour universel pour tous les hommes. Du

⁵⁹ Billings note que Calvin insiste particulièrement dans son commentaire du Deutéronome sur la gratitude que doit engendrer le don de la Loi pour le peuple, dans un contexte de victoire des Israélites sur les Amorites, victoire qui elle-même montre la générosité de Dieu. Cette gratitude mène au service : « C'est que toutes fois et quantes que nous qu'il y a en nous quelque paresse, ou quelque froidure, ou bien de la rebellion, que nostre chair se rebecque, que nous n'aspirions point à Dieu d'une affection si alaigre, ne si enflambee comme il seroit requis: que nous entrons en conte des benefices que nous avons receus de luy, Povre creature, comment es-tu si lasche de ne point adherer à ton Dieu, quand il t'a declairé sa volonte? Regarde ce que tu tiens de luy: regarde les biens qu'il t'a distribué iusques ici. Que donc chacun examine combien il est obligé à Dieu, afin que nous soyons tant plus enflammez de le servir. » (Vol XXVI, Calvin, 1863, col. 239).

point de vue politique, elle conduit ainsi à la recherche de l'équité et de la justice, et à la charité (Billings, 2007, p. 184).

Les différents rapports à la Loi ou compréhensions de la Loi que nous venons de parcourir montrent qu'il n'y a pas de dissociation chez Calvin entre une approche qui serait strictement spirituelle de Dieu et l'activité concrète de l'homme ou la justice sociale. Les sens de la « justice extérieure » et de la « justice intérieure » s'enrichissent mutuellement. Le lieutenant est invité à une compréhension la plus complète possible de cette justice.

La loi morale : la justice comme il plaît à Dieu : une dialectique entre équité et amour

L'exigence infinie de la loi morale est introduite par Calvin par un procédé rhétorique qu'il considère comme une clé de l'herméneutique de la Loi : la synecdoque. Toute formulation négative de la Loi (à l'exemple de « tu ne tueras pas ») doit être comprise positivement de façon inversée. Ainsi « tu ne tueras pas » ne signifie pas simplement s'abstenir de tuer, d'outrager autrui ou lui nuire (ce que comprendrait pourtant la loi naturelle), mais selon la formulation positive inverse, de tout faire pour que l'autre vive. « Le Seigneur nous défend de blesser et outrager notre prochain, parce qu'il veut que sa vie nous soit chère et précieuse » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, §9). C'est la prise en considération de la *fin* de la Loi qui permet de comprendre que cette exigence infinie correspond à la loi d'amour.

Le commentaire de Calvin sur le 8^{ème} commandement, dans son *Commentaire sur les cinq livres de Moïse*, illustre cette exigence infinie de justice qui se définit de façon plus complexe que selon la loi naturelle comme une dialectique entre équité et amour. Cette complexité est introduite par la double lecture positive et négative de la règle d'or, selon le procédé de la synecdoque. L'étude ci-dessous du 8^{ème} commandement est redevable à l'article de François Dermange, *Calvin's view of property*, publié dans un ouvrage collectif intitulé *John Calvin rediscovered: the impact of his social and economic thought* (Dommen & Bratt, 2007, p. 37-44).⁶⁰

⁶⁰ Dans cet article, François Dermange présente la dialectique entre la justice et l'amour comme une élévation par degré du *do ut des* vers l'agapè, suivi d'un mouvement descendant de l'agapè vers son application concrète. Sans parler ici de degrés, nous reprenons cette idée que le devoir d'équité, selon la loi morale, est à interpréter selon la fin de l'amour et réciproquement que la fin de l'amour est limitée par l'exigence d'équité.

Le 8ème commandement est « Tu ne déroberas point ». Le commentaire de Calvin commence par cette phrase :

« D'autant que la charité est la fin de la Loi, c'est là qu'il faut prendre la définition de larcin. Or la règle de charité est que chacun retienne paisiblement ce qui lui appartient et qu'il en jouisse et que nul ne fasse à autrui ce qu'il ne voudrait lui être fait. » (Calvin, 1564, p. 422)

L'amour est affirmé être l'horizon de toute action, mais cette fin se traduit dans un premier temps comme ce qui semble une exigence bien moindre : celle de la règle d'or dans sa formulation négative « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. » Or dérober n'est pas seulement voler, mais s'abstenir de faire du bien à autrui, en voulant s'enrichir. Le texte élargit alors encore, toujours dans le registre négatif, le sens du terme « dérober » selon la fin de l'amour :

« Dont il s'ensuit que non seulement ceux qui pillent en cachette le bien d'autrui sont larrons, mais ceux qui cherchent à gagner au dommage de leur prochain, qui amassent du bien par méchantes pratiques, et qui sont plus attentifs à leur profit particulier qu'à l'équité. » (Ibid)

Calvin rapporte, comme nous le voyons là, cette interdiction à la règle d'équité. La loi Morale commande le respect de l'équité, qui est déjà le respect du prochain, non seulement selon la loi civile écrite, mais aussi selon la conscience, lorsque le profit particulier devient la seule préoccupation. Si les hommes étaient honnêtes avec eux-mêmes, jusque dans leurs intentions profondes, cette formulation négative de la Loi suffirait à leur faire respecter autrui dans la gestion des biens. Mais, ajoute Calvin, celui qui est rusé est loué dans la société comme un homme prudent, celui qui sait profiter des positions de force est appelé habile. Pour prendre en compte le vrai sens de cette Loi, la formulation négative ne suffit pas :

« il nous faut réduire en mémoire, qu'il y a le commandement affirmatif annexé avec la défense [...] Dieu, [...] a obligé les hommes mutuellement entre eux à ce qu'ils mettent peine de profiter et de secourir l'un à l'autre. Par quoi il n'y a doute qu'il ne recommande libéralité et tous autres devoirs, par lesquels la compagnie et communauté des hommes s'entretient » (Ibid).

La loi civile aurait seulement condamné les malhonnêtetés manifestes, la loi morale condamne l'attitude qui consiste à ne pas s'assurer d'abord que l'autre a ce qu'il faut. La règle d'or est transcrite par Calvin selon le procédé de la synecdoque dans sa formulation positive : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ».

Il faut « procurer l'utilité de nos frères ni plus ni moins que la nôtre » (Ibid). La règle, même dans cette formulation positive, demeure une règle d'équité fondée sur l'égalité et la réciprocité. Se rattache à cette même interprétation le devoir de l'employeur de verser son

salaires à son ouvrier pauvre dès le soir même de sa journée, sans attendre le lendemain. S'il est pauvre, il risque d'avoir faim, « le seul délai nous tient déjà convaincus d'injustice » (Ibid., p. 423).

Mais rapporter la Loi à sa fin nécessite d'aller encore plus loin et de considérer que l'égalité et la réciprocité ne sont pas toujours justes selon la fin de la charité. Il faut parfois aller au delà de l'équité pour agir selon la miséricorde.

Un exemple est proposé par Calvin lorsqu'il développe les versets portant sur la protection des débiteurs pauvres. En particulier, il commente Dt 24, 6 « *On ne prendra point pour gage la meule d'en-bas ni la meule d'en haut, car ce gage est la vie* ». Alors même que le créancier est dans son droit de réclamer des gages lorsque son débiteur est insolvable, il ne peut lui enlever ses moyens de survie : ses instruments de travail, et Calvin ajoute, tenant compte d'Ex. 22, 26-27 : son manteau, sa couverture ni rien dont « l'usage ne peut lui être ôté sans dommage et fâcherie » (Ibid., p. 427). Au delà de la loi civile, l'équité requiert la prise en compte du pauvre selon la fin de charité.

De même, condamnant plus loin la pratique de l'usure envers le pauvre (Ex. 22, 25 ; Lv 25, 35-38 ; Dt 23, 19-20) Calvin écrit :

« Il ne suffit pas de nous abstenir du bien d'autrui si l'humanité et la compassion ne règne entre nous pour soulager les pauvres. [...] La libéralité est une partie de justice, tellement que celui qui ne subvient point à la nécessité de ses frères quand il peut, est injuste » (Ibid., pp. 428-429).

Mais la fin de l'amour ne peut pas non plus être la seule règle et ne pas se laisser borner par l'équité. Selon la loi mosaïque, les juges ne peuvent déroger de l'équité, même par souci de charité, en donnant raison au pauvre contre le riche, parce qu'il est pauvre. Il est pervers de faire preuve de largesse au détriment d'autrui, fut-il riche. Ces juges « déclinent de l'équité, pour suivre une folle miséricorde ». « Or de là il apparaît combien Dieu est offensé si on opprime les pauvres, quand il ne peut souffrir qu'on leur subviene avec le dommage des riches » (Ibid., p. 433).

Ce qu'ajoute donc la loi divine à la compréhension première selon la loi naturelle est que l'équité ne peut être pensée sans l'amour, mais réciproquement, que l'amour ne peut être pensé au détriment de l'équité. Cette exigence est infinie, alors que celle de la loi naturelle est finie et limitée aux seuls faits qui font l'objet d'une condamnation.

L'universalité de l'amour

L'infinité de l'exigence de la loi morale s'exprime aussi par le fait qu'elle s'étend à toutes les situations. Elle est due à tous les hommes, sans aucune contrepartie ni mérite : aux ennemis et aux « indignes » :

« Or ce devoir d'humanité s'étend jusqu'aux ennemis et tant moins la cruauté est-elle excusable si on ne s'en acquitte envers les amis. La somme est que les fidèles soient pitoyables et humains pour faire plaisir à chacun, afin de suivre leur Père céleste et que non seulement ils s'emploient envers les bons qui en sont dignes, mais que leurs bienfaits s'étendent jusqu'à ceux qui ne l'auront point desservi. » (Calvin, 1564, p. 431)

aux étrangers:

« Il est aussi à noter que Dieu commande d'aimer les étrangers comme chacun s'aime. Parce que de là il apparaît que le nom de prochain ne se restreint pas aux parents et voisins et à ceux-là qui ont accointance avec nous, mais s'étend à tout le genre humain, comme Jésus Christ le montre en la personne du Samaritain (Luc 10, 30), lequel, ayant compassion d'un homme inconnu, l'avait secouru, usant envers lui d'humanité, dont le Juif et le lévite n'avaient tenu compte. » (Calvin, 1564, p. 426)

et même aux bêtes, dans le sens où l'exigence vis-à-vis de tout être vivant signifie aussi une exigence au moins aussi grande vis-à-vis des hommes : « Cependant, notons que les hommes sont induits à équité jusque-là, de l'exercer même envers les bêtes brutes. » (Calvin, 1564, p. 424) lorsqu'il commente « *Tu ne mettras point de muselière au bœuf qui foule le grain* » (Dt 25, 4). « Car si nous sommes tenus de nourrir les bêtes brutes, tant moins faut-il attendre que les hommes crient après nous pour obtenir ce qui leur appartient » (Ibid. p. 424).

L'incapacité des hommes à réaliser la Loi Morale

Les hommes ont, selon Calvin, toujours cette tentation d'élaborer par eux-mêmes les normes du bien et du mal sans en référer à la loi morale. Il ne peuvent que se tromper s'ils pensent pouvoir faire abstraction de Dieu. Ils oublient que la loi naturelle est incluse dans la loi morale. Les œuvres réalisées sans référence à Dieu sont qualifiées de « pollution de la vraie justice », car elle ne rendent plus compte de son auteur, ce qui pourtant est une des attentes fondamentales que Dieu a envers ses lieutenants.⁶¹

⁶¹ « le Seigneur a voulu attribuer à sa Loy une parfaite doctrine de justice. Et toutefois non contents d'elle, nous travaillons à merveille à controuver et forger des bonnes oeuvres les unes sur les autres. Le meilleur qui soit pour corriger ce vice, est d'avoir cette cogitation plantée en notre cœur, que la Loi nous a été baillée du Seigneur pour nous enseigner parfaite justice, et qu'en elle n'est point enseignée autre justice, sinon de nous régler et conformer

Calvin considère les lois politiques comme garantes de la justice extérieure. Elle s'intéresse aux faits, mais ne sonde pas les intentions pour lesquelles les oeuvres ont été faites. Or l'exigence de la Loi est plus grande. La vraie justice n'est pas seulement la justice extérieure mais la justice du cœur. Et quand bien même les intentions seraient bonnes, plusieurs obstacles dévoieraient les réalisations humaines de la vraie justice :

- L'homme évalue le bien selon son inclination naturelle, et non selon Dieu.
- Il ne peut s'empêcher de considérer son propre bien-être, et donc en croyant faire le bien, il cherche davantage son propre confort que la justice et la vertu.
- Et quand bien même il aurait une bonne intention de faire le bien, il faut encore qu'il ait la volonté de le poursuivre dans les faits. Et seul le Saint-Esprit donne cette force. (Cf. Calvin, 1978b, liv. II, II, §25). L'esprit humain est trop embrouillé, la volonté pervertie, c'est-à-dire la dépendance de l'homme n'est pas à oublier face à l'exigence infinie de la Loi morale.

En résumé, la Loi se présente comme une règle de parfaite justice, mais qui appelle l'homme à l'interpréter selon sa conscience et à s'engager pour sa mise en œuvre. Pourtant si toutes les sociétés sont en mesure selon la loi naturelle –sans le recours de la norme biblique- de définir un ordre juste d'équité, cette formulation de la justice ne peut que mener à constater son caractère partiel au regard de la volonté divine. Cette dernière est une exigence infinie d'amour. Le sens de la justice peut être dégagé selon une interprétation du texte de la Loi par le procédé de la synecdoque. L'inversion de la règle d'or d'une formulation négative en une formulation positive introduit un niveau d'exigence infini de justice, lequel se définit comme une dialectique entre équité et amour, où la décision équitable ne peut contredire la fin de l'amour, ni la miséricorde contredire l'exigence d'équité. Enfin cette justice comme équité et amour est universelle : elle s'applique à tout homme et tout homme est appelé à la rechercher, même si seuls ceux qui reconnaissent Dieu peuvent parvenir à en saisir pleinement la portée spirituelle.

à la volonté divine ; et ainsi que c'est pour néant que nous imaginons nouvelles formes d'œuvres pour acquérir la grâce de Dieu, duquel le droit service consiste seulement en obéissance » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, §5)

Inégalité des conditions sociales et proportionnalité du devoir de lieutenance

Il y a une égalité profonde entre tous les hommes, du fait qu'ils sont tous enfants de Dieu, puisque tous bénéficient également de la grâce de Dieu. Cette égalité devant le jugement de Dieu⁶² et devant la grâce⁶³ engendre une égalité de dignité entre tous les hommes en tant que créatures. Calvin s'attache pourtant à réfuter toute prétention de l'ordre civil à refléter cette égalité de nature.

Le Royaume de Jésus-Christ, complète-t-il, n'est pas situé dans la situation sociale des hommes, ni même d'ailleurs dans l'ordre politique dans lequel l'homme vit. Egalité spirituelle ne signifie donc pas égalité sociale. Même si nous avons vu au chapitre précédent que Calvin imbrique l'ordre matériel dans une logique spirituelle, ces deux ordres ne peuvent être confondus sauf à dénaturer profondément la promesse des Evangiles :

« Mais celui qui saura discerner entre le corps et l'âme, entre cette vie présente et transitoire et la vie à venir, qui est éternelle, entendra pareillement assez clairement que le royaume spirituel de Christ et l'ordonnance civile sont choses fort loin distantes l'une de l'autre. Puis donc que c'est une folie judaïque de chercher et enclorre le règne de Christ sous les éléments de ce monde: nous, pensant plutôt, comme l'Écriture clairement nous enseigne, que le fruit que nous avons à recevoir de la grâce de Christ est spirituel, prenons soigneusement garde de bien retenir en ses limites cette liberté qui nous est promise et offerte en Christ lui-même. Car pourquoi est-ce que l'Apôtre même, qui nous commande de nous tenir fermes, et ne nous assujettir au joug de servitude (Gal. 5, 1), en un autre passage enseigne les serviteurs de ne se soucier de quel état ils sont: sinon que la liberté spirituelle peut très bien exister avec servitude civile (1 Cor. 7, 21 ; Col. 3, 22) ? » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §1).

Ainsi, de la même manière que la liberté spirituelle est compatible avec un état de servitude dans la société, l'égalité de dignité spirituelle est compatible avec l'inégalité sociale. Pour Calvin, remettre en cause la hiérarchie sociale reviendrait à renoncer à tout ordre de la société. Les hiérarchies sociales sont nécessaires au maintien de la société. Ceux qui refusent toute

⁶² « C'est une outrecuidance bien desréglée, quand l'homme usurpe à soy le jugement sur son frère [...] Car si le Seigneur a établi entre nous un droict et lien de société fraternelle, il faut garder une égalité. [...] autant est-il absurde que l'homme Chrestien tire à soy ceste autorité de juger de la conscience de son frère. » (Calvin, 1855a, p. 241 sur Rm 14, 10).

⁶³ « quoy que les autres choses soyent diverses en chacun de ceux qui viennent à la foy, toutesfois Christ seul est suffisant pour les unir tous. A ceste cause l'Apostre dit, *Vous estes tous un*: signifiant par cela que la différence, est ostée. » (Calvin, 1855a, p. 709 sur Gal. 3, 28).

obéissance civile sont comme « ceux qui voudraient que les hommes vivent pêle-mêle comme des rats dans la paille » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, 5)⁶⁴.

Nous verrons dans le chapitre suivant combien l'image du corps est importante pour illustrer la nécessaire complémentarité des membres d'une société. A partir de cette image du corps, Calvin justifie les différences entre les membres, comme indispensable à la survie du tout :

« Si tout le corps est l'oeil. Il reprend ceste sottie jalousie d'estre égal : et la réfute, montrant que c'est une chose impossible.[...] Car il est impossible que le corps demeure sain et sauf, s'il n'y a diversité de puissance es membres, et communication mutuelle d'une part et d'autre. L'égalité donc répugne la conservation de l'estât du corps: car elle engendre confusion, qui est cause de ruine soudaine. » (Calvin, 1855a, p. 453 sur I Co 12, 17-19)

L'ordre du monde correspond à la volonté de Dieu et c'est se révolter contre Dieu que de vouloir le remettre en cause. Lorsqu'un serviteur fait son travail auprès de son maître, cela plaît à Dieu comme si le service lui était rendu (Calvin, 1855b, p. 104 sur Col. 3, 22). Mais plus que cela, c'est risquer la survie de la communauté de ne pas s'appuyer sur une nécessaire diversité de capacités et de compétences entre les hommes⁶⁵.

Cette nécessaire complémentarité entre les hommes justifie les différences de capacités et l'inégalité dans la répartition des pouvoirs.

« égalité. [...] je ne doute point que saint Paul n'ait yci mis ce mot pour le droict analogique ou distributif : c'est-à-dire qui est réglé et compassé selon la circonstance, qualité, ou vocation des personnes [...] Car les serviteurs ne sont pas tellement obligez à leurs maistres, que les maistres aussi de leur costé ne leur doyvent quelque chose. Comme il y a un droict mutuel réglé selon la considération de l'office et vocation d'un chacun : lequel droit doit avoir lieu entre tous estats. » (Calvin, 1855b, p. 102 sur Col 4, 1)

La société entière apparaît comme le résultat d'une distribution des rôles, des tâches, comme des avantages que procurent ces fonctions inégales. Ainsi Calvin reprend-il la définition aristotélicienne de la justice distributive⁶⁶ comme une proportion juste en fonction de l'apport

⁶⁴ Calvin a une image pour illustrer le bien-fondé de la diversité des régimes politiques, qui s'appliquerait fort bien à la diversité des ordres sociaux : « Car comme les éléments ne se peuvent entretenir sinon par une proportion et température inégale, aussi les polices ne se peuvent pas bien entretenir sinon par certaine inégalité. » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §8).

⁶⁵ « C'est « l'unité du corps est de telle sorte, qu'elle ne se peut entretenir, qu'il n'y ait diversité de membres : et que les membres sont tellement différens entr'eux d'offices et facultez, qu'ils ont une liaison mutuelle entr'eux pour conserver le corps, qui est un. » (Calvin, 1855a, p. 454).

⁶⁶ Aussi Cf. Calvin, 1855a, p. 603 sur II Co 8, 13: « Equalité se peut prendre en deux sortes, ou pour une récompense mutuelle quand on rend la pareille, ou pour un moyen attrempé et bien compassé. Quant à moy, je la

de chacun à la société. « Ceste conférence mutuelle fait une proportion fort convenable, et comme une belle harmonie, combien que les uns possèdent plus, et les autres moins, et que les dons soyent distribuez inégalement » (Calvin, 1855a, p. 604).

Dans cet ensemble chacun doit suivre sa vocation et c'est la répartition des vocations qui fait la complémentarité des membres de la société : « Ainsi donc il monstre qu'il n'y a corps qui puisse se conserver et maintenir, s'il n'y a un accord de divers membres : afin que nous sçachions procurer le bien publiq et particulier, en faisant le devoir de nostre vocation chacun en son endroit » (Ibid., p. 454).

Les vocations différentes assurent le fonctionnement et l'ordre de la société : « il nous suffit de connaître que la vocation de Dieu nous est comme une principe et fondement de nous bien gouverner en toutes choses, et que celui qui ne s'y rangera pas, ne tiendra jamais le droit chemin pour dûment s'acquitter de son office » (Calvin, 1978b, liv. III, X, §6). L'état dans lequel chacun se trouve dans la société est comme une « station assignée par Dieu » (Ibid., III, X, §6). « De là il reviendra une singulière consolation : c'est qu'il n'y aura œuvre si méprisée, ni basse qui ne reluisse devant Dieu, et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en elle nous servions en notre vocation » (Ibid., III, X, §6).

L'ordre politique est ainsi confirmé. « De ceci nous recueillons que non-seulement la distinction des degrez et estats vient de la providence de Dieu, mais aussi que l'observation d'iceux nous est enjointe et commandée par sa Parole. » (Calvin, 1855a, p. 375 sur I Co 7, 22).

Calvin apaise les consciences dans le sens où il appelle à une acceptation sereine de son rang dans la société : « qu'un chacun s'applique à faire valoir ce à quoy il est appelé » (Ibid. sur 1 Co 7, p 375). Il ne nie pas que certains états soient meilleurs que d'autres (la liberté vaut mieux que la servitude, écrit-il). Mais l'acceptation de l'ordre politique est premier.

pren pour ceste égalité qu'Aristote appelle droit analogique, c'est-à-dire qui est compassée par proportion selon les qualitez des personnes et autres circonstances : en laquelle signification ce mesme mot est prins en l'Épistre aux Coloss., chap. IV, v. 1, où il admoneste les maistres de garder égalité à leurs serviteurs. Il ne veut pas certes dire qu'ils soyent pareils en condition et degré : mais par ce mot il entend l'humanité, clémence, et traitement amiable que doyvent les maistres mutuellement, à leurs serviteurs. Ainsi, Dieu veut qu'il y ait une telle analogie et égalité entre nous, qu'un chacun subviene aux indigens selon que sa puissance s'estend, afin que les uns n'en ayent à superfluité, et les autres soyent souffreteux. »

Le devoir de lieutenance consiste donc à reconnaître sa vocation et à s'y engager pleinement pour le compte de Dieu. « C'est pourquoi on ne doit aucunement douter que la supériorité civile ne soit une vocation non seulement sainte et légitime devant Dieu, mais aussi très sacrée et honorable entre toutes les autres » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, § 4). Dieu a conféré toute autorité à Jésus-Christ, comme son lieutenant, le plus haut placé après lui, pour gouverner le monde. C'est ainsi que Calvin expose le sens de l'élévation de Jésus-Christ à la droite de Dieu après la résurrection (Calvin utilise de nombreuses fois le terme de lieutenant pour qualifier Jésus-Christ : dans son commentaire du Nouveau Testament, vol. 1, p. 569, 682, 763 ; vol. 2, p. 404, dans l'*Institution* III, XV, §5 par exemple). Mais à travers les vocations, Jésus-Christ en délègue le gouvernement aux hommes. Pour cela Jésus-Christ ne nomme pas un lieutenant sur terre en particulier. Il laisse aux hommes un « ministère commun » dont l'unité ne se trouve qu'en Dieu, chacun ayant en charge une part de ce ministère selon « sa mesure en particulier » (Calvin, 1978d, liv. IV, VI, § 10). Ainsi la vocation confiée à chacun n'est qu'une partie d'une mission générale de lieutenance confiée à tous les hommes réunis.

L'autorité terrestre doit être exercée avec force. Parce que c'est la volonté de Dieu, l'homme doit par exemple accepter d'être à la tête de sa maison. S'il n'accepte pas cette charge, il diminue « l'honneur de Christ » parce que « la gloire de Dieu donc reluit en luy à cause de la domination qui luy est donnée » (Calvin, 1855a, p. 458 sur I Co 11, 4). « Si celui que le Prince aura ordonné son lieutenant, ne sçait se maintenir et user de son autorité, mais il expose la dignité qui luy a esté donnée, en mespris à toutes gens de basse condition, ne fait-il pas tort à son Prince ? » (Ibid.)

Ainsi si Calvin justifie la répartition inégale du pouvoir dans la société, il associe cette inégalité à un devoir proportionnel de lieutenance :

« Nous ne cognoissons point quand Dieu nous esleve, que c'est afin que nous représentions sa personne au monde. Or cependant cela ne peut estre sans difficulté. Selon donc qu'une charge est plus honorable, elle est aussi de plus grand travail, et plus penible » (Vol XXV Calvin 1863, p.629, 3eme sermon sur Dt 1, 9-15)

L'homme représente d'autant plus Dieu dans le monde qu'il est élevé dans la hiérarchie sociale. Dieu a le projet particulier, lorsqu'il élève l'homme, de lui confier une tâche plus grande. La responsabilité du lieutenant est donc d'autant plus forte que sa situation sociale est haute. Comme lieutenant, Timothée est appelé à faire « plus que le train commun » (Calvin,

1855b, p. 186 sur 1 Tim. 1, 3). C'était une charge, écrit Calvin, que tous ne pouvaient pas porter.⁶⁷

Pour autant, cette puissance n'est pas rattachée à l'individu mais à la fonction qu'il exerce dans l'ordre social. Nous avons l'exemple de Moïse, dans le commentaire du Deutéronome (Vol. XXVI Calvin, 1863, sur Dt 3 et 4) qui accepte de redevenir un « povre homme anéanti » (Ibid. Col 94) suite au fait que Dieu lui retire sa charge et confie la direction du peuple – mission qu'il nomme lieutenance- à Josué. Moïse imagine que Dieu lui tourne le dos (Ibid., Col 83). Il « se voit privé de l'héritage promis » (Ibid., col 168), il aurait pu se fâcher, mais au contraire va aller jusqu'au bout de la tâche assignée : il instruit Josué, se refuse à le jalouser, lui transmet le commandement. « je ne laisseray jamais de faire mon devoir » (Ibid., col 168). Moïse change de vocation mais le devoir de faire la volonté de Dieu et de mettre toutes ses capacités à son service, autrement dit le devoir de lieutenance, demeure. Il n'y a donc, devant Dieu, aucun droit à revendiquer, mais en revanche une responsabilité infinie de faire sa volonté, de se mettre au service de la communauté humaine, quel que soit le niveau social dans lequel on se trouve.

En passant, notons une précision de Calvin : ce n'est pas parce que Moïse est déchu de sa mission de lieutenance en tant que chef du peuple, que l'accès au royaume céleste, c'est-à-dire au salut, lui est refusée. « Il est vray que Moyse demeure tousiours héritier du royaume de Dieu » (Ibid, Col. 168). Remarquons ici que cette précision écarte toute possibilité d'interpréter le devoir de s'engager dans le monde par une nécessité d'assurer ou de s'assurer de son salut. Ni la lieutenance, ni la détermination de la vocation ne sont liées à la prédestination. Nous y reviendrons en début de troisième partie lorsque nous reprendrons l'analyse proposée par Max Weber.

⁶⁷ Ou encore : « Car ce n'est point à fin que les hommes s'eslevent, quand Dieu leur tend la main, et qu'il les met en quelque degré d'honneur: mais plustost à ce qu'ils cognoissent combien ils sont tenus à luy, qu'ils soyent tant mieux incitez à l'honorer, et qu'ils s'aguisent, et appliquent tous leurs sens et toutes leurs affections à faire tellement, que Dieu soit honoré par eux: comme il est dit qu'une chandelle ne doit point estre cachée, mais on la mettra sur un buffet, afin qu'elle luise par toute la maison. Ceux donc ausquels Dieu fait ceste grace de les eslever en quelque vocation plus digne et plus haute, doivent estre tant plus enflammez pour esclairer leurs prochains, et leur donner tel exemple que la grace qu'ils ont receuë ne soit point comme estouffee.» (Vol. XXXV Calvin, 1863, col. 48 sur Job 33).

En conclusion, Calvin justifie donc l'inégalité sociale comme une nécessité décidée par Dieu pour maintenir un certain ordre dans la société, mais il ne s'agit pas d'une inégalité de nature entre les hommes. Cette inégalité correspond à une répartition inégale des capacités, en vue d'une complémentarité entre les hommes. Mais Calvin assortit cette inégalité d'un devoir proportionnel de servir la collectivité à hauteur des dons qui sont faits. Le niveau social correspond donc au niveau de responsabilité sociale que chacun est susceptible de supporter. Un riche est fondé à être riche, mais il a en contrepartie le devoir de contribuer d'autant plus à la prospérité de la société. André Biéler évoque en ce sens, dans son étude *La pensée sociale et économique de Jean Calvin*, « le ministère du riche » (1959, p. 321). Le riche est chargé d'être dispensateur des biens de la part de Dieu auprès de ceux qui en ont moins. Ils deviennent ainsi « les obligés des pauvres » (Ibid, p. 323). Les riches ont « en dépôt les biens collectifs en surcroît » (Ibid.).

Si comme nous l'avons vu dans l'exemple de Moïse, Dieu peut changer au cours d'une vie la vocation d'un homme, il est aussi possible à l'homme de changer de vocation s'il le juge pertinent, si lui apparaît qu'un autre métier est possible et meilleur⁶⁸. Calvin en ce point se différencie de Luther. Il est donc aussi possible de changer de condition sociale. Mais l'ordre social lui-même, et l'existence d'une hiérarchie sociale, ne peuvent être abolis. De même que ne peut être aboli le devoir de lieutenance de contribuer selon ses capacités à la préservation et à l'abondance de l'ordre divin. Ce devoir est d'autant plus grand que la position sociale est élevée.

Nous n'aboutissons donc pas à la même conclusion qu'André Biéler lorsqu'il déduit du ministère du riche le devoir de distribuer équitablement les biens entre tous. D'après lui, l'inégalité sociale ne serait pas pour Calvin un ordre statique mais seulement une différenciation qui oblige à l'échange et à la circulation des biens, « en vue d'une harmonie entre tous » (Biéler, 1959, p. 355ss). « Le pauvre est destiné à recevoir les richesses qui lui sont dues, momentanément placées entre les mains des riches » (Ibid., p. 335). D'après notre analyse, le pauvre peut très bien être destiné à rester pauvre, mais même en tant que pauvre, il peut être lieutenant de Dieu, dans une petite mesure, et ce devoir sera pour lui peu exigeant,

⁶⁸ « Or ce serait une chose trop rigoureuse qu'à un cordonnier il ne fust point loisible d'apprendre un autre mestier : et au marchand de s'adonner au labourage. Je respon que ce n'est pas l'intention de l'Apostre. Car il veut seulement, corriger l'affection inconsidérée de laquelle aucuns sont sollicités à changer d'estat sans quelque juste cause, soit qu'ils le facent par superstition, ou quelque autre mouvement. » (Ibid sur 1 Co 7, 20 p. 374).

tandis que le riche, en tant aussi que lieutenant, aura de très gros efforts à fournir. Calvin ne défend pas à nos yeux « une certaine égalité légèrement différenciée » (Ibid., p. 336), mais au contraire une double inégalité : une inégalité des conditions compensée par une inégalité proportionnelle des exigences de contribution à l'ordre social. Le lieutenant n'est pas mobilisé contre le fait qu'il existe des riches et des pauvres, mais contre le scandale pour Calvin du pauvre qui n'a pas de quoi couvrir ses besoins les plus élémentaires. Il y aura toujours des riches et des pauvres, mais la misère est insoutenable. L'ordre social, s'il était réellement selon Dieu et non dégradé par le péché humain, devrait permettre à chacun de vivre au moins à sa suffisance.

Chapitre 4 : Attention à autrui et décentrement de soi

Nous avons défini le sens de la justice pour Calvin et démontré qu'elle s'élabore dans une dialectique entre équité et amour de telle sorte que l'un et l'autre se complètent et se limitent. L'action juste est l'action qui est à la fois équitable sans contrevenir à une nécessaire miséricorde, et soucieuse d'aider autrui dans la limite de l'équité. Cette dialectique s'exprime de façon la plus ramassée dans la formulation de la règle d'or dans son expression positive. Par le procédé de la synecdoque, Calvin inverse la formulation habituelle de la règle d'or « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse », formulation par la négative que le décalogue reprend pour les préceptes qui touchent au rapport à autrui, par une formulation positive : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse ». Or cette inversion combine l'infinité de l'exigence de l'amour et le caractère limité de réciprocité portée par le devoir d'équité.

Nous avons aussi montré que cette définition de la justice était parfaitement compatible avec une conception hiérarchisée de la société, où il y a des riches et des pauvres, sans pour autant que la justice soit remise en cause. Mais il s'avère que le degré de responsabilité du lieutenant est proportionnel aux moyens qui lui sont confiés. Ainsi plus l'homme est dans une situation sociale élevée, plus il est attendu de lui qu'il se sente en charge de la communauté humaine.

Interrogeons-nous sur la mise en œuvre concrète de cette responsabilité de justice sociale. En tant que dialectique entre charité et équité, cette mise en œuvre aura nécessairement deux dimensions : celle d'un rapport interpersonnel à autrui au sein duquel advient la charité et celle du rapport institutionnel avec la société auquel se réfère l'équité. Il nous faut préciser l'articulation entre ces deux dimensions. Cette articulation, une fois interprétée, permet de comprendre la raison pour laquelle Calvin demande avec insistance au lieutenant, de se

détourner de la recherche de ses propres intérêts. Le rapport à autrui, tout singulier qu'il soit, conduit le lieutenant à une compréhension de la société faite d'échanges et de communion mutuelle et ne laisse pas de place à un amour « désordonné » de soi.

Lors de la présentation de la loi naturelle, nous avons montré que l'autonomie de l'homme, pourtant affirmée par Calvin, n'empêche pas la pleine domination de Dieu sur l'ensemble de l'humanité. Calvin instaure la double exigence de la visée infinie de l'amour portée par la loi divine et du devoir d'équité que permet déjà la loi naturelle. Il n'y a d'expression de la loi d'amour dans la société, dans la vie présente, que conjointe à l'expression de la loi naturelle telle qu'elle est mise en œuvre dans la société.⁶⁹ Comment Calvin envisage-t-il la possibilité pour les hommes d'intégrer la pleine exigence de la Loi dans l'horizon de la justice sociale ?

En ce sens, Calvin n'invite jamais l'homme croyant à être un héros de l'amour, ou à s'affranchir d'une certaine modération face aux exigences du vivre ensemble :

« Certainement, il en est ainsi. Notre liberté ne nous est pas donnée, écrit Calvin, contre nos prochains qui sont débiles, auxquels la charité nous soumet et dont elle nous fait serviteurs en tout et par tout ; mais elle nous est donnée afin qu'ayant paix avec Dieu en nos consciences, nous vivions paisiblement aussi avec les hommes. » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, § 11).

Cette manière de conjoindre l'amour infini dû aux plus faibles au modeste objectif de vivre paisiblement avec les autres, rend compte de la responsabilité de faire place ensemble, dans les relations avec autrui, à l'exigence de l'amour, infini et asymétrique, comme à celle de l'équité, limitée et réciproque. L'amour, dans la condition présente de l'homme, ne peut s'exprimer sans référence aux exigences de justice de la vie terrestre.

Paul Ricœur exprime cette tension entre amour et justice dans plusieurs de ses écrits. Dans son étude « *Le socius et le prochain* » publié dans le volume *Histoire et vérité* (1955), il s'interroge sur la possible conciliation du rapport à autrui comme « socius », c'est-à-dire à travers sa fonction sociale, inscrite dans un fonctionnement institutionnel, comme une relation médiante et le rapport à autrui comme prochain reçu sans médiation dans l'immédiat de

⁶⁹ Calvin note expressément que « les œuvres de charité font approbation même de la piété de l'homme » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, § 53). Il n'est pas possible de dissocier l'intelligence que l'on peut avoir de la vraie justice des œuvres concrètes réalisées. « Ouïr la Loy ou en avoir l'intelligence, ce n'est rien, pour dire que par cela un homme puisse alléguer sa justice devant Dieu : mais il faut apporter les œuvres [...] le justice de la Loy consiste en un parfait accomplissement d'œuvres » (Calvin, 1855a, p. 38 sur Rm 2, 13). Dieu ne peut recevoir aucun bienfait des hommes, le bien doit donc être exercé envers les autres hommes.

l'amour. Il note que la relation d'amour peut venir certes s'inscrire dans les « interstices » (Ibid., p. 223) des relations médiates⁷⁰ mais que l'amour s'exprime aussi en agissant par le biais des institutions:

« Il faut comprendre ensemble le socius et le prochain, comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même charité. C'est du même mouvement que j'aime mes enfants et que je m'occupe de l'enfance délinquante ; le premier amour est intime, subjectif mais exclusif ; le second est abstrait mais plus vaste. Je ne suis pas quitte envers les enfants en aimant les miens ; je ne suis pas quitte envers les autres car je les aime pas comme les miens, aussi individuellement, mais toujours de quelque manière collective et statistique. » (« *Le socius et le prochain* » Ricœur, 1955, p. 220)

Dans ces textes, dans « *Le socius et le prochain* », dans « *Amour et Justice* » et dans son analyse de la règle d'or (Ricœur, 1955, 1990, 1994, p. 273-279 La règle d'or en question), Ricœur en appelle à une prise de conscience que la finalité des institutions sociales est aussi de rendre service au prochain au delà de la seule justice et que donc nous rendons ce service en tant qu'engagés dans les institutions. Même si « nous ne savons pas quand nous atteignons les personnes » (1955, p. 228). L'homme est appelé à l'acceptation de cette dialectique infinie, difficile mais praticable. « L'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes –code pénal et code de justice sociale- constitue une tâche tout à fait raisonnable, bien que difficile et interminable » (Ricœur, 1990, p. 66, 1994, p. 279)]. Ricœur propose une éthique qui consiste à ajouter un surplus de charité chaque fois qu'il est possible, au sein des règles d'équité. Calvin propose à notre sens une solution différente. Il n'en appelle pas seulement à une prise de conscience qu'un combat pied à pied est à mener pour lutter contre le caractère objectivant de la relation d'équité et y inscrire l'amour chaque fois qu'il est possible⁷¹.

La mise en œuvre de cette justice commence chez Calvin par la rencontre avec l'autre plus faible. Nous montrons que, pour ce qui concerne la gestion des biens, Calvin met en exergue

⁷⁰ Mais même l'amour s'exprimant dans les interstices du social n'est pas sans rapport avec les institutions qui supportent l'exigence de justice lorsque Ricœur écrit : « C'est l'abstrait qui protège le concret, le social qui institue l'intime. Or, il est illusoire de vouloir transmuter toutes les relations humaines dans le style de la communion. L'amitié et l'amour sont des relations rares qui naissent dans les intervalles de relations plus abstraites, plus anonymes. Ces relations plus extensives qu'intensives constituent en quelque sorte le canevas social des échanges plus intimes de la vie privée. » (Ricœur, 1955, p. 224)

⁷¹ Le « maléfice propre à l'institution », c'est celui de l'objectivation, dénonce Ricoeur dans « *Le socius et le prochain* » (p. 224), chaque fois que les rapports sociaux sont vidés de leur caractère interpersonnel et marqués

la figure du riche qui rencontre le pauvre comme une étape première pour aborder l'action juste. Le riche est le lieutenant qui dispose de biens au delà de ses besoins. Il rencontre le pauvre. Ce pauvre devant lui l'assigne à la responsabilité de contribuer à combler ses manques. Cette relation est asymétrique et mobilise l'exigence infinie de l'amour du prochain. Nous analysons en première partie la nature de cette assignation.

Nous montrons dans un deuxième temps que l'assignation à responsabilité est conjointe à la prise de conscience par le lieutenant d'une dette qu'il a envers Dieu, puisque tout ce qu'il peut mettre à disposition du pauvre et consommer lui-même est un don de lui. Mais l'incapacité face auquel il se trouve de racheter sa dette conduit à comprendre que tout homme est également endetté, à un degré égal. Calvin en déduit une interprétation de la société comme corps au sein duquel chacun des membres a le devoir de partager son surplus avec les autres dans un esprit de complémentarité, de même que chaque membre d'un corps, un pied ou une main, ne vit que de ce que les autres lui apportent. L'homme n'est pas autonome pour répondre à ses propres besoins. Il dépend d'autrui et sait que les autres dépendent aussi de lui.

L'absence d'autonomie de l'humain conduit Calvin à préconiser d'abandonner la recherche de son propre intérêt. Car l'amour de soi empêche l'attention à autrui, et rend impossible la mise en œuvre de la justice. Notre troisième partie examine le sens de ce décentrement de soi et sa limite, puisque Calvin n'admet pas qu'il puisse aller jusqu'au sacrifice de soi.

La rencontre du riche et du pauvre comme assignation à responsabilité

« Dieu veut que toute notre âme soit remplie et possédée d'affection de charité [...] quoi que nous concevions, délibérions, ou désirions ou poursuivions, que cela soit conjoint avec le bien et utilité de notre prochain » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, § 49). La justice, définie comme une dialectique entre équité et charité, passe par un rapport individuel au prochain, par une attention à autrui qui consiste à rechercher pour lui le bien et l'utile. L'action économique a pleinement sa place dans cette mise en œuvre de la justice.

La définition même de la lieutenance que nous avons retirée du *Traité de la vie chrétienne* précise en ce sens :

par l'anonymat. Il prend l'exemple de la perte de sens inhérente à la division du travail lorsque les tâches sont morcelées et monotones. L'ennui et la tristesse envahissent le rapport social.

« Car elle [l'Écriture] montre que toutes choses nous sont tellement données par la bénignité de Dieu, et destinées en nostre utilité, qu'elles sont comme un deposit dont il nous faudra une fois rendre conte.[...] auquel nulle dispensation n'est approuvée, sinon celle qui est compassée a charité » (Calvin, 1978c, liv. III, X, § 5)

Calvin notera qu'il est plus facile et tout à fait louable d'aimer et de faire du bien à celui qui nous ressemble ou nous est proche (Cf. Calvin, 1978b, liv. II, VIII, § 55), mais il attache une particulière attention aux relations asymétriques, significatives de la mise en œuvre d'un vrai amour universel. Nous avons en particulier dans de nombreux textes de Calvin la mise en avant de deux figures : « le riche » est celui qui a plus qu'il ne lui faut, celui qui est en position de force, et peut donc avoir le libre usage du surplus pour faire le bien, auquel Calvin oppose la figure « du pauvre » comme celui à qui il manque une part du nécessaire. Nous en avons un exemple dans deux textes sur lesquels nous nous appuyons ici : le sermon sur Deutéronome 24, v.19-22 portant sur le devoir du riche de laisser le pauvre glaner dans son champ, et celui de l'exhortation de Saint-Paul pour une collecte destinée à l'Église de Jérusalem (II Cor. 8-9) par laquelle il invite les Corinthiens à être généreux vis-à-vis de leurs frères de Jérusalem.

La prise de conscience par le riche que sa propre richesse oblige à la rencontre avec l'autre et au partage est au cœur de la mission de lieutenance :

« Mais quand il donne à un homme plus qu'il ne luy faut, il [Dieu] le constitue là comme en sa personne, pour dire: Mon propre est de bien faire, car tous biens procèdent de moy, ie fay fructifier la terre, c'est moy qui luy donne vigueur de produire ses fruicts: or cependant il me donne son office, il me constitue comme son lieutenant: et quel honneur est cela? Tous les riches donc, quand ils ont dequoy bien faire, il est certain qu'ils sont là comme officiers de Dieu, et qu'ils exercent ce qui luy est propre: c'est assavoir d'aider à vivre à leurs prochains. » (Vol XXVIII, Calvin, 1863, col. 205 sur Dt 24, v. 19-22.)

De fait, précise Calvin dans ce commentaire, tous les biens appartiennent à Dieu. Ils sont répartis selon la volonté de Dieu, de façon inégale. La justice ne consiste pas à remettre en cause la propriété des riches, à spolier leurs biens, mais de faire en sorte que les hommes volontairement partagent entre eux et que celui qui a plus donne joyeusement une part de son abondance à celui qui a moins.

En contrepartie de la lieutenance confiée aux riches, le pauvre se voit aussi confier la mission de représenter Dieu, mais bien différemment du lieutenant, comme un receveur chargé de prélever pour Dieu son impôt sur les biens donnés en gestion au lieutenant. Commentant le Deutéronome et le devoir du propriétaire de laisser librement glaner les pauvres sur son champ après la moisson, Calvin précise :

« Les Iuifs ne possèdent point la terre de Canaan en autre titre, sinon en heritage, pource qu'elle leur estoit donnée de Dieu. C'est donc autant comme si un Seigneur foncier requeroit les censes, l'hommage et les droicts qui luy seroyent deus. Voici Dieu qui declare: ie vous ay donné la terre de Canaan : voire, mais ie me suis réservé la glenure, et les choses semblables. Puis qu'ainsi est, que vous ne me fraudiez point de ce qui m'appartient: et ie constitue les povres mes procureurs pour l'aller recueillir» (Vol XXVIII, Calvin, 1863, col. 203 et 204 sur Dt 24, 19-22).

Il continue en ajoutant que même si nous ne sommes pas du peuple juif et de la lignée d'Abraham, cette règle demeure : les pauvres sont constitués « procureurs » et réclament ce qui est dû à Dieu en contrepartie de l'héritage confié. L'apparition de cette figure du procureur face au lieutenant peut nous étonner. Nous avons écrit plus haut que tout homme est lieutenant pour ce qu'il peut apporter à la société. Nous verrons plus bas qu'il n'y a pourtant pas là de contradiction.

En face du lieutenant, apparaît donc la figure du procureur. Tous deux sont représentants de Dieu, mais non sur le même plan. Le lieutenant répond à la providence divine en s'engageant à faire fructifier les biens et à les partager, de telle sorte qu'il devient l'instrument et le représentant de la générosité divine. Le procureur, lui, se dresse devant le lieutenant. Par sa présence même et sa situation de pauvreté, il représente Dieu parce qu'il rend concret et présent l'exigence de la Loi, l'exigence de justice et d'amour. Il est donc représentant du Dieu bon qui donne la capacité de faire le bien et du Dieu juge qui condamne l'égoïsme et l'orgueil.

Ainsi, en conséquence de la bénédiction, Dieu garde des droits sur ce qu'il donne. Pour recueillir ces droits, il envoie le pauvre comme son représentant. La rencontre avec autrui ordonne de servir cet autrui parce que Dieu est servi à travers cet autrui. La relation asymétrique entre Dieu et l'homme est signifiée par une relation asymétrique avec autrui qui assigne à responsabilité. Pour approfondir le sens de cette assignation à responsabilité par la seule présence de l'autre, nous pouvons nous aider de la pensée d'Emmanuel Lévinas, pour lequel le visage d'autrui emporte cette même injonction⁷².

⁷² Ceci ne veut pas dire que l'on pourrait réduire la pensée de Lévinas à la présentation calvinienne. Le visage chez Lévinas prend un sens non phénoménologique, atemporel. Chez Calvin, l'apparition d'autrui est compris comme proximité, présence effective de l'autre en face de soi. Lévinas nomme par ailleurs souvent la transcendance « Dieu » dans ses textes, mais il ne s'agit pas d'une assimilation au Dieu des juifs ou des chrétiens, mais d'un tout autre jusqu'à l'absence, contrairement à Calvin pour lequel Dieu est présence à laquelle l'homme peut se rapporter.

Face au pauvre, l'homme est toujours « le riche », et la relation qui s'établit est tout à fait singulière. On peut reprendre cette définition par Lévinas : « Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, « la veuve et l'orphelin », alors que moi je suis le riche ou le puissant. » (Lévinas, 2001, p. 75). Le riche est saisi et atteint par l'exigence de Dieu du fait de la seule présence de l'autre plus faible en face de lui. C'est dans le regard du lieutenant que le pauvre est qualifié de procureur. Les deux concepts de lieutenant et de procureur ne sont pas de même nature. La lieutenance est –nous l'avons vu plus haut– une mission inhérente à la nature humaine. Tout homme est lieutenant, mais l'étendue de sa responsabilité dépend de sa richesse. Le pauvre, à sa très petite mesure, est donc aussi lieutenant pour les moyens même faibles dont il dispose, pour un plus faible que lui. Etre procureur n'est pas une mission que le pauvre détient pour exiger quelque chose des lieutenants, comme si l'humanité était divisée en deux sous-groupes, les pauvres d'un côté, procureurs, et les riches de l'autre, lieutenants. C'est dans l'œil du lieutenant que le pauvre est procureur. Le lieutenant perçoit le pauvre comme un procureur, dans le sens de celui qui réclame un dû de la part de Dieu. Mais le pauvre lui-même sera aussi le riche pour un autre ou sur un autre plan, et sera lui aussi assigné à responsabilité par la seule présence d'un autre plus faible dans ce domaine. Car Dieu l'a pourvu aussi de capacités et de possibilités qui exigent tout autant de lui qu'il les mette en valeur.

Ainsi l'assignation à responsabilité a lieu précisément lors de cette qualification du pauvre comme procureur par le riche. Il reconnaît que l'ordre de s'engager pour la justice dans cette situation-là vient de Dieu, et qu'il correspond à sa mission de lieutenance.

Cet autrui chez Calvin, comme chez Lévinas, dit l'infinité du transcendant, qui s'exprime dans la vulnérabilité d'un visage par la fragilité qu'il expose : « autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger » (Lévinas, 1971, p. 211). L'apparition du visage signifie le débordement du fini par l'Infini, l'exigence infinie de l'amour, mais aussi la vulnérabilité humaine à travers laquelle Dieu s'exprime. Le pauvre vient rappeler l'exigence de la Loi, mais dans ce rapport Dieu choisit d'être le Dieu infiniment bon avant d'être le Dieu juge :

« Il [Dieu] approche si privement : il ne dit pas : Voici, ie suis vostre Roy, ie domine en toute supériorité sur vous: et pourtant il faut que ie vous rudoye. Il ne parle point ainsi: mais il dit: je me suis approché de vous. Et à quelle condition, sinon afin que je soye vostre sauveur? Et il fait cela, non point pour son profit, mais c'est pour nostre salut. » (Ibid., vol XXVIII, col. 210).

Autrui ordonne et pourtant déborde celui qui le regarde. Parce que la situation du pauvre dépasse les capacités du riche d'y répondre. La rencontre avec autrui ici, comme chez Levinas, n'est pas à comprendre comme un simple face-à-face de deux individus, autrui est la rencontre de l'autre absolument autre qui me fait abandonner tous les pouvoirs du moi, le pouvoir de la conscience et ma liberté. « On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, Ethique » (Lévinas, 1971, p. 33). Calvin comme Lévinas s'éloignent radicalement d'une définition de l'éthique comme règle de bien vivre. L'éthique est une épreuve qui se joue dans la rencontre avec autrui. La loi de charité m'assigne au delà de la conscience. Comme un ordre incontournable, lié à mon existence même sur la terre. « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs » (Lévinas, 1971, p. 215).

La responsabilité du lieutenant est ici une responsabilité de prendre en charge les souffrances et la pauvreté de l'autre. Le pauvre n'ordonne pas seulement d'agir concrètement pour l'autre, mais aussi de rendre compte de ce que l'on a et de ce que l'on est. La responsabilité ne porte pas seulement sur les actes. Elle précède les actes. La rencontre met en question l'égalité d'honneur et la complémentarité que chacun a dans la société.

Ainsi la responsabilité sociale du lieutenant est « réveillée » dans le rapport à autrui. Débordant la situation singulière de ce pauvre, le procureur, par sa pauvreté même, convoque le lieutenant devant Dieu, afin qu'il témoigne de sa providence. Ce rapport à autrui – asymétrique- met en situation un riche, un supérieur –le lieutenant- face à un pauvre, plus faible. Mais confronté à la présence du pauvre devant soi, l'asymétrie s'inverse. Le pauvre, devant le lieutenant, devient procureur et représentant de Dieu. Le lieutenant devient l'obligé de son prochain, de ses prochains.

La limite de l'assignation : la visée éthique d'une communauté humaine unie et solidaire

Or selon la lieutenance, qui consiste à répondre à la générosité première de Dieu, cette assignation à responsabilité est conjointe à la reconnaissance d'une dette, une dette à laquelle il n'est pas possible de répondre à la mesure de ce qu'elle représente. Le lieutenant est lieutenant du fait qu'il a reçu de Dieu la vie et ses moyens d'existence. C'est cette dette qui le rend responsable d'autrui sans attendre la réciprocité.

« Que celui qui a un champ, en recueille le bled pour en estre nourri avec sa famille: que celui qui a une vigne, en tire le vin. Quand nous avons cela, cognoissons la bonté paternelle de Dieu sur

nous, et que nous soyons incitez par ce moyen de faire quelque bien à nos prochains qui en ont faute, et que nous soyons esmeus à pitié quand nous verrons les povres gens languir, et estre pressez de nécessité, que cela nous touche: et encore que selon les hommes nous puissions dire: Cela m'appartient, que nous regardions à Dieu, lequel nous l'a eslargi à telle condition, que le tout ne demeure point en nos mains: mais qu'il soit distribué selon que nous voyons nostre pouvoir d'un costé, et puis la nécessité de nos prochains de l'autre. » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 202)

La règle d'or dans sa formulation positive (« fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse ») peut être réinterprétée en une formulation telle que « tu ne peux toi-même faire à autrui ce qu'il t'a été fait de bon, mais tu peux continuer la générosité qui t'a été faite en distribuant une partie de tes biens ».

« Pource que comme le Père céleste nous donne toutes choses gratuitement, aussi faut-il que nous soyons imitateurs de sa bonté gratuite en bien faisant : ou bien pource qu'en distribuant de nos biens, nous ne sommes autre chose que dispensateurs de sa grâce » (Calvin, 1855a, p. 600 sur II Co 8 et 9).

Nous sommes bien au cœur de la responsabilité sociale selon le devoir de lieutenance. Le riche devient un continuateur de la providence divine : « Car la règle commune de bien faire à autrui, est celle que Salomon nous donne (Prov. 5, 15) : asçavoir que nous buvions l'eau de nos fontaines, et que nous laissions aller nos ruisseaux, afin qu'ils descoulent jusques aux autres » (Calvin, 1855a, p. 599). Notons que la générosité attendue ne va pas au delà de ce qui est en notre pouvoir une fois nos propres besoins comblés.

Par ce constat de la dette, le riche rejoint le pauvre en tant que bénéficiaire au même titre de la grâce divine, dans une égalité de degré d'honneur. Le riche comme le pauvre, au même titre, sont invités à partager leur surplus s'ils en ont, en réponse à cette dette. La prise en compte de la dette est donc le fruit de l'assignation à responsabilité, mais elle est aussi la limite de l'asymétrie entre le pauvre procureur exigeant un dû et le riche. Car l'endettement est une condition partagée⁷³. Ainsi, à la différence de Lévinas, la responsabilité chez Calvin ne contient pas l'idée de sacrifice pour l'autre, jusqu'à la substitution. La responsabilité sociale consiste à chercher la communion comprise comme le partage de l'abondance. Il n'y a aucune négation de soi-même dans ce rapport à autrui. En particulier, l'homme n'est pas responsable des fautes de son prochain, comme dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Pour Calvin, il revient à Dieu seul de prendre en charge les fautes. L'homme pour Calvin est avant

⁷³ « Chacun réputera que de tout ce qu'il a et de ce qu'il peut, il est débiteur envers ses prochains, et qu'il ne doit autrement limiter l'obligation de leur bien faire, sinon quand la faculté lui défaut, laquelle tant qu'elle se peut étendre, se doit réduire à charité » (Calvin, 1978c, liv. III, VII, § 7)

tout un homme pardonné. Et en ce sens le pauvre comme le riche sont tous deux bénéficiaires de la même générosité divine.

Ainsi la prise en compte du caractère partagé de l'endettement modifie la mise en oeuvre de justice : la charité, qui dans le rapport à autrui était une exigence infinie, asymétrique où le lieutenant se voyait assigné sans limite, se transforme en exigence d'administration mutuelle, soumise donc à la réciprocité et au caractère limité de l'équité. Dans l'exhortation de Saint-Paul aux Corinthiens, Calvin appelle cette charité là un simple acte d'administration, et non un acte d'amour. En qualifiant l'aumône de « subvention », écrit Calvin,

« S. Paul a eu esgard au devoir des fidèles envers ceux qui sont membres d'un mesme corps avec eux. Car les membres de Christ doyyent administration mutuelle l'un à l'autre. Et par ce moyen quand nous subvenons à nos frères, nous ne faisons autre chose que nous acquitter de l'administration que nous leur devons. » (Calvin, 1855a, p. 608 sur II Co 8 et 9).

Il ajoute qu'il serait inhumain de ne pas tenir compte de ceux qui ont besoin de notre aide. Il suffit d'une « affection moyenne » pour y parvenir. Ainsi la rencontre asymétrique entre un riche et un pauvre, qui oblige au partage de l'abondance, est une exigence infinie du devoir de lieutenance. Mais elle se réalise dans une administration mutuelle, dans l'échange et la réciprocité.

Il n'y a pas d'idée de contre-don chez Calvin grâce auquel l'égalité et la réciprocité serait exigée. « Le Seigneur ne veut pas que nous soyons menez d'un espoir de loyer, ou de quelque rémunération mutuelle » (Ibid., p. 602). Mais en revanche une réciprocité indirecte est introduite par l'idée que tous les hommes sont des êtres de manques et des endettés, de telle sorte que tout homme est le riche de quelqu'un sur certains aspects, mais qu'il est aussi le pauvre d'un autre sur un autre plan. Il n'y a de richesses véritables que dans le partage des abondances « tout le plaisir qui est fait à l'un des membres redonde à tout le corps » (Ibid., p. 604).

« Christ pouvait montrer que le mot de prochain s'estend indifféremment à tous hommes pource que le genre humain est conjoint ensemble d'un lien sacré de communauté » (Calvin, 1854a, p. 564 sur Lc 10, 30 parabole du bon samaritain). Ce 'lien sacré de communauté', qui unit tous les hommes, est sacré dans le sens où cette communion correspond à ce que Dieu veut pour le monde terrestre, dans l'attente d'un monde à venir où toute réalité sera transformée. Il donne donc un cadre à la justice sociale, qui vise à témoigner de cette communalité. La communion humaine agit donc comme une visée, que nous pouvons appeler

une *visée éthique* au sens d'une « visée d'une société accomplie », visée bien sûr jamais atteinte. Mais elle engage tous les hommes ensemble en vue d'un témoignage commun: « Nous sommes membres les uns des autres » (Calvin, 1564, p. 423).

Cette communion humaine est plus que l'équité. Elle inclut la dimension de l'amour car les devoirs des uns envers les autres n'y sont pas seulement l'équité mais aussi la responsabilité des uns envers les autres de témoigner de la générosité divine, donc une attention particulière à autrui, lequel n'est jamais réductible à un *socius* dès lors qu'une relation interpersonnelle existe. L'image qu'utilise Calvin pour illustrer cette visée de la communion humaine est celle de la société comme corps qu'il reprend des épîtres de Paul. Il en traite en plusieurs lieux, comme ici dans le commentaire de l'épître à Timothée :

« Il faut donc qu'il y ait ceste vertu que saint Paul adiouste, c'est asçavoir d'estre communicatifs. Et qu'est-ce que ceci emporte? Que nous cognoissions quand Dieu nous a ainsi conjoints ensemble, que chacun est redevable à ses prochains. Si Dieu nous eust voulu tenir chacun à part, et bien, nous n'aurions pas ceste nécessité qui nous contraint de converser les uns avec les autres: mais malgré qu'en ayent les hommes, si faut-il qu'ils communiquent ensemble. Voilà donc où il nous faut revenir, voire et cognoistre que Dieu nous a voulu faire comme membres d'un corps. Et tout ainsi que l'œil ne se peut passer du pied, la main ne se peut passer de l'aureille, la bouche ne se peut passer du ventre, aussi que et grans et petis ne se peuvent pas contenter chacun de sa personne, mais qu'il nous faut estre unis, et qu'il nous faut avoir comme un lieu mutuel de fraternité. Quand nous aurons ce regard-là, chacun conclura puis après: je voy mon prochain qui a faute de moy, si j'estoye en telle extrémité, je voudroye estre secouru: il faut donc que je face le semblable. Brief ceste communication dont parle ici saint Paul, est ceste affection fraternelle qui procède du regard que nous avons quand Dieu nous a conjoints ensemble, et qu'il nous a liez comme en un corps, et qu'il veut qu'un chacun s'employe pour ses prochains, que nul ne soit addonné à son particulier, mais que nous servions tous en commun. » (Vol LIII, Calvin, 1863, col. 639 et 640 sur 1 Tm 6, 17-19).

L'image du corps contient la nécessité d'être unis par une dépendance mutuelle, aucun membre ne pouvant se passer de l'autre. Tous les hommes ont « puisé d'une même fontaine tout ce qu'ils ont », écrit Calvin en appelant les Corinthiens à l'unité (Calvin, 1855a, p. 451) et l'expérience quotidienne démontre que personne n'a jamais assez et chacun a besoin des autres. Les dons que les hommes ont reçus ont été distribués de façon inégale entre tous, de façon à ce que nul ne puisse se considérer indépendant des autres. Calvin ajoute que ce n'est pas propre aux sociétés chrétiennes, mais que l'appartenance au christianisme en approfondit le sens et lui confère une dimension spirituelle.

«Au reste, c'est une façon de parler assez commune, Que toutes société d'hommes, ou congrégations, sont appelées, Corps : comme une cité fait un corps, un Sénat fait un corps, et un peuple aussi. Et Menenius Agrippa voulant faire appointement entre le commun peuple de la ville de Rome et les Sénateurs, proposa une fable approchant quasi de ceste doctrine de saint Paul en remontrant que les membres du corps ayans conspiré contre le ventre, et se voulans séparer d'avec luy, s'en trouvèrent mal les premiers. Mais c'est bien encore autre chose entre les Chrestiens. Car ils ne sont pas seulement un corps politique, mais ils sont le corps mystique et spirituel de Christ,

comme aussi saint Paul adjouste puis après. Le sens donc est : combien que les membres d'un corps soyent divers, et différens en offices, toutesfois ils sont si bien conjoints ensemble, qu'ils prennent nourriture et accroissement l'un avec l'autre » (Calvin, 1855a, p. 451 sur I Co 12, 12).

Cette compréhension de la société comme corps se rattache à la nature humaine, c'est-à-dire au projet de Dieu pour l'homme dès sa création: « Afin donc que quelqu'un soit nostre prochain, c'est assez qu'il soit homme : pource que ce n'est pas à nous d'effacer la nature commune. » (Calvin, 1854a, p. 565). Cette « prochaineté » s'étend donc à tout le genre humain, comme il l'écrit dans le commentaire de la parabole du bon samaritain. « L'homme a esté créé pour l'homme. Dont s'ensuit qu'il y a une obligation mutuelle entre tous les hommes » (Ibid.). Elle peut être comprise comme telle dans toutes les sociétés.⁷⁴

Peut-on parler d'une assignation à responsabilité par le visage d'autrui qui conduit à une administration mutuelle de la société comme corps, suite à la prise en compte de la dette et de l'égalité de degré d'honneur que cette dernière induit ? L'idée de Ricœur évoquée en introduction de ce chapitre selon laquelle la conciliation entre amour et justice pouvait être obtenue par un combat pied à pied par lequel un peu de charité est insérée dans les interstices de la justice, n'est pas ici reprise. Pour Calvin, il n'y a pas de relation de justice et d'équité qui ne mette en jeu d'abord des rencontres entre les hommes et donc une exigence de charité. Le plus pauvre assigne le riche à jouer précisément son rôle de lieutenant et à partager son surplus. Mais ce partage s'inscrit dans la visée d'une société comme corps vivant. Cela signifie que la réponse au pauvre n'est pas forcément l'aumône, mais toute action qui soutenant le corps, répandra ses bienfaits sur l'ensemble de ses membres. Dans cette réponse l'amour et l'équité sont indissociables. En réponse à sa responsabilité sociale, le lieutenant peut répondre au besoin du pauvre par un développement économique de l'ensemble. Mais si la réponse collective s'avère insuffisante, l'exigence d'une réponse par une aide directe à la personne demeure. Ces rencontres nous assignent à partager l'abondance que chacun peut avoir, de telle sorte que ce que les uns ont en plus servent volontairement à ceux qui sont en manque. La réponse par l'avancement collectif de toute la société est plus pertinente pour Calvin qu'une réponse individuelle à chaque cas particulier rencontré.

La relation à autrui comporte encore une caractéristique complémentaire. Cet acte d'administration ne peut se réaliser que par une certaine renonciation à soi-même qu'il nous

⁷⁴« Les écrivains profanes ont bien vu le même, mais non pas si clairement, quand ils ont remontré que les hommes sont nés les uns pour les autres, et pourtant [pour cette raison] qu'ils doivent communiquer mutuellement ensemble pour maintenir la communauté du genre humain. » (Calvin, 1564, p. 428.429).

faut maintenant définir. La charité est aussi « sacrifice » joyeux et volontaire, dit Calvin dans le commentaire de l'épître aux Corinthiens, ou une renonciation à soi selon l'expression du *Traité de la vie chrétienne*.

Une nécessité : le décentrement de soi ou se déporter de son propre droit

Une condition que pose Calvin à la mise en œuvre de la justice est que soit contenu l'amour de soi. En effet, une attention trop forte à soi-même fausse le rapport à autrui, masque la présence de l'autre, qui n'assigne alors plus à la responsabilité de lieutenance et donc ne conduit plus à la visée de la communion humaine :

« Mais pource que nous sommes par trop addonnez à nous mesmes, Moysse corrigeant ce vice, met nos prochains en pareil degré : comme s'il défendoit à un chacun de penser à soy, sans avoir souci des autres : pource que charité nous conjoint tous en un corps. Et en corrigeant l'amour de nous mesmes, qui nous sépare les uns des autres, il rappelle un chacun à une conjonction commune, et comme les incitant à s'embrasser tous ensemble. » (Calvin, 1854a, p. 563)

La renonciation à soi-même est qualifiée dans le *Traité de la vie chrétienne* de « règle certaine qui ne nous laisse point errer ça et là, ni égarer en instituant notre vie » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, § 2). Calvin fustige l'amour que l'homme se porte naturellement à lui-même. Non pas que l'homme soit en soi détestable, ni qu'il lui soit interdit de « penser à soi », mais l'amour de soi-même, s'il n'est pas conjoint à l'attention à autrui, entraîne l'orgueil, la fierté, l'intempérance, l'avarice, etc... tous vices qui ne font qu'entraîner le mépris d'autrui. Soi-même prend toute la place et exclut l'autrui, qui assignait à la lieutenance et rappelait l'alliance. Tous les hommes ont cette « insolence » (Ibid, § 4) de rechercher toujours la prééminence sur les autres : « Les pauvres cèdent bien aux riches, les vilains aux nobles, les serviteurs à leurs maîtres, les ignorants aux savants : mais il n'y a nul qui n'ait en son cœur quelque fantaisie qu'il est digne d'être excellent par dessus tous les autres. Ainsi, chacun en son endroit, en se flattant, nourrit un royaume en son cœur » (Ibid, § 4). L'erreur n'est pas de s'aimer soi-même, mais de s'aimer de façon prééminente. En ce sens, Calvin qualifie de « peste mortelle de s'aimer et exalter soi-même » (Ibid). Comment peut-on se glorifier soi-même alors que tout vient de Dieu ? Mais l'accès à cette vérité nécessite le rapport à autrui. La renonciation à soi-même consistera donc à donner la priorité à autrui, seule possibilité

d'accéder à la justice : « Qu'on me montre un homme qui exerce la bénignité gratuitement envers les hommes, sinon qu'il ait renoncé à soi-même » (Calvin, 1978c, liv. III, VII, § 2)⁷⁵.

Donner la priorité à autrui consiste à « s'abaisser soi-même pour honorer l'autre » (Ibid., liv. III, VII, § 4) mais est aussi interprété par Calvin de façon économique et sociale : chercher l'intérêt de l'autre d'abord, ne pas chercher « sa propre utilité », « quitter notre droit, pour le céder à nos prochains », « assujettir notre profit à celui des autres » (Ibid., p. III, VII, §5). Vis-à-vis de Dieu, le devoir de renoncer à soi-même ne consiste pas à abandonner une bonne gestion des richesses, mais à refuser tout moyen d'enrichissement qui porterait tort à autrui et à en attribuer la réussite à un don de Dieu (« s'il lui advient quelque prospérité, il ne l'imputera point ou à sa diligence, ou à son industrie, ou à sa fortune, mais il reconnaîtra que cela est de Dieu » (Ibid. § 9)).

Ce décentrement de soi ne consiste donc pas à se priver de son nécessaire, à se sacrifier, ou à nier ses capacités, mais à ne s'accorder aucune priorité de droit⁷⁶. Cette renonciation est une renonciation à l'orgueil, mais non à la vie juste. Elle mène à faire valoir ses capacités en vue de ce en quoi elles ont été données, à rechercher la prospérité mais comme venant de Dieu et non de soi. Là encore l'image du corps dans laquelle toute vie humaine est insérée domine : « Nul membre n'a sa faculté pour soi, et ne l'applique point à son usage particulier, mais en use au profit des autres ; il n'en reçoit nulle utilité, sinon celle qui procède du profit qui est communément répandu par tout le corps » (Ibid., liv. III, VII, § 5).

Ce décentrement de soi trouve en Jésus-Christ un parfait exemple d'accomplissement et est un appel à changer de regard sur la pauvreté, qui devient alors pensable autrement que comme déchéance, comme ouverture à une communion d'amour avec les autres hommes, et conjointement aussi avec Dieu.

⁷⁵ Même les philosophes, écrit Calvin, qui ont tant enseigné que la vertu était à rechercher par dessus tout, en ont fait une raison de s'enorgueillir (Ibid, § 2).

⁷⁶ Contrairement à l'analyse de Haas concluant que l'équité ne peut être recherchée que par le sacrifice de soi (« self-denial ») (Haas, 1997, p. 123). Par un processus de régénération du cœur humain par Dieu, c'est selon Haas l'amour de Dieu lui-même qui devient la source de l'équité humaine. D'après nous c'est la rencontre avec autrui, inscrite dans la visée d'une société comme corps, qui induit la responsabilité de mobiliser toutes les facultés humaines au service d'une dialectique entre équité et amour. La Loi est un guide pour l'action. Le décentrement de soi, en privilégiant l'intérêt d'autrui sur le sien propre, affirme la confiance en la générosité providentielle de Dieu.

« Il a donc consacré la pauvreté en sa personne, afin que les fidèles ne l'ayent plus en horreur : il nous a tous enrichis par sa pauvreté, afin qu'il ne nous fasse point de retrancher de notre abondance pour en distribuer aux frères. » (Calvin, 1855a, p. 602 sur II Co 8 et 9).

Jésus-Christ était riche, mais il a renoncé à toute possession. « Car il estoit Dieu, sous la puissance duquel sont toutes choses: [...] il estoit héritier de tous biens, d'autant qu'il est constitué par son Père sur toutes créatures, et toutes choses luy sont assujeties » (Ibid, pp. 601-602). Or il s'est fait pauvre en s'abstenant de jouir de sa puissance. « Il s'est déporté de son droit pour quelque temps ». Sa démarche n'est donc pas de renoncer à sa puissance, mais à ne pas en jouir pour lui-même. L'homme est appelé à se conformer à cette attitude de renoncement à soi. Il est alors libéré de la peur de la pauvreté, puisque celle-ci devient le signe d'un agir juste et dit la confiance en la générosité de Dieu.

Cette charité est un modèle pour l'homme car elle n'a pas pour but d'éprouver, de mesurer l'amour de celui qui donne, mais elle a pour but que tous en aient l'expérience. De là naît la vraie communion. La communion fraternelle est la constitution d'une « belle harmonie » animée par une « volonté libérale » « agréable à Dieu tant du pauvre que du riche » (Ibid., p. 603).

Quatre écueils sont à éviter afin de bien saisir le sens de cette renonciation à soi-même :

- Il ne peut s'agir ici que d'une évaluation de la pauvreté par et pour soi-même, mais elle ne peut permettre d'évaluer la pauvreté des autres. Ce déportement de son droit n'a de sens qu'en temps que renonciation à soi, et ne peut permettre de justifier la pauvreté d'autrui, dont le manque demeure toujours une injustice au regard d'une société de communion.
- Il ne s'agit ici aucunement d'une valorisation spirituelle du manque. Calvin s'élève contre ceux qui prônent un dépouillement des richesses et une mise en commun des biens, car ils en font un but en soi, une nécessité, une idolâtrie. Dieu ne peut vouloir la pauvreté pour elle-même.
- La renonciation à soi n'a de sens que si elle est librement et joyeusement consentie. Le devoir de donner ne peut s'exprimer pour Calvin sous forme de commandement. Calvin est explicite : Paul « proteste que ce n'est point son intention de les vouloir contraindre, comme leur imposant aucune nécessité. Car c'est parler par commandement, quand nous enjoignons quelque chose de certain, et voulons

précisément qu'il soit fait ainsi. » (Calvin, 1855a, p. 601). Plutôt Paul donne un avis, car il exprime ce qui est expédient sous forme de conseil : donner est utile. Donner selon soi et non donner une somme imposée de l'extérieur. « Il n'y a aucun passage où il [Dieu] nous limite la somme, combien nous leur devons donner [...] ne semblablement où il nous oblige à certaines circonstances » (Ibid, p 601). Le vouloir, alors, « emporte une gayeté de coeur et franche volonté, laquelle n'attend point l'admonition.[...] Une telle promptitude de s'avancer à faire sans estre incité ou adverti d'ailleurs, est plus que le fait mesme. » (Ibid., p. 602).

- La renonciation à soi n'a de sens que si elle est au service d'autrui, c'est-à-dire qu'elle sert la visée éthique de la communion humaine. Calvin commente l'histoire du jeune homme riche rapportée en Mat 19, 21 en donnant le contre-exemple de Cratès de Thèbes jetant ses richesses à la mer en espérant ainsi être sauvé. Il aurait mieux valu qu'il distribue son argent aux pauvres. Ce qui était de sa part condamnable n'était pas d'avoir de l'argent mais d'en priver les autres (Cf. Calvin, 1854a, p. 498).

Concluons ce parcours sur la responsabilité sociale de l'homme en tant que lieutenant :

La dialectique entre équité et amour trouve son application selon une visée éthique de la communauté humaine comme corps, dont tous les membres sont nécessairement solidaires du fait de leur dépendance mutuelle. Cette visée n'est pourtant accessible que par la rencontre avec autrui qui assigne à responsabilité le riche –le lieutenant- face au pauvre, procureur qui vient rappeler au riche l'exigence de la Loi et l'étendue de sa dette. Il oblige à agir dans le sens de la continuation de la providence divine par le partage de ce dont chacun dispose en surplus. Le riche sait que, sur d'autres aspects, sa propre pauvreté bénéficiera de la générosité de Dieu à travers la générosité commune.

La responsabilité sociale du lieutenant consiste donc à mettre en œuvre cette dialectique entre équité et amour de sorte que soit poursuivie cette visée d'une société où chacun se vit dépendant des autres, comme un membre d'un corps ne saurait avoir une vie autonome. Ce sens de la justice ne laisse jamais apparaître la prospérité comme une fin. La fin, la visée, est toujours la communauté humaine. Mais la richesse est la condition de possibilité du don ou de l'échange, et permet que ce que les uns ont en plus, puisse servir à ce que les autres ont en moins. La richesse est aussi le résultat de la promesse de Dieu que ce dernier donnera vie aux hommes avec abondance.

Mais l'attention à autrui et le service du prochain ne sont possibles que par une renonciation à soi, qui consiste à considérer comme prioritaire l'intérêt d'autrui sur son propre intérêt. Il ne s'agit aucunement de renoncer à toute richesse et de se sacrifier, mais il s'agit de subordonner ses propres besoins au service que l'on peut apporter aux autres. L'amour de soi n'est pas nié, mais contenu, de sorte de ne pas mener à l'orgueil ou à l'exaltation de soi. Car un amour excessif de soi empêche le rapport à autrui comme assignation à responsabilité. La mission de lieutenance en serait oubliée. Jésus-Christ est présenté comme le parfait exemple de cette attitude désintéressée, à tel point qu'il n'y a plus lieu de craindre la pauvreté pour soi-même. L'homme est appelé à se conformer à lui.

Calvin développe une éthique de l'amour qui inclut tous les hommes sans que la Bible ait la valeur de norme. La norme est réduite à la loi civile, mais la loi civile seule ne suffit pas à la mise en œuvre d'une vraie justice. Mais l'exigence téléologique de la charité est infinie et donne à la règle d'or un caractère dynamique en mettant en tension son caractère réciproque et mutuel.

La mise en œuvre de la charité n'est pas reléguée à un horizon de perfection que seuls certains dans la société, comme les moines aux yeux de Calvin, pourraient atteindre. Tout homme a le devoir et la capacité de promouvoir l'amour et l'équité ensemble. Mais en universalisant à toute l'humanité cette double exigence, cette éthique universalise aussi la nécessité de prendre en compte la fragilité humaine, la dépendance entre les hommes, leur incapacité à faire le bien par eux-mêmes.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons montré que la lieutenance est une responsabilité inhérente à la nature humaine. L'homme aspire en lui-même à la restauration d'une harmonie et d'une perfection perdues, lesquelles avaient été données à la création du monde. Mais l'homme n'a pas su les garder. Cette harmonie est décrite par Calvin comme un rapport concordant entre les différentes parties de l'humain, entre les êtres vivants, entre les différentes parties du monde.

Dieu propose donc une alliance à l'homme : il se présente comme médecin qui guérira ses manques et donnera l'abondance nécessaire à la vie sociale si l'homme y contribue en s'impliquant comme lieutenant dans son œuvre continue de création. L'abondance des biens, la qualité des relations sociales, les richesses spirituelles qui s'ensuivent témoignent, comme un avant goût, de cette perfection à retrouver et promise pour un monde à venir. L'homme cherche donc la richesse, en réponse à son désir profond de restauration. Il s'implique de façon dynamique dans une création de richesses et dans leur partage, cherchant à retrouver dans ce monde l'image de l'harmonie comme juste rapport entre les membres de la sociétés, entre les individus entre eux.

Calvin donne de l'homme une description complexe. Fragile et incapable de tout bien par lui-même, il est pourtant appelé à jouer un rôle éminent de participation à la création. Pour cela, il lui est reconnu un entendement et une volonté qui en font un homme libre pour ce qui est de ses engagements et responsable de ses actes. La conscience joue un rôle essentiel. Par la conscience, l'homme interprète le projet de Dieu, l'actualise en fonction de son environnement et de ce qu'il a, et choisit de s'engager dans telle ou telle voie. Mais l'implication concrète dans la vie matérielle, en matière économique en particulier, est une nécessité. Celui qui néglige les richesses du monde n'accède pas aux richesses spirituelles. La contemplation ou une vie spirituelle retirée du monde n'est que mensonge et orgueil.

L'exigence de justice incombant au lieutenant est résumée par la règle d'or dans sa formulation positive : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ». Ce devoir de justice sociale est défini par Calvin comme la double soumission de toute action aux exigences d'équité et d'amour. Pour autant, il ne s'agit pas d'une justice égalitaire. Cette justice s'inscrit dans un ordre social donné et à accepté comme tel, mais en revanche les responsabilités de lieutenance sont proportionnelles au niveau social. Plus une personne est élevée dans la hiérarchie sociale, plus son devoir est grand de contribuer à la richesse et à l'harmonie de la société.

Cette double exigence d'équité et d'amour est mise en œuvre concrètement dans la rencontre entre le riche et le pauvre. Le riche est alors pleinement lieutenant de Dieu, tenu de répondre au besoin du pauvre. Ce dernier devient alors procureur de Dieu : il demande de la part de Dieu les richesses qui lui sont dues. Cette rencontre oblige au partage. Elle assigne le riche à cette responsabilité. Mais la mise en œuvre de la justice s'inscrit alors dans une seconde dimension : la dimension communautaire. La société est comprise comme un corps au sein duquel tous les membres sont interdépendants les uns des autres. La justice est mise en œuvre par le respect de relations mutuelles et équitables. Amour et équité sont complémentaires et coordonnés par ce double regard de lieutenant à procureur et entre membres du même corps.

Dans le corps, les asymétries des relations ne disparaissent pas mais elles sont compensées par la complémentarité entre les hommes : ceux qui ont plus apportent ce qu'ils ont à ceux qui ont moins, dans tous les domaines, chacun étant lieutenant selon ses compétences et ses pouvoirs.

L'exercice de cette justice nécessite de renoncer à rechercher son propre intérêt. Il est basé sur la confiance qu'en servant l'intérêt d'autrui chacun recevra suffisamment pour couvrir ses propres besoins.

Revenons en conclusion sur le caractère d'universalité de la lieutenance. Pour Calvin *tout* homme doit travailler sans relâche qu'il soit ou non croyant, mais nous avons aussi montré que cette obligation s'inscrit dans une alliance personnelle avec Dieu. Il y a une tension à affirmer à la fois le caractère universel de l'obligation de travailler et une interprétation chrétienne de cette compréhension du travail. Le devoir de lieutenance est lié à une démarche de reconnaissance des bienfaits de la vie comme dons de Dieu, et d'un sentiment de responsabilité en retour, lesquels ne nécessitent pas une pleine compréhension de la foi. Mais, au constat de sa propre faiblesse et de son impuissance, l'homme ne peut que reconnaître,

selon Calvin, la souveraineté de Dieu, et la nécessité d'un cheminement spirituel qui vise à la transformation intérieure de la personne. De même, si l'homme est reconnu comme sujet agissant, l'alliance le conduit à une obéissance, à une discipline de vie que Calvin nomme la sanctification. Peut-on encore qualifier la lieutenance d'universelle? S'agit-il pour lui d'un devoir s'appliquant à toute l'humanité qu'elle soit chrétienne ou non ou d'une exigence propre aux chrétiens, et que seuls les chrétiens doivent adopter ?

Calvin s'adresse aux chrétiens dans ses écrits. Il est d'ailleurs habité par l'urgence de former à la foi réformée les adeptes de la Réforme, en général récemment convertis et dont les connaissances étaient forcément lacunaires. C'est ainsi que son grand ouvrage, *l'Institution*, est présenté par Calvin lui-même, en tête de la première édition de 1536, dans son *Epître au Roi*, comme un résumé aussi simple que possible de la doctrine chrétienne à destination de ceux qui ont « faim et soif de Jésus-Christ » et n'en ont pourtant reçu que peu de connaissances. Dans les éditions ultérieures, l'exposé s'approfondit et s'étaye dans le but de devenir un manuel à destination des étudiants en théologie, bien que par les traductions françaises, il en élargisse la destination à tous autres lecteurs, dans le but d'être un guide pour éclairer la lecture des Ecritures (Cf. Wendel 1985, p.106-109).

Calvin tient pourtant un discours universaliste, car s'il est conscient que bien des peuples ignorent Jésus-Christ, il a une vision organique d'un monde entièrement placé sous la domination de Dieu, quand bien même les hommes n'en seraient pas conscients. Ainsi reconnaît-il à toutes les sociétés la capacité d'établir des lois justes, respectant des principes d'équité et d'humanité conformes à la volonté de Dieu.

Calvin décrit cependant tout homme comme ayant une « semence de religion » en lui (Calvin, 1978b, liv. I, IV, §1). Les hommes ont tous une première conscience de Dieu, conscience limitée à l'existence d'un Dieu providentiel, pourvoyeur de vie et gouverneur de toutes choses dans le monde. Seule une « connaissance spéciale » (Ibid.) dépasse ce niveau de connaissance pour découvrir un Dieu rédempteur. Celle là n'est pas offerte à tous. Mais cette connaissance minimale concilie déjà universalisme et interprétation chrétienne providentialiste.

Autre argument, Calvin décrit l'obligation de lieutenance comme inhérente à la nature de l'humain. Nous l'avons vu, tout homme est décrit comme animé d'un désir de restauration de l'abondance de la création qui l'oblige à s'impliquer pour y contribuer. La lieutenance est là encore universelle, mais elle conduit à découvrir son incapacité à réaliser cette restauration.

Calvin va plus loin encore lorsqu'il précise qu'on ne peut parler avec rectitude de connaissance de Dieu lorsque l'on s'arrête au seul savoir de son existence. « Car, à parler droitement, nous ne dirons pas que Dieu soit connu où il n'y a nulle religion ni piété » (Calvin, 1978b, liv. I, II, §1). La connaissance du Dieu providentiel conduit à la découverte du Dieu rédempteur comme il le montre à la fin du chapitre II du livre I de l'*Institution* (1560) ou bien au § 3 du chapitre III : « Si tous les hommes naissent et vivent à cette condition de connaître Dieu, et que la connaissance de Dieu, si elle ne s'avance jusque là où j'ai dit, soit vaine et s'évanouisse, il appert que tous ceux qui n'adressent point toutes leurs pensées et leurs œuvres à ce but se fourvoient et s'égarent de la fin pour laquelle ils ont été créés » (Ibid., liv. I, III, §3).

Ainsi Calvin ne justifie-t-il jamais, dans ses écrits, de conduite de vie qui s'affranchirait de toute connaissance de Dieu, quand bien même il admet qu'une société non chrétienne peut établir des lois justes, avoir un bon usage de la raison, et être capable de bonnes œuvres.

De même dans sa théologie, il n'y a pas de séparation véritable entre une théologie de la providence et une théologie de la rédemption. La perspective de la rédemption est présentée dès le début du premier livre comme l'aboutissement du projet du Dieu providence, et de même le terme de providence est employé par Calvin tout au long des quatre livres de l'*Institution*.

Il n'y a de compréhension de la société que dans le plan de Dieu pour l'humanité qui comprend un aspect providentialiste et conjointement une restauration en Jésus-Christ indissociable pour ceux qui y sont appelés. Calvin comprend et intègre le fait que tous les hommes ne sont pas croyants : il admet que l'on peut construire une société presque juste sans la foi, mais aussitôt pour affirmer qu'il n'y a de pleine compréhension de la lieutenante que dans le plan divin, qui allie devoir dans le monde et exigence spirituelle. Tout homme est donc appelé à la *responsio*, c'est-à-dire à reconnaître une dette infinie qui oblige à prendre soin de l'humanité qu'il soit conscient ou non de ses implications spirituelles. Les fondements de cette vérité ne sont pas donnés à tous.

Nous défendons donc ici la position que, pour Calvin, il n'y a pas de contradiction entre une définition universaliste de la lieutenante et une application à travers la foi chrétienne, qui en permet une meilleure compréhension et en révèle progressivement toute l'exigence. Lorsque Calvin défend l'idée que le travail découle d'un devoir universel de lieutenante, il s'agit bien

de définir pour lui la nature du travail en général et son rapport à l'humain. Mais parallèlement, il affirme que seule la conversion à la foi chrétienne permet une pleine compréhension de ce qu'elle engage.

Si la lieutenante est universelle, le degré d'exigence est-il différent pour les chrétiens et les non-chrétiens ? Nous nous basons sur un extrait d'un sermon sur le Deutéronome qui semble distinguer deux niveaux d'engagement selon l'appartenance ou non au cercle des chrétiens.

« **Or maintenant il reste qu'un chacun regarde sa faculté.** Quand j'auray dequoy pour aider à mes prochains: il faut que ie tienne ceci tout conclu, que ce que Dieu m'a donné n'est pas à moy, c'est à dire, qu'il ne faut point que j'aime tant ma personne, que ie n'aye nul esgard aux autres: mais **quand j'ay les moyens de subvenir à ceux qui ont faute de mon aide, il faut que ie m'employe là.** Car il y a une communauté entre les hommes: Dieu n'a point voulu créer autant de mondes à part, comme il y a d'hommes et de femmes: mais il nous a tous conioints. Puis qu'ainsi est donc, que Dieu nous a approchez les uns des autres, il faut que nous gardions ceste communauté que Dieu a mise entre-nous, et que tousiours nous revenions là, que c'est contre nature que nous hayssions nostre chair. **Mais maintenant il y a bien un regard entre les fidelles autre que cestuy-ci: car non seulement ils se doyvent cognoistre estre formez à l'image de Dieu: mais ils doyvent penser qu'ils sont membres de nostre Seigneur Jesus Christ, et qu'il y a un lien beaucoup plus estroit, et plus sacré, que ce lien de nature qui est commun en tout le genre humain.** Et tant plus devons-nous detester ceux qui oublient ainsi toute union que Dieu aura mise en son peuple: ceux qui ne demandent sinon à ruiner ce que Dieu avoit uni et conjoint, à dissiper le corps de son Eglise [...] nous aurons mal profité en l'eschole de Dieu, si nous gardons seulement nos mains de mal faire, et que nos coeurs cependant ne soyent point reformez. Maintenant donc pour monstrier quelle est la vraye perfection des Chrestiens, il ne faut pas seulement qu'ils s'abstiennent d'avoir quelque malvueillance secrette en leur coeur: mais **qu'ils soyent vrayement frères, pour s'employer envers leurs prochains,** tant qu'il leur sera possible. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, col. 332 sur Dt 5, 17) (je souligne)

Nous remarquons que dans chacun des deux niveaux d'engagement, pour le croyant comme pour le non croyant, nous retrouvons l'obligation de lieutenante qui consiste ici à soutenir ses prochains selon une visée de la communauté humaine. De plus, le fidèle doit haïr ceux qui contredisent cette idée d'une conjonction de tous les hommes entre eux. Si les chrétiens sont appelés à un degré d'amour plus exigeant, l'attention et le service au prochain est un devoir pour tous. L'exigence plus grande des croyants est de tendre vers une union à Jésus-Christ, exigence qui dépasse le devoir de lieutenante. Le schéma la justification du travail est le même pour tous les hommes.

Troisième partie
Perspectives de la lieutenance

Chapitre 1 : Le bonheur et la souffrance au fondement d'un ethos du travail

Jean Calvin affirme la nécessité du travail, selon le devoir de lieutenance, mais aussi la réalité de la souffrance, quelle que soit sa source. « Car tous ceux que le Seigneur a adoptés et reçus en la compagnie de ses enfants, se doivent préparer à une vie dure, laborieuse, pleine de travail et d'infinis genres de maux. » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, §1). L'apposition de ces deux nécessités dans la même phrase, avec force insistance, suggère un lien dont nous cherchons ici à comprendre la portée.

Nous avons établi que le devoir de lieutenance oriente l'action de l'homme vers une ardente recherche, par le travail, de la prospérité économique, dans le but de promouvoir la justice sociale. Mais nous n'avons pas insisté jusque là sur la promesse de Dieu, en contrepartie de cet engagement, de trouver le bonheur individuel et un sens à sa vie. Nous avons constaté une promesse de contentement dans la deuxième chapitre de ce travail, lorsque nous avons défini le devoir de lieutenance. Ici, nous voulons comprendre comment Calvin peut juxtaposer à la fois une promesse de bonheur et l'affirmation qu'elle trouve sa réalisation à travers un travail accompagné de multiples souffrances.

N'y a-t-il pas une contradiction en effet entre cette promesse de bonheur et la constatation nettement affirmée du caractère irréductible de la souffrance ? Nous montrons que Calvin articule bonheur et souffrance de telle sorte que ces deux réalités contribuent à donner sens à l'engagement de l'homme en vue du bien-être de la société. Le bonheur de la communauté devient une fin du travail parce qu'il rend compte de façon première de la générosité divine.

Calvin fonde l'engagement du chrétien sur un principe d'utilité défini de façon toute autre que ne le fera plus tard l'économie classique : le bonheur n'est pas nécessairement diminué par la

peine. La souffrance peut participer positivement à cette fin qu'est le bonheur, malgré la peine. Elle prend un sens positif dans la mesure où elle permet d'acquérir, par le travail, une joie plus grande mise au service du bonheur de tous.

Dans la première partie, nous montrons comment Calvin met en avant le motif du bonheur comme une des fins de la vie humaine, et comment le travail se trouve associé à sa recherche. Nous précisons le sens du bonheur pour Calvin et montrons que l'évaluation des plaisirs et des peines, base du principe d'utilité benthamien, n'est pas prise en compte par Calvin pour définir le bonheur.

Calvin ne nie pas pourtant la réalité de la souffrance. Au contraire, il revient souvent dans ses écrits sur la nécessité de la prendre en considération. En deuxième partie, nous analysons comment cette prise en compte sérieuse de la souffrance contribue paradoxalement à la recherche de bonheur par le dépassement de la souffrance. Le travail est tout particulièrement le lieu où s'exerce ce surpassement par la joie.

En troisième partie, nous examinons le motif de la joie spirituelle, et son lien avec le devoir de lieutenance. Nous montrons que la joie est un commandement, qui irrigue la communauté de travail. L'employeur a une responsabilité particulière de partager et susciter la joie auprès de ceux qu'il fait travailler. Le devoir de trouver mais aussi de partager la joie est la base d'une éthique du travail qui refuse toute oppression sociale.

Ce parcours sur les liens entre bonheur, souffrance et joie ne légitime jamais la souffrance comme une réalité à rechercher, parce qu'elle serait bonne en soi. Mais la souffrance est à admettre comme un corollaire de l'engagement sans limite dans le monde, thème cher à Calvin et caractéristique de sa théologie.

Le travail au service de la recherche du bonheur

De façon des plus classiques pour un théologien chrétien, la fin de la vie humaine pour Calvin est de rechercher une communion avec le divin, lequel est le donateur de la vie sous toutes ses formes⁷⁷. Calvin apporte à cette conviction un sens particulier : cette recherche de communion est d'abord recherche de connaissance de Dieu et de soi-même, mais non par une approche

⁷⁷ Saint-Augustin définit la vie heureuse (*vita beata*) et la vie selon la raison comme « *esse cum Deo* » (*De ord. II, 2, 4-10*).

spéculative ou par des exercices spirituels, mais par un engagement concret dans le monde, en particulier dans le travail. L'homme a le devoir d'appliquer tous les aspects concrets de sa vie à ce que Dieu peut en attendre. Les talents de chacun, ses moyens d'action, la richesse, les opportunités à tous les niveaux sont tous dons de Dieu et sont destinés à servir le projet que Dieu a pour le monde. Il en émerge un devoir, que dans notre recherche nous appelons le devoir de lieutenance, de répondre à la providence divine, à la générosité de ce Dieu toujours créateur et donateur de toute vie et de tout bien, en se comprenant soi-même comme vecteur de la puissance créatrice de Dieu, comme économe de Dieu (lieu-tenant en tant que tenant lieu de Dieu) pour participer au développement de cette providence. Les biens (mais aussi les compétences, les moyens), sont pour Calvin comme un dépôt de Dieu et sont destinés à servir à l'utilité de la société. Le projet de Dieu pour le monde est, du point de vue matériel, que les humains vivent entre eux une pleine communion, une abondance de vie et une justice sociale, qui témoignent de la générosité divine. Plus concrètement, Calvin défend ainsi la nécessité de rechercher à augmenter les richesses dans le but de les partager, de réduire la pauvreté, de permettre à chaque membre de la société de vivre une vie digne. Calvin invite à dépasser la recherche de ses propres intérêts afin de servir d'abord l'intérêt collectif. Il est normal de chercher à améliorer son propre sort, mais cette recherche ne peut être dissociée d'un souci de solidarité dans la communauté humaine. La société est comprise comme un corps au sein duquel chacun a une place particulière et contribue à l'ensemble en recevant des autres les moyens de sa propre vie. Tout acte de la vie doit donc être pesé au regard de cette responsabilité de traduire dans ses actes la volonté du Dieu d'abondance et de justice, en réponse à la vocation (=appel) propre à chacun. L'humain aura d'ailleurs à rendre compte de ses décisions. Dans ce cadre, le travail (compris plus largement que le métier comme toute activité contributrice de bien-être social) est valorisé comme le seul moyen de produire de l'utilité sociale. Mais parallèlement, par cet engagement même, l'homme se trouve lui-même, se découvre tel qu'il est, s'approche de Dieu, trouve un sens à sa vie et découvre le bonheur de la communion avec Dieu et avec les autres.

Pour montrer l'importance du motif du bonheur et son lien avec l'engagement dans le travail, nous nous appuyons ici particulièrement sur le *Traité de la vie chrétienne*, déjà mentionné à plusieurs reprises (Calvin, 1978c, liv. III, chap. VI-X). Ce traité, qui s'achève sur la justification d'une implication particulière dans le monde et dans la gestion des biens matériels, conformément à la vocation particulière de chacun, commence dès la première

ligne par poser comme une fin de la vie chrétienne de trouver une communion harmonieuse et pacifiante entre la volonté de Dieu et la façon dont les vies concrètes sont mises en oeuvre :

« Nous avons dit que le but de notre régénération est qu'on aperçoive en notre vie une mélodie et accord entre la justice de Dieu et notre obéissance, et que, par ce moyen, nous ratifions l'adoption, par laquelle Dieu nous a acceptés pour ses enfants » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, 1).

Le but de cette adoption réciproque est un bonheur défini comme une harmonie de type musical, une concordance à trouver entre le projet de Dieu pour le monde –sa « justice »- et l'action humaine. Le « but de notre régénération » introduit l'idée que ce bonheur est la fin la plus haute que poursuit l'être humain en cette vie. C'est aussi la fin que poursuit Dieu pour l'être humain, puisque la « régénération » (cette idée de naître de nouveau en Dieu) n'est pas issue de force humaine mais est un don que le croyant reçoit par Jésus-Christ.

Toutefois cette perspective d'harmonie comme bonheur suprême dans le monde n'est pas réservée aux seuls fidèles. Nous la rencontrons dans la description que fait Calvin de l'homme à l'état le plus naturel de la création, un état premier et parfait où l'homme est créé conforme à la volonté divine, avant toute déformation par le péché. Comme nous l'avons vu plus haut, dès la création, l'homme a été créé pour être heureux. Ce bonheur se définit comme un état de concordance et un juste rapport entre les parties du monde, un juste rapport au sein de l'homme entre ses différents aspects, juste rapport entre l'homme et la femme, entre l'homme et les animaux. Il s'agit d'établir d'abord une relation « juste », dans le sens d'ajustée, qui « sonne juste » avec la volonté de Dieu. Certes comme l'homme n'a pas la capacité par lui seul d'établir cette relation juste, cette dernière passera par une relation d'alliance avec Dieu, qui lui-même, sera en mesure de la donner. Mais l'homme y contribue en s'appliquant à la justice et adoptant une discipline de vie :

« Or cet ordre de l'Écriture dont nous parlons consiste en deux parties. L'une est d'imprimer en nos cœurs l'amour de la justice, auquel nous ne sommes nullement enclins de nature. L'autre, de nous donner une règle certaine qui ne nous laisse pas errer çà et là, ni égarer en instituant notre vie. » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, 2)

Nous notons ici que le bonheur est donc le fruit d'une double recherche : premièrement il consiste en la recherche d'un ajustement de nos relations envers autrui selon un critère de justice, ce qui représente un effort et une résistance aux penchants naturels de l'homme, et conjointement, ou pour ce faire, d'adopter une discipline de vie, qui fasse de cet ajustement sous forme de justice un travail continu et persévérant.

L'orientation concrète de cette définition du bonheur est remarquable au regard du long développement médiéval du bonheur comme béatitude. Thomas d'Aquin définit la béatitude comme le fruit d'une vision aimante de l'essence de Dieu (somme théologique, Ia, IIae Q. 3 à 8). Calvin refuse cette approche spéculative. Il n'en est pas moins sensible à une forme de méditation et contemplation aimante de Dieu⁷⁸. Mais cette communion ne s'opère pas dans l'élévation de l'âme vers Dieu mais dans l'implication dans le monde. L'idée médiévale de trouver dans la contemplation de Jésus-Christ la vraie béatitude, le bonheur suprême et ultime défini comme possession du souverain bien demeure présente dans la pensée de Calvin. Mais il applique très généralement le terme de béatitude au bonheur parfait, pour l'éternité, à recevoir dans le monde futur. Cette béatitude est une espérance qui permet d'ailleurs à Calvin de relativiser par ailleurs l'importance du monde présent.

«Il [Dieu] nous dénonce donc qu'il veut rémunérer la vertu. et que celui qui obéira à ses commandements. ne travaillera en vain. Au contraire, il fait savoir qu'injustice non seulement lui est exécration[...]. Et pour nous y inciter en toutes sortes, il promet tant les bénédictions de la vie présente, que l'éternelle béatitude à ceux qui garderont ses commandements, et d'autre côté ne menace pas moins les transgresseurs de calamités corporelles, que du tourment de la mort éternelle » (Calvin, 1978b, p. II, VIII, §4).

L'originalité de Calvin est de lier le bonheur terrestre à l'action concrète de l'individu, dans le travail⁷⁹. L'oisiveté est définie comme une profanation de la grâce. Le travail est pour Calvin le seul moyen de vivre réellement des dons de Dieu et de procurer ce qu'il attend des humains. En échange, non comme une récompense, mais comme une conséquence, Dieu donnera le contentement à celui qui s'engage dans cette lieutenance :

« Et puis, que nous travaillions selon l'industrie qu'il nous donne, que nul ne s'espargne, que nous procurions les moyens qu'il nous donne, que nous ne soyons point lasches: comme il ne veut point que nous soyons oysifs, et troncs de bois. Mais cependant si faut-il que ceste sollicitude [de se sentir pauvres et misérables]soit tenue en bride : afin qu'elle ne nous tormente point par trop, et que nous ayons tousiours le courage d'invoquer Dieu, en nous remettant à luy, sachans qu'il ne nous deffaudra iamais. Voila donc quelle est la sollicitude que Dieu veut que nous ayons. Mais au reste il nous faut pratiquer ce qui est ici dit, c'est assavoir que Dieu nous donnera contentement. » (Calvin, 1863, vol. XXVI, p 604).

⁷⁸ « Parquoy l'avertissement de saint Bernard est bien digne qu'on y pense : c'est que le nom de Jésus n'est pas seulement clairté : mais aussi viande [= nourriture]: pareillement qu'huyle et confiture, sans laquelle toute viande est seiche : que c'est le sel pour donner goust et saveur à toute doctrine, qui autrement seroit fade. Bref, que c'est miel en la bouche, mélodie aux oreilles, liesse au coeur, médecine à l'ame : et que tout ce qu'on peut disputer n'est que fadaise, si ce nom n'y resonance » (Calvin, 1978b, liv. II, XVI, 1)

⁷⁹ Il faut pourtant noter que, si Calvin utilise de nombreuses fois dans l'*Institution* le mot de béatitude, le terme de bonheur n'y apparaît qu'une fois. Il parle des bénédictions dans la vie présente et utilise le terme de félicité, tant pour qualifier le bonheur terrestre que pour le bonheur spirituel.

Ce bonheur, cette harmonie est définie comme une satisfaction reçue indépendamment des plaisirs et des peines éprouvés. C'est un bonheur terrestre accessible à tous les hommes. Il n'est pas évalué en fonction de désirs, ni de besoins des individus, mais comme la prise en considération sérieuse d'une infinie interdépendance entre les hommes. Calvin invite pour cela au renoncement à l'évaluation de l'action à mener à partir de ses propres besoins ou à partir de ses propres intérêts (Calvin, 1978c, p. III, VII).

Ni l'ascétisme, ni le refus de la jouissance n'apparaissent ici. Au contraire l'idée de réjouir le cœur de l'humain est lié à la perspective du travail et de la gestion des biens. Dieu aurait pu fournir directement le blé pour la nourriture des hommes sans travail humain, mais il veut nous réjouir « en tous nos sens » : non seulement Dieu donne des biens au-delà des nécessités premières mais il donne aussi la possibilité de travailler et d'œuvrer nous-mêmes à notre jouissance :

« Il est vray, que de tenir ceste rigueur et austérité si extreme qu'ont eu des phantastiques, qu'il nous faut contenter de nature, qu'il ne nous est point licite d'avoir ne verre ne gobelet, qu'il faut boire à sa main: ce sont des sottises. Mais quand nostre Seigneur se monstre liberal envers nous, regardons là. Il est dit au Pseaume 104 que non seulement Dieu a donné aux hommes du pain et de l'eau pour la nécessité de leur vie: mais qu'il adiouste aussi bien le vin pour conforter, et pour resiouir. Quand nous voyons que Dieu de superabondant nous donne outre la nécessité precise plus qu'il ne nous faut: et bien, iouyssons de sa bonté, et cognoissons qu'il nous permet d'en user en bonne conscience avec action de graces. Il feroit bien venir le bled pour nostre nourriture, sans que la fleur precedast: il feroit bien aussi croistre le fruict sur les arbres sans fueille ne fleur. Et nous voyons que nostre Seigneur nous veut resiouir en tous nos sens, et nous a voulu presenter ses benedictions en toutes sortes, et en toutes les creatures, qu'il nous offre pour en iouir. » (Calvin, 1863, vol. XXVIII, p 35)

Le plaisir et la jouissance font donc partie du bonheur. Mais ils sont une résultante de l'action et non une motivation de l'agir.

Nous pouvons comparer la position calvinienne au principe d'utilité telle qu'il a été défini en 1789 par Jeremy Bentham (Bentham, 2011). Le fondement du principe ne rencontrerait pas en soi d'opposition chez Calvin : à savoir que l'agir est motivé par la recherche pour la communauté de l'augmentation du bonheur de ses parties. Calvin dit la même chose lorsqu'il propose de rechercher l'utilité des biens, l'harmonie sociale et in fine le bonheur⁸⁰.

⁸⁰ « Par principe d'utilité, on entend le principe qui approuve ou désapprouve toute action, quelle qu'elle soit, selon la tendance qu'elle semble avoir à augmenter ou à diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu ou en d'autre terme à promouvoir ce bonheur ou à s'y opposer » (Bentham, 2011, p. 26). La seule fin que le législateur doit viser pour Bentham est l'augmentation du bonheur des individus qui composent la communauté. Et tout individu doit être incité par la loi à faire de même.

Un principe d'utilité pour Calvin n'est pas injuste, mais en revanche le fait que l'homme puisse maximiser le bonheur en prenant soin de son propre intérêt n'est pas admis. Une première opposition apparaît entre ces deux conceptions d'un principe d'utilité : Le bonheur de l'individu, donc son intérêt, est chez Calvin la résultante du bonheur de la communauté, et non l'inverse comme chez Bentham⁸¹. Le bonheur de la communauté nécessite la renonciation pour l'individu à la recherche de son propre plaisir. Mais le plaisir, la jouissance seront tout de même donnés comme résultante de la générosité divine et du bonheur de la communauté.

Calvin ne considère jamais l'intérêt de la communauté mesurable par la somme des intérêts des individus⁸². Au contraire, la conception qu'il a de la société comme corps, face auquel chacun est redevable, comme endetté, de tout ce qu'il possède. Ce que chacun a en plus et est en mesure de partager permet aux autres d'exister et oblige chacun à partager ce qu'il a lui-même en surplus.

Nous pouvons faire référence à sa description de la société comme corps de son commentaire de l'épître à Timothée, déjà citée plus haut⁸³ : « Que nous cognoissions quand Dieu nous a ainsi conjoints ensemble, que chacun est redevable à ses prochains. Si Dieu nous eust voulu tenir chacun à part, et bien, nous n'aurions pas ceste nécessité qui nous contraint de converser les uns avec les autres: mais malgré qu'en ayent les hommes, si faut-il qu'ils communiquent ensemble » (Vol. LIII, Calvin, 1863, col. 639 et 640 sur 1 Tm 6, 17-19). Si Dieu a fait les hommes tous membres d'un même corps, aucun membre ne vit de son propre apport ni ne peut se passer de l'autre. L'homme est un être de relations interdépendant des autres. Il est un être de besoins, qui vit de ce que les autres lui apportent. « grans et petis ne se peuvent pas contenter chacun de sa personne ». Le contentement, le bonheur émane de la reconnaissance que c'est justement grâce à autrui que l'on a reçu les plaisirs de la vie. Ce constat oblige réciproquement. Là est la juste relation avec autrui. Et cette relation juste émane d'une règle morale correspondant à la règle d'or : « puis après: je voy mon prochain qui a faute de moy, si

⁸¹ Bentham comprend explicitement la communauté comme un corps fictif, comme Calvin, mais en déduit, ce que ne fait pas Calvin, que l'intérêt de la communauté est la somme des intérêts des divers membres qui la composent.

⁸² Le principe d'addition des intérêts des individus est explicite dans l'exposé benthamien du calcul de la valeur des plaisirs et des peines pour élaborer l'action juste: « Dans cette communauté, partez d'une personne dont les intérêts sont le plus immédiatement affectés par l'acte en question [...] tenez compte du nombre de personnes dont les intérêts semblent en jeu ; et réitérez le procédé précédent pour chacune d'elle » (Bentham, 2011, p. 59)

⁸³ Cf. Partie II, chapitre IV.

j'estoye en telle extrémité, je voudroye estre secouru: il faut donc que je face le semblable » (Ibid.). La règle d'or, ainsi formulable « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites le d'abord pour eux », justifie qu'il faille d'abord chercher l'intérêt d'autrui avant le sien propre « que nul ne soit addonné à son particulier, mais que nous servions tous en commun » (Ibid.). Le bonheur pour Calvin se trouve dans le fait de recevoir des autres des plaisirs en suffisance.

L'idée de suffisance est essentielle à la compréhension du bonheur comme contentement. Une des parties du *Traité de la vie chrétienne* invite à « se tenir modérément en abondance » (Calvin, 1978c, liv. III, X, 5). Mais il s'agit d'un « ascétisme modéré » (Fuchs, 1986, p. 88)⁸⁴ qu'on ne peut confondre avec le refus de toute jouissance telle qu'il aurait pu se développer selon Weber chez les puritains (Weber, 2003), encore moins comme le définit Bentham comme une recherche de sacrifice, de renonciation consciente au bonheur par réprobation du plaisir (Bentham, 2011, p. 34).

Cette modération est nécessaire à l'évaluation de justes rapports entre l'action réalisée et la bonté de Dieu destinée à tous qui implique un certain partage et un refus de tout accaparement des biens ou des plaisirs. D'où une nécessaire réflexion sur une « juste » consommation, qui n'est pas refus de jouissance mais évaluation de la validité morale de la consommation.

« Par le nom de suffisance, il [Paul] entend la mesure laquelle Dieu cognoist nous estre utile: car il ne nous est pas tousjours expédient que nous soyons remplis jusques à estre soulez. Le Seigneur donc nous administre nos nécessitez selon ce qu'il nous est proufitable, maintenant plus, maintenant moins : mais c'est en telle sorte que nous avons contentement : ce qui est beaucoup plus, que si quelqu'un avoit englouti tout le monde » (Calvin, 1855a, p. 611 sur II Co 8 et 9)

Tous les plaisirs ne sont pas profitables de la même façon. Bentham prend aussi cela en compte en concédant qu'un plaisir entraîne par ailleurs des douleurs qui en diminuent la valeur. Le plaisir qu'a le riche à accaparer les richesses n'est pas un vrai bonheur pour Calvin mais un plaisir immoral, parce qu'il est immoral qu'une richesse produite en excédent ne serve pas d'abord aux plus pauvres. Bentham pourrait parvenir à la même conclusion si la

⁸⁴ Eric Fuchs définit cet ascétisme modéré caractéristique selon lui de l'éthique calvinienne comme une « égale distance » entre deux extrêmes : « Il faut maintenir une distance critique à l'égard des choses qui peuvent sans cesse nous détourner de notre vocation à servir Dieu, parce que notre orgueil ou notre convoitise s'y attache naturellement ; mais il faut aussi ne pas mépriser, par un orgueil tout aussi dangereux, les dons que Dieu nous fait » (Fuchs, 1986, p. 88)

somme des peines infligées aux autres par l'accaparement du riche excédait le plaisir que le riche en retire.

A la différence de Bentham, Calvin ne reconnaît pas la possibilité de mesurer le bonheur comme une somme des plaisirs diminuée de la somme des peines, même s'il ne conteste pas que l'action juste entraîne le plaisir. La motivation de l'agir ne peut être une balance entre le plaisir et la peine, parce que la frontière entre le plaisir et la peine est poreuse, quand bien même il serait possible d'évaluer précisément ces valeurs. Nous le verrons dans la suite. La peine peut contribuer à la joie, et s'il n'y a pas lieu de rechercher la peine, l'homme est appelé à la surmonter et peut sortir renforcé de ce combat.

Dans tous les cas, Calvin ne reconnaît pas à l'homme la capacité à effectuer ce calcul de façon objective. L'ego, l'amour de soi est si fort qu'il faudrait d'abord s'en guérir. Qui peut garantir que l'homme évaluera son propre plaisir, sa propre peine, selon la même échelle de valeur que le plaisir d'autrui ou la peine d'autrui ? La seule façon d'échapper à cette impasse est d'abandonner la mesure de son propre plaisir et de comprendre que la peine peut être utile à la correction de cet amour de soi. Le caractère faillible de l'homme sur ce point ne peut être occulté.

Enfin une critique contenue dans la position calvinienne sur la motivation de l'agir par le plaisir ou l'évitement de la peine tient à son caractère sans limite. La proposition de Bentham ne permet pas la suffisance. Une action cesse pour Bentham d'être souhaitable lorsque les peines qu'elle inflige excèdent les plaisirs qu'elle procure. Mais l'addition de nouveaux plaisirs permet toujours d'obtenir un bonheur plus grand. Pour Calvin, ce n'est pas le cas, il n'y a aucune raison de rechercher davantage de plaisirs que ce qui est utile à une vie heureuse comprise comme communion, c'est-à-dire caractérisée par une qualité de relation à Dieu et aux autres, indépendamment des plaisirs déjà reçus.

Or ce caractère d'insatiabilité comme une des composantes fondamentales de la nature humaine a été développée par la suite en théorie économique. Nous l'avons rencontré par exemple dans le modèle d'homme développé par Jensen et Meckling (1994), décrit au chapitre IV de la première partie. Les auteurs y montrent, non seulement la supériorité, mais l'universalité du modèle rationnel REMM (Resourceful, Evaluative, Maximizing Model). L'homme plein de ressources, toujours à la recherche de nouvelles substitutions possibles est un maximisateur de sa propre utilité (qui bien sûr peut justifier un comportement altruiste). Il

cherche à améliorer sa propre condition. Il est insatiable. Il s'appuie sur l'hypothèse que les hommes tendent tous indépendamment à maximiser leur propre utilité.

Or notre analyse a montré alors que ce modèle REMM ne pouvait prendre en compte la dépendance entre les humains. Autrui ne peut orienter le comportement sauf à ce que l'intérêt d'autrui contribue à la satisfaction de l'agent, ce qui est fort restrictif. D'où l'échec d'après les auteurs de la compréhension de l'humain selon le modèle qu'ils nomment « politique » qui ressemble tant à celui de la lieutenance.

En conclusion de cette première section, Calvin donne au bonheur une valeur haute à la fois comme guide pour inciter à une vie juste et comme récompense par Dieu du travail réalisé. La recherche du bonheur, pour soi comme pour la communauté entière, est conforme au devoir moral. Le bonheur est un vecteur de développement et une réalité sociale susceptible de contribuer à la construction de la communauté humaine.

Le bonheur est joie durable, plénitude ou contentement, sentiment de satiété, épanouissement. Il procure un sentiment d'harmonie avec Dieu et avec le monde. A l'opposé d'une quête spéculative de sagesse, cette justesse de relation nécessite la mise en œuvre concrète d'une justice sociale. Elle se trouve à travers un engagement concret de l'homme en faveur de la prospérité économique et du partage des richesses. C'est en cherchant le bonheur de la communauté humaine que l'homme trouvera son propre épanouissement. Un principe d'utilité est ici mis en avant par Calvin de façon explicite. Toutefois il ne se définit pas comme Jeremy Bentham a pu le définir bien plus tard.

Ce bonheur est le fruit d'un renoncement à la quête de plaisir, et à l'intérêt personnel. Car ces désirs sont trompeurs et insatiables. Le vrai bonheur est d'accepter que chacun soit responsable des autres et fasse tout son possible pour que l'autre vive.

Le bonheur comme dépassement de la souffrance

Pourtant la dureté de la souffrance n'est pas niée. Calvin qualifie la vie sur terre de « prison terrienne » (Calvin, 1978c, liv. III, VI, 5) « Il y a mille maladies qui nous molestent assidûment les unes après les autres : tantôt la peste nous tourmente, tantôt la guerre ; tantôt une gelée ou une grêle nous apporte stérilité, et par conséquent nous menace d'indigence, tantôt par mort nous perdons femmes, enfants et autres parents ; parfois le feu se mettra en notre maison. » (Ibid., liv. III, VII, 10).

Notons ici que Calvin ne traite pas de la souffrance provoquée par le travail, mais de la souffrance en général. Le travail lui-même peut engendrer la souffrance : le caractère de pénibilité du travail est souvent souligné par Calvin. Mais notre propos est de montrer que Calvin préconise, face à la souffrance, quelque soit son origine, une réponse particulière du croyant à laquelle là encore le travail participe de façon privilégiée. Le fait de dédier à Dieu l'ensemble de ses activités et capacités afin de poursuivre le projet divin comme l'exige le devoir de lieutenance, implique un double mouvement d'engagement dans le travail et de dépassement de la souffrance.

Par certains côtés, l'analyse que Calvin mène sur la souffrance n'aurait rien d'original par rapport aux Pères de l'Eglise et à ses contemporains. Rappelons-en brièvement les traits essentiels tels qu'ils ressortent du troisième chapitre du « *Traité de la vie chrétienne* » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII). Nous exposons trois arguments traditionnels avant d'aborder le trait original de l'interprétation calvinienne.

La souffrance est à mettre en rapport avec la souffrance subie par Jésus-Christ. En effet « toute sa vie n'a été qu'une espèce de croix perpétuelle » (Ibid., liv. III, VIII, §1), et avant tout, cela lui a été une leçon d'obéissance, précise Calvin, ainsi que la possibilité d'en attester aux humains. Dans une recherche de conformité à Jésus-Christ, le croyant se doit d'être patient dans la souffrance. Patience ne signifie pas obéissance sans combat, mais plutôt retrouver la certitude de la victoire finale du Christ sur la mort et le mal. Dans la souffrance, le croyant vit concrètement une communion avec Jésus-Christ. Refuser le désespoir grâce à la certitude de la victoire *finale* du bien sur le mal, au delà de cette vie, n'est un argument en rien nouveau. La souffrance est une leçon d'espérance.

Pour Calvin, il nous est même nécessaire d'être « affligés en cette vie » (Ibid., § 2), notre faiblesse étant une leçon d'humilité : « [Dieu] nous montre par expérience combien il y a en nous non seulement de faiblesse, mais aussi de fragilité » (Ibid.) C'est finalement une façon de parvenir à la connaissance de soi-même et à la constatation que l'être humain, par lui-même, ne peut parvenir à s'affranchir de la souffrance : cette dernière devient le lieu d'une relation de confiance à Dieu. Elle corrige l'orgueil, elle est une leçon d'obéissance.

En aucune façon, il n'est écrit que les souffrances sont elles-mêmes rédemptrices, ou qu'elles sont réparatrices du péché. Or pourtant Calvin assure qu'elles sont envoyées par Dieu. « C'est le bon plaisir du Père céleste d'exercer ainsi ses serviteurs » (Ibid., §1). Dieu a donc une

intention lorsque l'humain rencontre la souffrance. « Car Dieu, en punissant les fidèles, ne considère pas ce qu'il ont mérité mais ce qui leur sera profitable à l'avenir, et en cela, il fait plutôt office de médecin que de juge » (Calvin, 1978a, p. 87). La souffrance n'est pas un jugement, mais une médecine. Elle a aussi pour but l'enseignement de la vertu aux individus qui la subissent. Calvin cite en ce sens un verset des Proverbes « Mon enfant, ne rejette point la correction du Seigneur, et ne te fâche point lorsqu'il te reprend : car Dieu corrige ceux qu'il aime, et les entretient comme ses enfants » (Prov. 3:11-12 cité par Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 6). La souffrance est une école de vertu.

Or un argument du texte calvinien nous invite à une relecture plus approfondie de la position du théologien. Le souci de Calvin de rappeler que gémir et pleurer font partie de l'expérience de la souffrance ne va pas dans le sens de la résignation. La souffrance doit être vécue pour ce qu'elle est. Calvin puise dans les Ecritures plusieurs références aux larmes versées par Jésus-Christ. Le dépassement de la souffrance n'est donc pas sa négation. Le bonheur chez les stoïciens, les épicuriens est une recherche d'ataraxie, d'absence de douleurs. C'est bien l'inverse auquel Jean Calvin invite. « Nous voyons que porter patiemment la croix, ce n'est pas être tout à fait insensible, et ne sentir douleur aucune, comme les philosophes stoïques [...] ont follement décrit [...] » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 9). L'ataraxie est pour Calvin un « simulacre de patience », qui en fait n'existe pas. Et Calvin de critiquer une position chrétienne qui considérerait que ce soit un vice de pleurer et de gémir : « Ces opinions sauvages procèdent quasi de gens oisifs, qui s'exerçant plutôt à spéculer qu'à mettre la main à l'oeuvre, ne peuvent engendrer autre chose que de telles fantaisies » (Ibid.). Prendre en compte la douleur consiste à s'engager dans *un travail* avec un horizon qui n'est pas dans un au-delà, mais bien dès aujourd'hui. « Mettre la main à l'oeuvre » par opposition à l'oisiveté, n'est pas un travail dans le sens exclusif de profession, dans le sens d'un agir en vue de transformer une réalité, pour participer à une oeuvre commune.

Calvin intègre donc la souffrance comme une réalité en soi profondément mauvaise, qui finalement a du sens si elle contribue à la construction du bonheur ici-bas:

« Il est bien vrai que pauvreté, si elle est estimée en soi-même, est misère; semblablement exil, mépris, ignominie, prison; finalement la mort est une extrême calamité. Mais où Dieu aspire [=pousse en avant] par sa faveur, il n'y a nulle de toutes ces choses, qui ne nous tourne à bonheur et félicité » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 7).

Dieu pousse le croyant en avant, c'est-à-dire qu'il lui donne une force pour agir maintenant. Nous devons être attentifs ici à la fréquence de l'emploi d'un vocabulaire de combat. La

souffrance est l'origine d'un "combat contre le sentiment naturel de douleur", en lui appliquant « patience et modération » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 9). « afin que nous persévérions jusqu'à la fin, victorieux » (Ibid., §3) dans cette « lutte » (§10). Le croyant est appelé à mener un combat à travers lequel il apprend ici-bas à se plier à la volonté de Dieu. En ce sens le dépassement de la souffrance est un apprentissage de la mission de lieutenance. La souffrance n'est pas rédemptrice, mais elle est une école pour la vie présente. « En cela se démontre la force d'un homme fidèle, si, étant tenté du sentiment d'une telle aigreur, combien qu'il travaille [ici dans le sens de souffrir] grièvement, toutefois en résistant il surmonte et vient au dessus. [...]. En cela apparaît sa joie et liesse, si étant navré de tristesse et douleur, il acquiesce néanmoins en la consolation spirituelle de Dieu » (Ibid., liv. III, VIII, §8). Il ne s'agit pas pour Calvin de se guérir de la douleur mais de trouver la joie de se soumettre à la volonté de Dieu à travers la souffrance, ce qui conduit au travail pour l'édification de l'œuvre commune. La souffrance apprend le courage.

La patience acquise à travers la souffrance n'est pas d'accepter passivement la souffrance, mais de se laisser toucher par la douleur pour y trouver les ressources d'une volonté plus forte d'agir conformément à la volonté de Dieu. La patience est une résistance au désespoir dans le but, non seulement d'acquérir des vertus, mais que ces dernières puissent porter du fruit. « Si le Seigneur a juste raison de donner matière aux vertus qu'il a mises en ses fidèles, pour les faire valoir afin qu'elle ne demeurent point en cachette, et même qu'elles ne seraient point inutiles : nous voyons que ce n'est pas sans cause qu'il envoie des afflictions, sans lesquelles leur patience serait nulle » (Ibid., liv. III, VIII, 4).

Et lorsque cette victoire là est donnée, il est donné une joie spirituelle,

« De là il adviendra qu'en quelque tribulation que nous soyons, en la plus grande détresse de coeur qu'il sera possible d'avoir, nous ne laisserons point de retenir constamment patience: car les adversités auront toujours leur aigreur, qui nous mordra. Pour cette cause, étant affligés de maladie nous gémirons, et nous plaindrons, et désirerons santé ; étant pressés d'indigence, nous sentirons quelques aiguillons de perplexité et sollicitude. Pareillement l'ignominie, le mépris, et toutes autres injures nous navreront le coeur. Quand il y aura quelqu'un de nos parents mort, nous rendrons à nature les larmes qui luy sont dues. Mais nous reviendrons toujours à cette conclusion : Néanmoins Dieu l'a voulu, suivons donc sa volonté. Même il faut que cette cogitation intervienne parmi les ponctions de douleur, et larmes et gémissements, afin de réduire nostre coeur à porter joyeusement les choses desquelles il est ainsi contristé. » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 10)

L'approche calvinienne de la souffrance, tout à fait traditionnelle au premier regard, est originale par l'attention qu'elle porte à son corollaire : le dépassement de la souffrance par l'engagement personnel de l'individu au service de la société. La « morsure » de la douleur est prise en compte sérieusement. Mais elle est à comprendre comme le moyen de recevoir

une joie spirituelle qui, dédiée à Dieu, mène au bonheur, tel que nous l'avons défini en première partie:

« C'est pourquoi en les endurant patiemment nous ne succombons point à la nécessité, mais acquiesçons à notre bien. Ces considérations, dis-je, feront qu'autant notre coeur est enserré en la croix par son aigreur naturelle, autant il sera dilaté de joie spirituelle. De là aussi s'ensuivra l'action de grâces, qui ne peut être sans joie. Or si la louange du Seigneur et l'action de grâces ne peuvent sortir que d'un coeur joyeux et allègre, et qu'elles ne doivent être empêchées par rien du monde, de là il appert combien il est nécessaire que l'amertume qui est en la croix soit tempérée de joie spirituelle. » (Calvin, 1978c, liv. III, VIII, 11)

Or nous avons vu en première partie combien la recherche du bonheur, but de la vie humaine, induit un engagement dans le travail au service d'une utilité sociale. Nous voyons maintenant que la souffrance a une utilité particulière, pour renforcer et stimuler le courage de l'engagement. Le signe en est l'obtention d'une joie spirituelle. Cette acceptation doit se traduire concrètement par des actes. Voyons maintenant comment s'articulent plus précisément joie spirituelle et travail.

Travail, joie spirituelle et lieutenance

Nous avons vu en première partie que Dieu promet le contentement, c'est-à-dire le bonheur, à celui qui travaille. Calvin associe pourtant travail et don total de soi⁸⁵, travail et pénibilité mais aussi pénibilité et responsabilité.

Nous avons vu que pour Calvin, le degré d'exigence du devoir de lieutenance est proportionnel niveau social de la personne⁸⁶. Calvin n'a pas défendu l'égalité sociale dans la société mais a lié supériorité sociale et exigence de responsabilité du lieutenant. Plus une personne a un niveau social élevé, plus grand est son devoir de contribuer au bien-être de la société. Or Calvin associe encore une pénibilité plus grande, proportionnelle au degré de responsabilité. Plus l'homme est donc haut dans la hiérarchie sociale, plus il est justifié que son travail soit pénible.

« En premier lieu quand Moïse proteste qu'il ne sauroit plus porter la charge du peuple, en cela il nous montre que ceux qui sont eslevez en quelque degré d'honneur, ou en quelque dignité, ne doivent pas estre comme idoles sans rien faire: mais c'est à ceste condition qu'ils travaillent, et que mesmes ils servent au bien commun du peuple, comme si Dieu leur avoit mis le fardeau sur les

⁸⁵ « Ainsi donc qu'un chacun se souviene qu'il est créé de Dieu afin de travailler soigneusement et s'employer à sa charge ; et ce non pas pour un temps, mais jusqu'à la mort ; et même non seulement pour vivre, mais aussi pour mourir à Dieu. » (Calvin, 1854a, p. 381 sur Lc 17, 7-10)

⁸⁶ Cf. Partie II, chapitre III.

espaulles, de soustenir l'estât commun. Et c'est une doctrine qui est bien à observer: car nous voyons comme les hommes sont addonnez à l'ambition, qu'un chacun ne demande qu'à estre prisé et honoré, et tous aspirent à grandeur. Et pourquoi? car nous ne cognoissons point quand Dieu nous esleve, que c'est afin que nous représentions sa personne au monde. Or cependant cela ne peut estre sans difficulté. Selon donc qu'une charge est plus honorable, elle est aussi de plus grand travail, et plus penible: mais d'autant que les hommes imaginent un honneur oisif, voila qui les transporte en ceste folle cupidité, ou plustost enragée, qu'ils ne demandent sinon d'avoir la vogue, et d'estre bien hauts, voire pour se rompre le col le plus souvent. » (Calvin, 1863, col. 629, vol. XXV, sur Dt 1, 9-15)

Là encore la souffrance n'est pas recherchée pour elle-même, mais elle doit être acceptée et dépassée. Sans dévaloriser ni nier le mal, ne pas se laisser submerger, ne pas perdre de vue ce bonheur promis, permet de ne pas accorder aux souffrances plus de place qu'elles ne devraient en avoir. « Et ne nous doit sembler fascheux, si par diverses afflictions il nous faut parvenir à la gloire céleste : veu que si on vient à faire comparaison d'icelles avec la grandeur de ceste gloire, elles ne doyyent estre rien estimées. » (Calvin, 1855a, p. 140 sur Rm 8, 18).

En continuant donc la logique de cette proportionnalité, plus l'homme a de responsabilités, plus son devoir est grand de dépasser la souffrance pour laisser dominer la joie. Selon la citation ci-dessus, c'est aussi une façon pour le lieutenant d'être le représentant de Dieu sur terre et de témoigner de la providence.

« Nous viendrions à la source, et à la racine, quand il est dit que nous devons aimer nostre Dieu de tout nostre coeur: que Dieu demande ceste integrité-la, que non seulement nous facions ce qu'il nous commande, mais que nous y prenions plaisir, et que ce soit là nostre souveraine delectation: et quand nous voyons qu'il y a une conformité entre Dieu et nos affections, que nous ayons une ioye plus grande, que si nous avions tous nos souhaits, et appétits charnels. » (Calvin, 1863, col. 38, Vol XXVII, sur Dt 10, 12-14)

Or cette joie est aussi un fil conducteur pour une éthique du travail. Témoigner de sa joie, c'est aussi la partager et la faire partager dans une relation hiérarchique avec ses « serviteurs et ses chambrières » :

« Car ce n'est point assez que l'homme fidèle tasche de servir à Dieu: mais il faut qu'il gouverne sa maison, sachant bien qu'elle luy est commise à ceste fin-la, et qu'il aura à en rendre conte. [...] Notons bien donc qu'ici nous sommes admonnestez de gouverner tellement nos maisons, que Dieu y soit honoré et servi, et des petits, et des grands: que celuy à qui Dieu aura donné des enfans, advise de les nourrir en droite religion, que il face le semblable des serviteurs et chambrières, tellement que Dieu soit le père commun, et le maistre à tous. Voila dequoy Moyse a voulu advertir les Iuifs: et en leurs personnes il nous faut aussi aujourdhuy estre enseignez de faire nostre devoir en cela. Et cependant nous sommes aussi exhortez à humanité. Car combien que le maistre d'une maison ait autorité par dessus sa famille: toutesfois quand il s'esioit, il ne doit point retenir cela à soy: mais il doit aussi départir sa ioye à toute sa famille : car autrement c'est se séparer d'avec le genre humain, et il n'y a point une communauté que Dieu a dediee. Il y a donc ici deux articles à noter. L'un est, que celuy qui a charge d'enfans, ou de serviteurs, doit mettre peine que tout soit amené à Dieu: et puis, que ceux qui ont des gens inférieurs, et qui leur sont suiets en quelque qualité que ce soit, doivent estre humains envers eux, qu'ils ne doyyent point dominer en tyrannie, ni en cruauté, mais en toute douceur: tellement qu'ils les facent participans du bien et de la grace qu'ils auront receus de la main de Dieu. » (Calvin, 1863, col. 188, vol. XXVII, sur Dt 12, 12-18).

Ne pas partager la joie est se séparer du genre humain. Il n'y a pas d'humanité ni de société possible si ce partage n'existe pas. C'est dire l'exigence associée à ce devoir. La joie est bien une ligne directrice pour une éthique du travail. Et nous lisons dans cet extrait qu'en plus de créer de la communion humaine, cette joie est un moyen privilégié de témoigner et de faire connaître aux proches la grandeur de Dieu. Grâce à la joie, tous se savent être destinataires de la générosité divine. Notons enfin que le moyen de partager cette joie avec ses employés est de s'interdire toute oppression sociale et de faire preuve de douceur.

Ce cercle des destinataires de la joie s'élargit de la communauté familiale à l'ensemble de la société dans un autre passage, où à deux reprises le texte invite à partager sa reconnaissance de la productivité de la terre avec la veuve, les orphelins, les étrangers. Calvin, dans son commentaire insiste (ce que le texte biblique ne fait pas) sur le fait que c'est à travers les « afflictions » que le croyant trouvera la force de se réjouir, la paix, et le contentement qui surpasse « les joies du monde ». C'est donc bien pour lui une joie spirituelle, qui se forge dans la souffrance, et atteste la victoire sur « toutes les tristesses » :

« Advisons donc qu'ayans receu le S. Esprit, nous ayons aussi ioye en nos coeurs. Et comment ioye? pour nous retirer des vanitez de ce monde, et nous contenter de la grace de nostre Dieu, le bénissant, voire au milieu de nos afflictions: combien qu'en ce monde nous n'ayons point toutes choses à souhait, que nous ne laissions pas toutesfois de poursuyvre, sachans bien qu'il nous doit suffire que nostre Dieu nous soit propice, et qu'il nous declare son amour. Quand nous aurons cela, que nous ayons une paix, et un contentement en nous qui surmonte toutes les ioyes de ce monde, et qui mesmes abolisse toutes les tristesses qui nous pourroyent fascher. Or quand nous aurons une telle ioye, il nous en faut faire participans ceux qui en ont faute entant qu'en nous sera. Car s'il a esté commandé aux Iuifs d'appeller les vefves, les orphelins, et les estrangiers, pour s'esiouyr avec eux, mangeans du bien que Dieu leur avoit donné [...] » (Calvin, 1863, col. 392, vol. XXVII, sur Dt 16, 9-12)

Ce partage de la joie spirituelle a pour récompense une approbation du Seigneur pour le lieutenant, c'est-à-dire un bonheur partagé comme une confirmation que le travail porte de bons fruits.

« Quand donc ceux-là se resioiront avec nous, et viendront en rang: alors Dieu bénira nostre ioye, elle luy sera agréable. Sans cela tout ce que nous ferons sera reprové de luy, il n'y aura que pollution. Et notamment il est parlé de la famille, afin qu'un chacun soit exhorté de traiter ses domestiques humainement. [...] Pour ceste cause nostre Seigneur dit, que nous ne pouvons pas nous esiouyr en sa presence, c'est à dire, qu'il approuve nostre ioye, sinon que ce soit avec toute la maison, et que chacun se declare si humain et pitoyable, que nous puissions d'un commun accord chanter louanges à Dieu. Voila donc comme nostre mélodie s'accordera bien. » (Calvin, 1863, col. 265, vol. XXVIII, sur Dt 26, 5-12).

Cette perspective du bonheur partagé motive là encore un comportement respectueux des autres, en particulier dans les relations de travail.

Calvin critiquera le riche qui oppresse son ouvrier, quelle que soit la forme d'oppression, qu'un salaire indécent soit versé, qu'une tyrannie soit exercée. Le signe d'une situation d'oppression est lorsque l'ouvrier ne perçoit pas son travail comme une source de bien, donc n'a pas pour réponse de louer Dieu. C'est que l'exigence de l'éthique calvinienne du travail est de rendre l'ouvrier reconnaissant, mais non dans une relation de dépendance à l'employeur, dans laquelle il aurait à remercier l'employeur lui-même, mais dans la perception des bienfaits comme venant de Dieu, à travers la communauté toute entière.

« Car il y en a qui seroyent contens au bout de trois iours d'avoir tué une povre personne, quand elle sera à leur service, ce leur est tout un moyennant qu'ils en ayent du profit. Or au contraire Dieu nous declare, qu'il nous faut traiter en telle humanité ceux qui labourent pour nous, qu'ils ne soyent point grevez autre mesure: mais qu'ils puissent continuer, et qu'ils ayent occasion de rendre graces à Dieu en leur travail. Car il n'y a nulle doute que Dieu n'ait ici voulu corriger la cruauté qui est aux riches, lesquels employent à leur service les povres gens, et cependant ne les recompensent pas de leur labour. » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 222 et 223 sur Dt 25, 1-4)

En retour, l'ouvrier dit le respect à ses supérieurs. Il est appelé à les reconnaître comme représentants de Dieu et vecteurs de la grâce divine : « la somme sera donc que nous portions révérence à ceux que le Seigneur nous a ordonnés pour supérieurs, et que nous leur rendions honneur et obéissance, avec la reconnaissance du bien qu'il nous ont fait » (Calvin, 1978b, liv. II, VIII, § 35).

Ce devoir de partager de la joie conduit à une éthique du travail fondée sur le respect mutuel, chacun étant destinataire au même titre de la bonté de Dieu. Chacun est reconnu alors dans ses relations de travail comme étant un représentant de Dieu, dans une relation de lieutenant-procureur, telle que nous l'avons vue plus haut⁸⁷.

Conclusion

L'engagement dans le travail repose chez Calvin sur un principe d'utilité dont on a vu la différence avec le modèle premier de l'économie classique. Le bonheur de la communauté est la fin du travail. Ce bonheur est compris comme une qualité d'ajustement des relations ou des rapports entre les membres de la communauté et donc avec Dieu. Cet ajustement s'opère selon une règle de justice conforme à la volonté divine.

⁸⁷ Cf. Partie II, chapitre IV.

Le bonheur n'est alors pas compris selon la définition benthamienne, comme une addition des plaisirs suscités par l'action et diminuée des peines qu'elle inflige. L'homme est faillible et interdépendant, faible au regard de la nature, et pourtant imbu d'amour de soi, de telle sorte qu'avant d'affirmer ses propres intérêts, il est appelé à prendre acte de son incapacité à mesurer et produire ses propres plaisirs, à contrôler les peines que son acte produit, à les évaluer. Il vit de ce que la communauté produit, grâce à la complémentarité de ses membres. Ainsi le bonheur de la communauté n'est pas mesurable par la quantité de plaisirs reçus, mais par le sentiment de suffisance qu'ils engendrent. La suffisance n'est pas seulement rapportable à la couverture des besoins propres de l'homme, elle est aussi à mesurer en rapport à ce que les autres ont ou n'ont pas. Elle exprime donc un ajustement des relations entre les membres de la société.

La souffrance pourtant mauvaise, si elle est une peine à éviter si possible, contribue elle aussi à l'augmentation de l'utilité commune. La réponse que propose Calvin à la souffrance n'est pas la résignation. Il est acceptable d'en pleurer et humain de ne pas en nier les douleurs. Mais cependant, surmontée grâce à une confiance en Dieu, elle motive davantage encore l'engagement dans le travail et la volonté d'agir conformément à la lieutenance. Surmontée ainsi, elle mène à la joie, qui est aussi bonheur d'un rapport ajusté entre sa propre volonté et celle de Dieu.

Dans ce cadre, le lieutenant de Dieu a le devoir de trouver une joie spirituelle dans son travail et de la partager avec ceux qui dépendent de lui. Cette joie se traduit en actes par le devoir de traiter humainement ses subordonnés, d'adopter donc une éthique du travail qui consiste à refuser la domination excessive. Le critère est le partage des louanges c'est-à-dire que chacun, dans une unité de travail, se sente comblé, heureux, ayant un même sentiment de suffisance.

Chapitre 2 : Une critique de l'« *Ethique protestante* » de Max Weber par le devoir de lieutenance

A l'issue de notre exploration de la justification du travail par la lieutenance, nous revenons, comme nous l'avons annoncé au tout début de notre travail, à la thèse de Max Weber, « *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », et aux difficultés qu'elle pose aux lecteurs de Calvin. Nous l'avons dit, l'interprétation de la pensée économique de Jean Calvin demeure aujourd'hui fréquemment influencée par l'interprétation de Max Weber. Cette œuvre est si connue aujourd'hui, comparativement à celle de Calvin, que le fossé qui les sépare est souvent méconnu ou ignoré.

A cela il faut ajouter que presque un siècle après sa parution, la thèse de Weber fait toujours l'objet de débats et de controverses tant sur la méthode qu'il utilise, les arguments qu'il déploie que sur la portée des conclusions auxquelles il aboutit. Nous avons déjà mentionné que plusieurs présentations d'ensemble (i.e. Besnard, 1970; Disselkamp, 1994; Lüthy, 1965) ont tenté d'en faire la synthèse. Ainsi aujourd'hui, une critique de Weber s'avère une tâche particulièrement délicate tant les positions des uns et des autres demeurent peu convergentes. Notre projet n'est pas de critiquer la thèse de Weber directement, ni dans ses méthodes, ni dans ses conclusions. En revanche, nous cherchons à tirer les conséquences de notre lecture de la justification du travail par la lieutenance. Et nous aboutissons à une critique indirecte en montrant que Weber n'a pas rendu compte dans son analyse d'aspects fondamentaux de la pensée de Calvin.

De nombreuses présentations récentes de la contribution de Calvin à l'économie moderne, au capitalisme, analysent la pensée de Calvin en s'appuyant sur le schéma wébérien, quitte à le

remettre en cause sur des points particuliers (i.e. Willaime in Clavairoly, 2010; Körtner in Hirzel & Sallmann, 2008, p. 245 à 266). Nous avons rappelé pourtant qu'il est d'un certain point de vue anachronique de rapprocher la justification du travail selon Calvin et celle proposée par Weber. Dans le premier chapitre de cette recherche, nous avons détaillé les raisons de la distance entre l'analyse de Max Weber et l'interprétation calvinienne du travail. Weber a pris de nombreuses précautions pour expliquer que son projet n'est pas d'interpréter Calvin. Mais parallèlement, nous avons aussi montré que le sociologue s'appuie sur Calvin en de nombreuses occasions pour élaborer les concepts nécessaires à sa démonstration. Nous en avons conclu que tous les éléments dogmatiques nécessaires à ce mouvement d'appropriation de motivations psychologiques en faveur d'un ethos capitaliste se retrouvent chez Calvin. Ce dernier aurait avancé certains concepts ou idées selon Weber sans en avoir envisagé les développements psychologiques qui ont suivi. L'analyse que nous avons menée depuis nous permet maintenant de revenir aux références de Weber à Calvin et d'en évaluer la pertinence.

Notre travail ici met l'accent sur les rapports problématiques que Weber établit entre Calvin, qu'il cite fréquemment tout en s'en distançant, et le calvinisme, qu'il analyse sans en préciser très clairement les contours. Emile Doumergue avait, déjà au temps de Weber, constaté une incohérence difficilement compréhensible entre le calvinisme selon Weber et le calvinisme selon Calvin : « Ce qui nous importerait, ce serait de savoir le rapport exact entre le calvinisme (de Calvin) et ce puritanisme. Tout est là ; c'est dire qu'une analyse exacte et complète du Calvinisme (de Calvin) était le seul fondement sur lequel pouvait être échafaudé le système. Or ce fondement manque. » (Doumergue, 1917, p. 639). Nous démontrons une certaine ambiguïté : l'essai de Weber tente d'expliquer comment la Réforme sous sa forme calviniste a su rendre rationnelle l'attitude apparemment irrationnelle d'une valorisation du travail tout en refusant la jouissance excessive de ses fruits. Cette démonstration peut-elle s'affranchir de Calvin lui-même? Peut-on encore parler d'éthique protestante pour un mouvement d'idées qui se détacherait de Calvin ?

Le premier chapitre de cette thèse s'est proposé de recenser les idées que Weber, dans son ouvrage, attribue à Calvin. Nous nous sommes alors abstenus d'en évaluer la pertinence avant d'avoir proposé notre lecture de la justification calvinienne du devoir de travailler sans relâche. Ceci étant maintenant fait, notre première partie reprend donc la suite de ce premier chapitre pour analyser la pertinence des emprunts de Weber au regard de la pensée de Calvin. Nous en déduisons que les concepts repris par Weber sont tous critiquables, sans que ces critiques soient suffisantes pour infirmer la thèse de Weber dans son fondement. Il paraît

pourtant paradoxal que Weber ait pu avoir raison sur le fond, mais non dans le détail et sur le sens des concepts retenus.

En deuxième partie, notre regard s'attache donc à la cohérence générale de la thèse wébérienne au regard de notre interprétation de Calvin. Le calvinisme selon Weber apparaît-il comme un possible héritage de la pensée de Calvin ? Notre analyse ici n'a pas pour objet de démontrer si Weber a vu juste ou non dans sa description du puritanisme. L'objectif est de montrer que le rapport problématique entre Calvin et calvinisme provient précisément de la non prise en compte dans la description de Weber de toute une dimension de la pensée de Calvin pourtant à la base de sa justification du travail. L'absence la plus problématique est la place quasi inexistante de l'exigence d'attention à autrui, de libéralité ou d'amour dans l'argumentation wébérienne, alors qu'elle est centrale dans celle de Calvin. Sans l'argument de la nécessaire relation de générosité avec autrui et envers la société, la justification du travail selon Calvin deviendrait en effet cette cage d'acier que Weber a décrite (Cf. Weber, 2003, p. 251). Nous laisserons pourtant non résolu –car ce n'est pas notre sujet- de savoir si Weber fait là une interprétation erronée du puritanisme, ou si le calvinisme puritain aurait pu oublier certaines bases fondamentales de l'éthique calvinienne. Mais nous en déduisons l'impossibilité de considérer ce puritanisme comme un héritage cohérent de Calvin, voire de la Réforme. Le terme de calvinisme employé par Weber pour décrire le puritanisme en devient problématique. Et sa présentation d'une longue évolution des idées de Luther vers le puritanisme, en passant par Calvin, qui aurait infléchi progressivement une partie du calvinisme vers une praxis puritaine, est éminemment contestable.

En troisième partie, nous laissons à nouveau de côté l'explication de Weber pour proposer une autre interprétation, à partir de la lieutenance, de la question qu'il pose : comment le protestantisme a-t-il pu développer des affinités avec un ethos du capitalisme⁸⁸ ? Nous proposons en effet que la justification calvinienne a pu aussi mener –dogmatiquement et psychologiquement- à une même rationalisation d'une conduite apparemment irrationnelle qui consiste à s'impliquer sans limite dans une recherche d'augmentation des richesses –parce qu'elle permet la justice sociale- sans en accepter la jouissance pour soi-même. La conscience

⁸⁸ Herbert Lüthy rappelle, au début de son grand ouvrage « La banque protestante en France » que la thèse d'une affinité entre protestantisme et un esprit du capitalisme est bien antérieure à Weber. On la trouve dans le « traité de l'usure » de Bossuet et dans bien d'autres écrits. Weber en ce sens a d'après lui l'immense qualité de mettre fin à toutes les interprétations trop simplistes de ce rapport (Lüthy, 1959, p. 1).

chez Calvin est à la source de l'agir. Face à sa propre fragilité et à son incapacité à contrôler le cours de sa vie, agir devient pour l'homme un devoir qui s'inscrit dans une nécessité relationnelle d'alliance avec Dieu et avec l'humanité. Ce n'est donc pas une injonction morale, ni une peur de l'avenir, qui force le chrétien à travailler sans relâche pour la gloire de Dieu. Le devoir d'agir est le fruit d'une nécessité humaine de relation avec Dieu et par conséquent entre les hommes, mise en tension par l'impossibilité d'assurer par soi-même la justesse de ces relations.

De Weber à Calvin : les concepts relevés par Weber et leur critique

Rappelons-nous les conclusions de notre premier chapitre. Il n'est pas possible de reconstituer une éthique économique et sociale de Calvin à partir de *l'Ethique protestante*. Tel n'est pas le projet de Weber. Si ce dernier puise chez Calvin plusieurs concepts essentiels à sa démonstration, il met aussi l'accent sur l'évolution de leur interprétation, même s'il n'en marque pas toujours précisément les frontières. Pourtant Weber va chercher chez Calvin l'origine de l'ensemble des éléments dogmatiques nécessaires à sa démonstration. Seule manquerait chez Calvin la nécessité de la confirmation du salut. Or cette dernière n'est pas dogmatiquement fondée, même chez les puritains (Weber, 2003, p. 154). Elle est une conséquence psychologique. Weber par ailleurs ne signale aucune contradiction forte entre la pensée de Calvin et son interprétation ultérieure. Les concepts calviniens s'intègrent dans une évolution continue et sans rupture des idées religieuses qui présente les idées puritaines comme une évolution logique de ces concepts choisis. C'est là ce que nous pourrions reprocher à l'écrit de Weber. Par exemple d'omettre que chez Calvin, donc aussi au moins en partie dans le calvinisme, la motivation de l'agir par l'amour du prochain et par la nécessité d'une justice sociale est absolument centrale et rend problématique la continuité qu'il propose entre idées calviniennes, calvinisme et puritanisme.

Nous avons retenu en première section cinq points de la démonstration de Weber dont il fait plus ou moins directement remonter les sources à Calvin.

La première étape de notre critique est d'évaluer si l'interprétation de ces concepts est conforme à la justification du travail que nous avons dégagée. Car si nous trouvons douteux l'assimilation de la thèse de Weber à l'éthique protestante, comme il le fait en titre, deux questions émergent : Weber fait-il des concepts qu'il utilise une interprétation erronée ? Ou bien en fait-il une bonne interprétation mais le choix qu'il fait des concepts repose sur une

prise en compte partielle de la pensée de Calvin qui en fausse le sens ? Nous examinons donc le rapport entre la justification calvinienne et le calvinisme wébérien sous l'angle des concepts retenus pour répondre à la première de ces deux questions.

Le concept de Beruf

Au cours de notre analyse de la lieutenance, nous avons déjà rencontré le fait que Calvin n'a pas réduit la vocation à la seule profession⁸⁹. Calvin donne au travail un sens plus large que le métier. Le soin que prendra le père pour éduquer ses enfants, l'activité bénévole, l'activité de loisir, toute action est travail dans le sens où elle est susceptible de contribuer à témoigner et prolonger la providence divine. Dans la logique de la lieutenance, est travail tout ce qui peut susciter l'abondance dans la société et de l'harmonie entre ses parties. Nous l'avons vu, la prospérité n'est donc pas seulement économique mais elle est indissociable d'une « prospérité sociale et spirituelle », sous forme de justice sociale et de communion humaine.

Le concept de profession-vocation ne peut donc être « le dogme central de toutes les dénominations protestantes ». Cela n'a pas de sens du point de vue de la profession. La vocation elle-même serait-elle un dogme central ? Le concept de vocation est très affirmé chez Calvin, mais il signifie, dans son sens universel, le fait que tout homme est appelé par Dieu à le découvrir comme l'auteur de tout bien, et dans son sens particulier ou individuel, le fait que Dieu appelle le croyant à la foi (Calvin, 1978c, p. III, XXIV, §8) qui engage entièrement la personne « dans tous les actes de sa vie » (Ibid, III, X, § 6). Dans le *Traité de la vie chrétienne*, Calvin invite chacun à reconnaître sa vocation, dans le sens où chacun est appelé à vivre une vie conforme à la volonté de Dieu (Ibid, III, VI, §2). Il traduit cette volonté par l'idée que chacun doit accepter les limites sociales dans lesquelles il vit, sans mention particulière du métier.

Lorsque Calvin écrit : « il nous suffit de connaître que la vocation de Dieu nous est comme un principe et fondement de nous bien gouverner en toutes choses, et que celui qui ne s'y rangera pas, ne tiendra jamais le droit chemin pour dûment s'acquitter de son office » (Ibid, III, X, §6), « office » n'est pas compris dans le sens de métier mais de devoir. Le contexte précise qu'il s'agit de l'examen de tout acte de la vie et prend pour exemple de savoir s'il faut ou non chasser un tyran. Calvin d'ailleurs dissocie la vocation du métier lorsqu'il précise que la

⁸⁹ Cf. Partie I, chapitre II.

fidélité à la vocation ne signifie pas l'interdiction de changer de métier (Calvin, 1855a, p. 375). Calvin accorde donc une certaine importance à la vocation parce qu'elle exprime la nécessité de persévérer dans le sens que chaque vie acquiert au regard de la volonté de Dieu : « chacun doit réputer à son endroit que son état lui est comme une station assignée par Dieu, pour qu'il ne voltige et tourne ça et là inconsidérément tout le cours de sa vie » (Ibid., III, X, §6). Il s'agit pas cependant pour Calvin d'assigner le croyant à un rôle figé, mais de l'inviter à persévérer dans la mission qui lui est confiée.

Pourtant il y a une valorisation du métier dans la lieutenance, car le métier a la caractéristique évidente de rapporter un surplus. Pour cette raison Calvin puise largement dans l'univers de la profession pour illustrer l'abondance de l'action créatrice de Dieu, à travers le travail de l'homme. Si le métier est valorisé, c'est parce qu'il illustre donc une dynamique de création qui s'opère à travers le travail par une alliance entre l'homme et Dieu. Mais ce n'est certes pas le seul lieu où cette dynamique s'opère. Ainsi Weber écrit, en parlant de la Réforme en général : « Dans tous les cas, une chose était au premier chef absolument nouvelle : c'est le fait d'estimer l'accomplissement du devoir à l'intérieur des professions séculières comme le contenu le plus élevé que pût revêtir dans l'absolu l'activité morale de l'individu » (Weber, 2003, p. 71). Ceci nous apparaît comme une focalisation excessive sur le métier.

Weber a bien compris l'importance que prend pour le protestantisme, et pour Calvin en particulier, l'implication dans le monde présent, implication comprise comme un devoir incontournable. « Le seul moyen de mener une vie agréable à Dieu [est] exclusivement d'accomplir les devoirs intramondains, tels qu'ils découlent de la position de chaque individu dans la vie, position qui, de ce fait même, devient sa « profession-vocation » (Weber, 2003, p. 72). L'importance du devoir intramondain est réelle, mais l'assimilation entre devoir intramondain et profession ne peut s'appliquer à Calvin sans contresens.

Calvin se distingue donc radicalement du calvinisme ultérieur tel que Weber le décrit, lorsque ce dernier associe la profession à « la tâche assignée par Dieu » (Weber, 2003, p. 84). En note de la même page, il précise « ce qui plaît à Dieu, ce n'est pas le travail réalisé, mais l'obéissance qui y est attachée ». A nos yeux cette justification du travail est contradictoire à la lieutenance, laquelle trouve sa réalisation dans une mission à accomplir et non dans une tâche. La volonté de Dieu, que recherche le lieutenant, n'est pas accessible sous la forme d'une liste de tâches, mais est élaborée par le travail de la conscience. Il n'y a pas seulement un acte d'obéissance, mais la prise en compte d'une responsabilité de l'homme vis-à-vis de

Dieu et de la société. De cette interprétation, Weber déduit logiquement que le travail devient une fin (Cf. Weber, 2003, p. 207, 208). Or selon la lieutenance, le travail est un moyen d'accueillir et de donner forme, concrètement comme spirituellement, à l'abondance de la vie offerte. Il ne peut être une fin.

Weber a sur-interprété sur ce point Calvin, et la Réforme en général. En centrant sur le métier une justification de l'agir, il en transforme le sens. En appliquant son interprétation à la Réforme toute entière, la filiation entre calvinisme et la pensée de Calvin n'est plus compréhensible.

Le second concept évoqué est la prédestination

La prédestination joue un rôle essentiel dans la démonstration de Weber car cet argument seul justifie la solitude et l'angoisse du croyant face à son salut, à la suite de quoi le puritain aurait cherché la confirmation d'être sauvé par sa conduite rationnelle et sa réussite économique.

Dans la pensée de Calvin, nous pouvons constater que l'argument de la prédestination n'apparaît pas dans la lieutenance pour justifier un travail sans relâche. La prise de conscience à laquelle invite la lieutenance est celle de la reconnaissance de la providence divine et de l'incapacité humaine de se passer de Dieu pour assurer une vie harmonieuse aux autres et à soi-même. La question de savoir si l'on est sauvé ou non, si l'on a peur de l'être ou non, n'apparaît pas.

Lüthy rappelle d'ailleurs que le dogme de la prédestination joue un rôle tout à fait mineur et tardif dans la théologie de Calvin et qu'il est impossible d'en faire un élément central de sa doctrine (Biéler, 1959, p. 494; aussi: Wendel, 1985, p. 200)⁹⁰:

« Le dogme de la prédestination, dans son affirmation tranchante, appartient au XVII^e siècle et y marque un moment de crise violente du calvinisme –et non de lui seul, car il est exactement contemporain du jansénisme– et il semble correspondre autant au profond désespoir métaphysique d'un siècle catastrophique qu'à une impitoyable volonté de rigueur scientifique dans l'exégèse religieuse» (Lüthy, 1965, p. 21)

⁹⁰ L'absence de tout argument sur la prédestination pour justifier l'implication dans le travail a été aussi clairement relevée par Biéler (1959, p. 494), Dermange (in Bolliger, 2009, p. 219-220) par ex. Dermange introduit alors une proposition contraire à Weber et qui rejoint notre analyse : « non seulement pour Calvin, mais pour la théologie calviniste ultérieure, le double commandement d'amour aura une portée pratique bien plus grande que les autres motifs avancés par Weber » (Ibid., p. 222).

L'analyse de Lüthy converge avec la nôtre lorsqu'il affirme que c'est plutôt l'affirmation de la conscience individuelle et de la responsabilité, l'autonomie du pouvoir temporel par rapport à un pouvoir spirituel qui donne sa force contraignante et pratique à la Réforme.⁹¹

Weber ne contredit pas ce point en affirmant qu'il n'examine pas les vues personnelles de Calvin mais l'interprétation plus tardive de la prédestination. Pourtant Weber attribue bien à Calvin lui-même une conséquence de la prédestination, à savoir : la prédestination est à la source de ce caractère terrifiant et inflexible de Dieu, sentiment qui engendre lui-même l'angoisse, à l'origine de la quête effrénée d'une certitude du salut.⁹²

Or Calvin est tout à fait conscient du caractère anxiogène de l'idée de prédestination. C'est pourquoi il s'est opposé à Melanchthon, qui n'osait l'évoquer pour cette raison. Il affirme que c'est en l'expliquant aux fidèles que ces derniers peuvent entrevoir l'étendue de la bonté de Dieu, en ce qu'ils peuvent s'appuyer sur la certitude d'être sauvé par le fait seul de « recevoir de cœur et d'affection la doctrine qui nous est prêchée. » (Calvin, sermon sur Eph. 1, 3-4, cité par Wendel, 1985, p. 209). La grâce est une démonstration de la bonté de Dieu envers chaque être humain qui le reçoit. Déduire donc de la prédestination chez Calvin l'image d'un Dieu impersonnel et froid ne correspond pas à la pensée de Calvin.

Weber considère que ce sont les successeurs de Calvin qui ont forgé à Dieu ce caractère. La critique aujourd'hui semble établir le contraire⁹³.

Or cette attribution fait débat parmi les théologiens. Pour Emile Doumergue, le portrait du Dieu inflexible et lointain, source pour l'homme d'un profond sentiment de solitude et surtout, à l'origine d'une attitude impersonnelle et égoïste, est absolument erroné et choquant

⁹¹ Lüthy rappelle d'ailleurs que cette évolution s'intègre dans un ensemble de mutations bien plus vastes que la Réforme elle-même et s'inscrit dans la continuité d'une longue évolution marquée par l'avènement de l'esprit critique, la sécularisation du savoir, l'émergence des sciences exactes, la sécularisation de l'ordre politique et juridique (Lüthy, 1965, p. 15).

⁹² Nous constatons aussi cette assimilation d'un Dieu inflexible et froid au Dieu de Calvin par Wener Sombart, dans *Le Bourgeois* (1966, p. 220). Il est à noter qu'il déduit cette caractéristique de la façon dont les écossais vivaient leur foi au XVII^e siècle, et non de la pensée de Calvin.

⁹³ Weber aurait mis en exergue ce que la doctrine de Calvin a « de plus effrayant », à savoir la double prédestination : « L'interrogation de Weber est légitime, mais elle va à l'encontre des sources religieuses » (Disselkamp, 1994, p. 123). Pour les puritains, la foi à elle seule « témoigne le plus authentiquement de la faveur divine ».

(Doumergue, 1917, p. 627). « L'esprit social du calvinisme (de Calvin) est [...] « fraternel », et je dirai : humanitaire » (ibid). Doumergue se réfère à l'*Institution* III, VII, aux sermons sur le Deutéronome (Vol XXVIII, Calvin, 1863, col. 9 à 16), puis aux sermons sur Job pour démontrer le souci de charité, de solidarité et de fraternité chez Calvin (Ibid., p. 628). Pour lui, la théologie de Calvin ne peut être ainsi exclusivement orientée vers le salut selon une interprétation personnelle et individuelle.

Mais cet avis de Doumergue ne fait pas l'unanimité. Lüthy soutient cette position d'un Dieu inflexible et la solitude du réformé : (Lüthy, 1959, p. 3). Lüthy parle d'« immédiation de la conscience » (Ibid.). Calvin donnerait selon lui la primauté au Dieu juge sur le Dieu d'amour, et la discipline qu'il impose à la cité est féroce. L'aumône et la mendicité n'ont pas de place pour la Réforme, dit-il. « La sanctification du travail enlève toute justification à la mendicité, et par contre-coup, à l'aumône » (Lüthy, 1959, p. 6). La mendicité est perçue comme une insulte à l'ordre institué par Dieu. La morale qui apparaît avec Calvin est d'une grande sécheresse, écrit Lüthy : qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas non plus. Morale d'une « sévérité terrifiante » « inhumaine » « véritable perversion de l'esprit chrétien ». La pitié n'a plus de place, la misère devient le signe du vice. La figure du pauvre n'est plus celle du Christ, elle est devenue celle du fainéant. Zwingli partage cette même focalisation sur une morale du travail. « La maison du Père avait plusieurs demeures, elle n'en a plus qu'une seule, qui est un atelier » écrit Lüthy, (Ibid., p 7).

Nous rappelons que la condamnation de la mendicité ne date pas de Calvin mais a été adoptée par la ville de Zurich en 1525, par la ville de Genève lors de son rattachement à la Réforme en 1536, alors que Calvin n'y était pas encore arrivé. En novembre 1535, on fonde à Genève l'hôpital général dont une des fonctions est de prendre soin les pauvres (Cf. Carbonnier-Burkard, 2009, p. 48). Cependant, Calvin a confirmé cette interdiction dans les ordonnances ecclésiastiques dans leur version de 1541 (puis à nouveau dans leur reprise en 1561). Il partageait donc cette idée de son temps. Mais l'interdiction de la mendicité ne signifie pas, et de loin, le refus de se soucier du pauvre. Déduire de l'interdiction de la mendicité et de la rigueur du contrôle des mœurs une absence de souci du pauvre n'est pas juste au regard de la lieutenance.

Le personnage de Calvin a de longue date fait hésiter la critique entre la vision d'un homme dur, d'un moralisme étroit (i.e. Hauser, 1931; Tawney, 1951; ou dans un registre politique Zweig, 1997) et l'homme éclairé défendant la place de l'amour et de la charité dans la

justification de l'agir moral (Biéler, 1959; Dermange in Bolliger, 2009; Willaime in Clavairoly, 2010; Körtner in Hirzel & Sallmann, 2008)⁹⁴

Nous allons nous-mêmes en ce sens. Dans l'exercice de la lieutenance, la rencontre entre le pauvre et le riche est une figure du dépassement de cette distance infinie entre Dieu et l'homme que permet la charité. Le riche est, face au pauvre, lieutenant chargé de partager les biens de telle sorte que le pauvre puisse vivre dignement. Institutionnellement, le lieutenant est aussi responsable face au pauvre de mettre en place les moyens d'éradiquer la pauvreté. Face au riche, le pauvre est décrit par Calvin comme le procureur, le receveur qui vient demander au riche la part que Dieu pourrait exiger de lui. (Cf. aussi Biéler, 1959, p. 327; Clavairoly, 2010, p. 118).

Si toutefois il devait y avoir angoisse face à un Dieu incompréhensible ou inflexible, Calvin défend qu'elle disparaît dans le souci pour le prochain et dans la confiance en Dieu. Calvin maintient la double qualification d'un Dieu juge et d'un Dieu d'amour. Mais dans la justification du travail, le Dieu amour prend le pas sur le Dieu juge. Nous avons signalé dans notre analyse le qualificatif de médecin que Calvin attribue à Dieu. Dieu accompagne et guérit à travers le travail. Si le calvinisme devait avoir oublié cette dimension fondamentale de l'agir moral, il serait infidèle à Calvin.

L'ascétisme intramondain et la valorisation de la richesse

Weber, nous l'avons vu, a bien compris que Calvin n'a pas défendu le refus de la jouissance. Au contraire Calvin a prôné une certaine liberté à l'égard du monde. Notre exposé de la lieutenance rend compte aussi de cette même analyse.

Le seul bien véritable est l'amour de Dieu, et la modération est requise pour ne pas tomber dans une fascination exercée par les biens matériels. Il est difficile d'être riche sans idolâtrer les biens. Le conseil du *Traité de la vie chrétienne* (Calvin, 1978c, liv. III, chapitres VI à X) est donc à la fois de recevoir les biens comme un don de Dieu, pour notre « plaisir », notre

⁹⁴Au cœur de la justification du travail, d'après Willaime, Dieu condamne le mauvais usage de la richesse qui entraîne l'oubli du prochain (in: Clavairoly, 2010, p. 115). Il retient comme nous que Calvin accorde une importance forte à ce que le métier choisi profite au bien commun. Calvin, rappelle-t-il, critique les moines parce qu'au lieu de répondre à la volonté de Dieu de servir leurs prochains, ils vivent au crochet des autres (Calvin, 1854a sur Mt 19, 21). Willaime rappelle que le riche est pour Calvin le « ministre des pauvres » (Ibid., p 118).

« délectation », notre « récréation » (Ibid., liv. III, X, § 2), écrit Calvin⁹⁵, et en même temps, d'introduire une mesure afin d'en jouir en pleine bonne conscience. Cette mesure est d'user des biens de ce monde comme n'en n'usant pas, selon une expression reprise des épîtres de Paul (Ibid., p. III, X, §4) (Cf. Dermange in Bolliger, 2009, p. 219, 220). Calvin défend ainsi un détachement des conditions matérielles, mais non le renoncement à toute richesse, puisque la richesse peut être utile aux autres.

Comme Biéler le précise justement, on ne peut reconnaître à Calvin d'avoir défendu une quelconque ascèse du travail comme une fin en soi. Certes « la règle du bon usage des dons de Dieu, c'est la sobriété » (Biéler, 1959, p. 215), mais cette dernière consiste à être « en juste situation à l'égard des biens terrestres ». Ni stricte ascèse, ni excès, le juste critère pour le bon usage des biens est de demeurer à l'écoute du besoin du prochain, dans une attitude de renoncement à ses propres désirs.

Sur ce point, on ne peut dire que Weber soit contredit puisqu'il n'applique pas à Calvin le refus de la jouissance. Mais sa description de l'ascèse intramondaine ne fait aucune mention de l'idée de justesse de relations au monde et aux autres, que nous avons vue être si importante pour la lieutenance.

Le rapport à autrui et à la communauté

Sur ce point, il ne peut être reproché à Weber sa compréhension de Calvin, car il a nettement distingué la pensée de Calvin du détournement puritain de toute relation personnelle et subjective. Cependant, notre critique porte sur l'absence, chez Weber, de toute mention de l'importance que pouvait avoir pour Calvin la construction de la communauté et donc, la responsabilité de chacun envers la société, pour permettre une vie pleinement humaine. Il nous semble que la compréhension de la communauté comme corps et le devoir de contribuer à sa construction sont centraux pour justifier l'engagement dans le monde du croyant.

En conclusion, des quatre idées empruntées par Weber à Calvin, aucune ne rend pleinement compte du sens que Calvin aurait voulu leur donner. Le travail ne peut être réduit au seul métier et n'est pas une fin en soi, mais est justifié par une mission à accomplir par le lieutenant. Le Dieu inflexible décrit par Weber se veut plutôt pour Calvin un médecin qui

⁹⁵ « Et même nous ne nous pouvons abstenir des choses qui semblent plus servir à plaisir qu'à nécessité » (Calvin, 1978c, liv. III, X, 1)

accompagne l'homme, à travers le travail, et donne un sens à sa vie. L'ascétisme intramondain, tel qu'il est décrit par Weber, omet que la modération de la jouissance repose sur la prise en compte d'une dimension relationnelle nécessaire à la vie humaine. Enfin, cette responsabilité qu'a tout homme de contribuer à construire une société harmonieuse est éludée par Weber.

Ceci nous porte à nous interroger sur la pertinence de reprendre de Calvin quelques idées isolées sans les replacer dans le contexte de la pensée de l'auteur. Calvin est ainsi dévoyé par l'interprétation de Weber et nous contestons que Weber puisse tirer de ces concepts calviniens une description juste du calvinisme.

Pourtant, si aucun point de doctrine calvinienne repris par Weber pour sa démonstration n'a pu résister à la critique, la thèse est toujours le plus souvent sur le fond validée, même après qu'on en ait réfuté les détails⁹⁶. Plus précisément, la définition du calvinisme selon Weber est réfutée, mais est validée l'idée d'une affinité particulière du protestantisme avec un état d'esprit propre à développer le capitalisme.

Il demeure donc que la thèse wébérienne garde une remarquable puissance suggestive. Elle apporte une explication rationnelle à la façon dont la Réforme a réinterprété la vertu ascétique des monastères libérant d'intenses forces d'engagement dans le monde. Elle démontre effectivement une façon dont une éthique religieuse a pu dépasser l'irrationalité profonde qui consiste à justifier un engagement sans limite dans le monde, sans rien en attendre pour soi-même. Mais pourtant, était-ce la bonne explication ?

De Calvin au calvinisme de Weber: critique d'une incohérence

Nous nous interrogeons donc dans cette deuxième partie sur la cohérence entre la description wébérienne du calvinisme et notre interprétation de Calvin. Nous ne nous référons plus spécifiquement aux quelques emprunts faits par Weber à Calvin mais au sens général du calvinisme selon Weber. Du point de vue du lecteur de Calvin, sur quels aspects le calvinisme wébérien nous apparaît-il compatible ou incompatible avec la lieutenance ?

⁹⁶ De même Dermange : « Nous ne contestons pas à Weber que le calvinisme ait pu dans ses effets favoriser le développement de l'économie, mais en l'attribuant à la motivation égoïste de se prouver à soi-même qu'on est prédestiné, Weber en biaise le sens » (Dermange in: Bolliger, 2009, p. 220)

Le calvinisme wébérien semble cohérent avec la pensée de Calvin, ou avec une pensée qui serait issue de Calvin, lorsqu'il décrit l'implication du croyant dans le monde comme une recherche de sanctification, une volonté de plaire à Dieu, à la différence d'une pensée catholique qui valorisait la recherche de la sainteté par le détachement du monde, dans les monastères.

La pensée de Calvin invite, comme nous l'avons vu, à adopter une discipline qui peut s'avérer rude, pour orienter tous les actes de sa vie dans le sens voulu par Dieu. Le travail, au sens large d'une implication dans un processus de création sociale, est une nécessité. Il en résulte une attitude favorable à la recherche du profit et au développement économique. Acquérir de la richesse est une réussite, dans le sens où elle témoigne d'une création divine.

La pensée de Calvin justifie aussi le refus de la consommation excessive, et le rejet de l'épargne stérile. L'investissement et le don sont donc les deux seules possibilités pour utiliser un excédent de gain, lorsque la somme gagnée va au-delà des besoins de celui qui l'a générée. Donner du travail à autrui est la meilleure réponse à la pauvreté. L'aumône elle-même est suspecte. L'investissement dans une économie de production est valorisé.

La division du travail est cohérente avec la compréhension de la société comme corps, où chacun est complémentaire et interdépendant. L'optimisation des capacités de production en répartissant les moyens humains en fonction de leur compétence s'accorde avec la lieutenance.

Selon Calvin, on peut donc envisager que cette discipline de vie puisse prendre la forme d'une conduite rationnelle qui justifie un travail sans limite, même si le travail ne peut pas être considéré par le lieutenant comme une fin en soi (Cf. Weber, 2003, p. 207) et la profession comme son seul lieu d'exercice.

Enfin le renoncement à son propre intérêt, exigé par la lieutenance, peut être interprété comme une forme d'ascèse intramondaine, même si en réalité, il n'implique aucune renonciation à la jouissance. Nous l'avons vu plus haut, cet ascétisme n'est pas motivé par un refus moral de la jouissance, comme il le serait dans le puritanisme, mais par la conviction que seule la jouissance reçue comme un don de Dieu est bonne.

En revanche, dans la mesure où il fait du travail une fin en lui-même, le calvinisme ascétique selon Weber fait disparaître la justification la plus fondamentale de la lieutenance : le devoir

de contribuer à travers son travail à la justice sociale. La fin du travail selon la lieutenance est la construction commune d'un monde où règne une certaine humanité. Cette humanité advient par la mise en œuvre d'une justice comprise comme une dialectique entre équité et amour⁹⁷. Le travail est le cadre adapté à la mise en œuvre de cette justice. La justification du travail ne peut avoir de sens sans cette visée.

C'est parce que la société est comprise comme corps dont tous les membres sont à la fois interdépendants et individuellement tous faillibles qu'il n'y a de société possible qu'à travers une création continue et partagée. Le lieutenant, comme représentant de Dieu, a le devoir de rapporter à Dieu cette générosité de la vie et susciter le partage.

Il n'y a donc pas de possibilité de donner une quelconque valeur à la réussite individuelle dans le calvinisme de Calvin. Le pragmatisme de Calvin est réel : il vaut mieux être riche que pauvre, mais il est plus difficile d'être riche que pauvre, car le riche a une responsabilité plus grande que le pauvre. Le pauvre a la même dignité que le riche. Il a même la mission spécifique d'être le procureur qui assigne le lieutenant à se comprendre comme endetté et responsable. La réussite est comprise comme n'apportant rien en propre à la personne, mais comme développant la communauté.

Enfin, point essentiel laissé de côté par Weber, la fin du travail pour Calvin est le bonheur partagé de la communauté toute entière, et non la sainteté en elle-même. Or le bonheur est défini comme contentement et suffisance, au niveau non seulement du seul individu, mais de la communauté toute entière. Ainsi le bonheur ne consiste pas seulement à ce que les besoins de tous ordres soient couverts pour une personne en particulier, mais que ceux des autres membres du corps le soient en fonction de la situation de chacun.

N'étant pas nécessairement conscient de son besoin de confirmation du salut, le croyant puritain adopte pour objectif dans son travail d'« œuvrer à la gloire de Dieu », note Weber à plusieurs reprises. Par exemple, il prend pour modèle la position du puritain Baxter : la vocation est un appel de la Providence divine adressé à chaque individu, pour qu'il travaille « en son sein » et qu'il œuvre « à la gloire de Dieu » (Cf. Weber, 2003, p. 209). Mais Weber ne prend pas le soin de préciser ce que signifie « travailler à la gloire de Dieu ». Il en fait un objectif indéfini, qui ne rencontre aucune réalité concrète. Or, à nos yeux, si Weber avait été plus précis sur ce point, il n'aurait pas pu en conclure que le travail trouve sa fin en lui-même.

⁹⁷Cf. Partie II, chapitre III.

Nous l'avons vu, chez Calvin, le sens de « travailler à la gloire de Dieu » est précisément défini. L'homme a pour mission d'accueillir et transformer les dons de Dieu pour nourrir la société toute entière, et non seulement sa famille, pour construire une société dont les relations sont harmonieuses, et promouvoir la communion spirituelle avec Dieu. L'homme œuvre à la gloire de Dieu en recherchant l'utilité sociale. Si Weber avait été jusque là, sa thèse en aurait été profondément transformée.

Le « poids glaçant » que fait peser sur la vie l'injonction de travailler ne se retrouve pas dans la lieutenance. L'homme se trouve enfermé selon Weber dans une logique qui l'étouffe, au nom de la gloire de Dieu.

« L'idée que l'homme a des devoirs à l'égard des possessions qui lui sont confiées et auxquelles il est subordonné comme un intendant dévoué, voire comme « une machine à produire du gain », pèse sur la vie de tout son poids glaçant. Plus les possessions augmentent, plus lourd devient le sentiment de responsabilité [...] qui lui commande pour la gloire de Dieu, de les conserver intactes et de les accroître par un travail sans relâche » (Weber, 2003, p. 232).

Peut-on parler l'éthique calviniste ou d'éthique protestante ? Dans cette citation, plusieurs traits peuvent se rapporter à la lieutenance : l'idée de se percevoir comme un « intendant dévoué », l'acceptation d'un devoir envers les possessions, la proportionnalité entre la richesse et la responsabilité. Mais de là à parler de subordination aux possessions, c'est aller trop loin, et oublier que la seule subordination qui pouvait compter pour le calvinisme est la subordination à un certain sens de l'humanité, donc à l'impératif de conjointre justice et amour.

Le devoir d'accumuler, issu pour Weber d'une « motivation bourgeoise » qui transforme une maxime ascétique « renoncer tu dois, il faut renoncer » en « une version capitaliste positive : « acquérir tu dois, il faut acquérir » [...] comme une sorte d'impératif catégorique » (Weber, 2003, p. 233 note 274) est simplement incompréhensible dans le cadre de la lieutenance. « Le Dieu du calvinisme, écrit Weber, réclamait des siens non pas des « bonnes œuvres » particulières, mais une sainteté par les œuvres érigée en système » (Weber, 2003, p. 133) .

La discipline de vie selon Calvin ne peut pas être comprise comme une valorisation de l'œuvre, mais comme une affirmation toujours répétée de la situation de dépendance dans laquelle vit l'homme. Toute la démonstration de Weber repose sur le présupposé anthropologique que l'homme a la capacité de contrôler son niveau de sainteté, de contrôler aussi le résultat de ses actions, de sorte qu'une conduite de vie rationnellement élaborée puisse construire un parcours dont le but avoué est d'obtenir un certain niveau de sainteté. Or

ceci est tout à fait rejeté dans l'argumentation de Calvin, puisque l'homme est incapable de tout bien sans l'action créatrice de Dieu. Cette action créatrice de Dieu advient par le travail et par la mise en œuvre de relations harmonieuses dans la société. Une vie de sanctification (dans les termes de Calvin) est certes un des fruits de l'effort de l'homme, mais ne peut se comprendre comme le seul fruit d'une élaboration rationnelle d'une conduite de vie érigée en système.

Pour le croyant, la seule façon juste de recevoir la promesse de justification est de se reconnaître comme débiteur, en se décentrant de soi-même, et de se mettre dans une totale dépendance de Dieu. L'homme ne peut pas espérer être juste mais être réputé juste :

« Car quiconque penserait qu'il dût apporter quelque peu d'œuvres pour obtenir justice, il ne pourrait déterminer leur fin ni leur mesure, mais se constituerait débiteur de toute la Loi. Quand il est question de notre justification, il nous faut donc démettre de toute cogitation de la Loi et de nos œuvres, pour embrasser la seule miséricorde de Dieu et détourner notre regard de nous-mêmes pour le fixer sur un seul ; Jésus-Christ. Car il n'est pas question de savoir si nous sommes justes, mais comment, étant injustes et indignes, nous pourrions être réputés pour justes » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, §2)

L'anthropologie sous-jacente à la lieutenance est fondée davantage sur le constat de la faiblesse de l'homme que sur sa prétendue capacité à vivre comme un saint. Pour tous les hommes, croyants ou non, l'acceptation de la dépendance des uns envers les autres, la reconnaissance du désir de plénitude qui anime tout homme et son incapacité à le combler lui-même ne se résout que dans la relation à autrui et par le renoncement à la volonté de se faire justice soi-même. Concept tout à fait absent de la logique du calvinisme selon Weber, c'est par l'alliance avec les autres hommes qu'une vie pleinement humaine est possible, et non par un enfermement dans un système rationnel.

Il y a donc une incohérence profonde à nos yeux entre la justification du travail selon Calvin et celle proposée par le calvinisme selon Weber. La démonstration wébérienne ignore tout devoir envers le prochain et envers la communauté. Elle ne prend pas en considération le fait que l'implication dans le travail n'a de sens que s'il permet le bonheur de l'humanité. Elle oublie que cette visée du bonheur se trouve contredite dans les faits par la fragilité et la faiblesse de l'humain, lequel est animé d'un désir de perfection qu'il n'est pas capable d'atteindre ou d'approcher. Il n'y a que dans une alliance avec Dieu et entre les hommes où chacun se met au service des autres qu'est possible un avancement de la justice et de l'amour, et donc du bonheur. La question du salut individuel ne rentre pas ici en considération. L'implication dans le travail est motivée par l'absolue nécessité d'être de « vrais » hommes,

et non des être réduits à vivre comme des « bêtes brutes », selon une expression fréquente de Calvin.

Cela n'empêche pas que certains traits décrits par Weber sont, comme nous l'avons dit, éclairants sur l'affinité entre éthique protestante et un certain esprit du capitalisme. Nous avons cité la conduite de vie rationnelle tournée vers une gestion dynamique des affaires, la modération de la recherche de jouissance, et surtout le caractère contraignant pour le protestantisme d'ordonner tous les aspects de sa vie à son activité dans le monde.

Une autre justification d'un « ethos du capitalisme »

Pour Dermange par exemple, si le capitalisme a pu trouver dans le calvinisme une inspiration, la raison est plus simple que Weber ne le propose. « Les disciples de Calvin savaient que pour faire la volonté de Dieu, il leur fallait servir Dieu et aimer les hommes, ce qui leur était possible par des actes concrets », en particulier par la recherche de la bonne gestion des biens, c'est-à-dire celle qui contribue à l'utilité des hommes, dans le fait de donner un travail à ceux qui n'en ont pas, dans le respect de la loyauté et de l'honnêteté, la modestie, la sobriété dans le succès et la patience dans l'adversité, « une manière réaliste de rendre gloire à Dieu » (Cf. Dermange in Bolliger, 2009, p. 233, 234). Mais cette explication –conforme à une logique des vertus- ne nous semble pas encore rendre compte tout à fait de la force contraignante du devoir de travailler. Pourquoi faut-il alors travailler sans relâche ? Pourquoi faudrait-il y consacrer toute sa vie, tous ses moyens, toutes ses capacités ? Nous nous attachons ici à comprendre pourquoi la lieutenance est d'une exigence sans limite, et peut devenir ainsi un ethos justifiant le travail et la recherche de gain.

Cette raison ne rend pas non plus compte du caractère irrationnel de la conduite selon l'ethos du capitalisme, caractère irrationnel que Weber a parfaitement mis en avant. En effet, la question centrale de Weber est bien celle-ci : celle de la recherche de « cette rationalité intériorisée qui constitue l'esprit même du capitalisme » et qui lui permet de rapprocher cet ethos de l'éthique protestante, l'irrationalité de cette force insatiable qui pousse à acquérir toujours plus en refusant toute jouissance. Comment l'homme peut-il faire du gain la finalité de sa vie et déconsidérer le gain comme simple moyen de satisfaire ses besoins vitaux ?

La lieutenance paraît apporter une autre réponse que celle de Weber tout en justifiant une irrationalité de même nature. Selon la lieutenance, le gain n'est pas une fin, mais la recherche

de gain devient un passage obligé pour répondre à la providence divine en tenant compte de la fragilité humaine et de sa propre responsabilité sociale, indépendamment de la jouissance que chacun peut ou non en tirer. La jouissance, si elle peut exister pour Calvin, ne rentre pas dans les motivations qui vont pousser l'homme à travailler sans relâche.

L'homme apparaît comme un être mis en tension entre de multiples paradoxes, qui le placent dans une situation de continuelle réévaluation morale et l'obligent à « aller de l'avant », incapable qu'il est de trouver en lui-même les ressources de sa stabilité.

Le premier paradoxe est ce devoir de l'homme, en réponse à la providence, de procurer à Dieu les moyens même de sa création. En réponse à la providence de Dieu, l'homme ne peut que contribuer à produire encore plus de signes de cette providence qui eux mêmes l'obligent toujours plus, dans un processus sans fin. L'homme a le devoir de créer des richesses, il doit rendre compte de ce qu'il fait. Mais pourtant, il ne peut s'accorder aucun mérite d'une création dont la puissance appartient à Dieu seul. Pris dans un processus qui le tire toujours vers l'avant, l'homme ne peut jamais avoir confiance en lui même et ne peut que dépendre toujours plus de Dieu. Le constat de sa dépendance le mène à un engagement dans le monde qui ne peut qu'accroître son sentiment de dépendance, renforçant par là même le devoir de s'atteler au travail.

Une autre façon de dire ce paradoxe est de repartir de la définition de l'homme comme animé d'un désir de restauration d'une harmonie perdue, qui ne peut pourtant être retrouvée par un retour en arrière, mais dont la seule réponse est un bond en avant en faveur d'une continuation de la création qui éloigne toujours plus de l'origine. Calvin le justifie théologiquement par le fait que le monde présent est une réalité transitoire appelée à être remplacée par une nouvelle création –qui aura retrouvé son harmonie- à la fin des temps. Mais il y a un paradoxe à répondre à un désir d'harmonie en participant à une création transitoire pour laquelle l'harmonie, si elle existe, reste toujours à reconstruire.

Par ailleurs, et cela est aussi paradoxal, l'engagement dans la lieutenance implique d'accorder une valeur forte aux biens terrestres, alors que par ailleurs ils sont transitoires et destinés à ne conduire qu'à une plus grande expérience spirituelle, personnelle et communautaire. Calvin invite ainsi au « mépris de la vie présente » (Calvin, 1978c, liv. III, IX, §1), quand bien même il n'est pas possible de la haïr, puisqu'elle porte les marques de la bonté divine. Les richesses, les honneurs et la puissance ont une séduisante « vaine clarté » (Ibid.) qui obscurcit

l'intelligence et engendre la cupidité. Mais ces mêmes richesses sont aussi la marque de la bonté divine et sont donc à aimer en ce sens (Ibid., §3). Amour de la vie et mépris de la vie coexistent et ce paradoxe ne peut se résoudre que par le « désir de la vie céleste » (Ibid, §4), c'est-à-dire par cette attente de restauration d'une perfection perdue, donc par l'engagement dans la lieutenance.

Un autre paradoxe réside dans le fait que l'homme participe à une création divine, donc parfaite du point de vue de Dieu, alors même qu'à travers son action l'homme découvre toujours plus son incapacité à être parfait. On retrouve cette même tension entre devoir de tendre vers une perfection et incapacité à la réaliser, lorsque l'homme est à la fois qualifié par Calvin de « ver de terre » devant Dieu et en même temps glorifié comme étant de peu inférieur aux anges. L'homme de Calvin est à la fois grand et misérable, tendu entre la noblesse de sa participation à l'œuvre divine, et la misère de n'être capable d'aucun bien par lui-même. Nous avons déjà décrit cette tension au chapitre II de la deuxième partie, pour en conclure que, malgré ses faiblesses, l'homme de Calvin est un sujet suffisamment libre et doté des qualités nécessaires pour être responsable de ses actes. Pourtant cette tension demeure. L'alliance est la seule réponse proposée. L'homme est ainsi par nécessité un être de relations avec Dieu et avec les autres, parce qu'il peut espérer par ce seul moyen résoudre ses propres contradictions. Dans l'alliance, Dieu promet une vie heureuse –c'est-à-dire aussi libérée de ses angoisses- en échange de la fidélité de l'homme.

Pourtant, l'incapacité de l'homme à connaître Dieu et à s'approcher de lui est sans cesse réaffirmée. Calvin se distingue des autres réformateurs par son insistance sur la distance infinie et irréductible entre Dieu et l'homme, comme nous l'avons dit au chapitre II de la deuxième partie: Dieu se laisse découvrir comme à travers un miroir, métaphore qui dit la déformation de l'image reflétée, et l'impossibilité de parvenir véritablement à la source. L'alliance n'est donc pas réalisable parfaitement. Pourtant l'homme trouve un sens à sa vie en la cherchant en y consacrant tous ses moyens.

Pourquoi Calvin ne tombe-t-il donc pas dans l'angoisse devant la somme de ces difficultés ? Si angoisse il y avait, peut-être la thèse de Weber pourrait-elle de nouveau être réintroduite à partir d'une nouvelle base. Mais l'angoisse est absente chez Calvin du fait de la place considérable qu'il accorde à la conscience. Cette « chose moyenne entre Dieu et les hommes » (Calvin, 1978c, liv. III, XIX, § 15) donne une place unique et éminente à l'homme devant Dieu. La conscience comme espace où l'homme examine la réalité du monde et

interprète la volonté de Dieu, fonde la possibilité d'une véritable responsabilité. L'homme, prenant acte de ses fragilités, de sa dépendance, de ses manques, n'en demeure pas moins un homme doté d'une liberté certaine, dont la volonté et l'intelligence sont reconnues pour pouvoir participer pleinement à la construction d'une vie bonne.

Dans la conscience, se vit cette relation permanente avec Dieu. Dans ce dialogue, l'homme recherche la volonté divine, la confronte à sa réalité, entend le cri du pauvre, se soucie de l'absence de justice, élabore ses actions, choisit la confiance en Dieu pour leur réalisation. Si l'homme s'appuie sur l'alliance proposée par Dieu, il n'a plus aucune raison d'être soumis à l'angoisse.

Ainsi donc, différentes tensions introduites par l'argumentation de Calvin poussent l'homme à s'engager dans la lieutenance sans limite, pour tous les actes de sa vie. La motivation pour le travail a une dimension métaphysique : le travail est la seule voie possible pour résoudre ce qui peut apparaître comme des contradictions internes de l'homme et orienter l'action vers la construction d'une société pleinement humaine.

Conclusion

Nous avons relevé dans ce chapitre plusieurs critiques, qu'en tant que lecteur de Calvin, nous pouvons avancer sur la description wébérienne du calvinisme. Ce calvinisme tardif du protestantisme ascétique ne rend pas compte de dimensions pourtant essentielles à la justification du travail selon Calvin lui-même. L'analyse des concepts calviniens retenus par Weber a montré que ce dernier ne retient de Calvin que des traits partiels qui ne rendent pas compte de la cohérence de la pensée du Réformateur. Le fait que Weber ne mentionne pas certains traits fondamentaux de la justification calvinienne du travail rend très problématique la longue évolution des idées qu'il décrit, de Luther au puritanisme, en passant par Calvin.

Certes Weber prend la précaution de préciser qu'il ne décrit pas les idées de Calvin. Mais dans son essai, il généralise sur plusieurs points les traits essentiels qu'il décrit du calvinisme puritain à la Réforme entière. Nous l'avons vu par exemple dans le cas de la vocation qu'il assimile à la profession pour l'ensemble de la Réforme. Le titre de son essai, « *l'éthique protestante* », dit bien cette tentative de comprendre pourquoi la Réforme en général a pu être un facteur de développement d'une mentalité propre au capitalisme. Au regard de notre

analyse, cette généralisation du calvinisme puritain au calvinisme en général pose problème. Le calvinisme a pu développer un ethos du travail bien différent.

Il ne s'agit pourtant pas de contester chez Weber un des points de départ de sa thèse, au delà de son analyse du protestantisme, à savoir qu'on ne peut résumer l'évolution de la société moderne et la domination de l'esprit capitaliste par de seuls arguments relevant du contraignant que représentent les idées religieuses, les mentalités et les facteurs spirituels sur les choix de comportement (Cf. Lüthy, 1965, p. 30, 31).

Notre analyse de la lieutenance selon Calvin ne permet pas de douter que le calvinisme ait pu représenter une force contraignante justifiant une implication dans les activités économiques à la recherche de gain, et cela sans aucune motivation personnelle égoïste. Les tensions auxquelles les hommes sont soumis dans l'exercice de la lieutenance permettent aussi d'expliquer ce caractère irrationnel et sans limite de l'engagement dans une dynamique économique.

Surtout dans son ensemble, notre principale critique envers la thèse wébérienne est d'avoir omis dans sa justification du travail la place tout à fait centrale pour Calvin de la responsabilité individuelle envers le prochain comme envers la société. Toute la richesse du devoir de lieutenance, qui articule la nature fragile de l'homme, celle de l'environnement, la difficulté pour les hommes de bâtir une vie commune pleinement humaine, mais aussi la richesse de l'homme capable d'avoir à travers sa conscience une vraie intelligence, la nécessité de relations permettant, y compris sur le plan économique, une complémentarité entre les hommes, la bénédiction que représente la richesse et son accroissement, est réduite au profit de la vision de l'homme angoissé par son propre salut ou par son niveau de sainteté, qui s'enferme dans une conduite de vie rationnelle exclusivement tournée vers sa réussite personnelle. Ainsi le calvinisme décrit par Weber nous apparaît-il comme une réduction appauvrissante de la présentation calvinienne.

L'interprétation selon la lieutenance contredit la conception de l'homme maître de son destin, élaborant une conduite de vie lui permettant d'obtenir des signes de sa sainteté. L'humanité est au contraire marquée par la fragilité de l'homme et l'interdépendance entre tous. L'homme se construit et construit la société à travers les relations qu'il noue avec Dieu et avec ses semblables. L'attention à autrui et en particulier au plus pauvre est un aiguillon nécessaire qui

seul justifie une réponse à la providence divine par une recherche d'accroissement des richesses.

Si Weber était parti, dans sa description de la valorisation du métier chez Luther puis chez Calvin, de ce devoir fondamental de construire une humanité commune et de faire place à l'amour du prochain comme motivation première de l'action économique, il n'aurait pas pu parvenir à justifier un tel ethos du capitalisme. Il n'aurait pas pu décrire le Dieu de Calvin comme une puissance froide et inflexible productrice d'angoisses. Le calvinisme puritain peut-il avoir perdu ainsi la trace d'un tel fondement calvinien ?

Chapitre 3 : Le travail au service de l'échange mutuellement profitable

Calvin n'a pas développé de théorie économique mais il a exposé une argumentation qui conduit, à travers l'implication dans le travail, à justifier l'investissement dans la production. Cette dernière conduit en effet à une prospérité nécessaire à la justice sociale. Par ailleurs, la consommation a aussi retenu son attention, mais plutôt dans un sens restrictif : il ne considère comme valide que la consommation contribuant à une certaine utilité sociale, d'où l'ascèse relative, sous forme de modération et de sobriété, que nous avons décrite dans le chapitre précédent. La consommation comme la production doivent donc faire l'objet d'une évaluation morale pour ne pas nuire à l'intérêt de la communauté des hommes. Mais il apparaît que l'acte économique auquel il attribue une valeur particulièrement haute est l'échange. L'échange est compris comme un acte construisant la société et offrant un cadre aux relations entre les hommes.

Calvin a une compréhension de l'économie basée sur la nécessité de multiplier les échanges entre les hommes sur tous les plans, sur le plan matériel comme sur le plan humain et spirituel. Cette proposition est conforme à notre description de la lieutenance. L'homme est un être de relations qui trouve le bonheur et le contentement par l'échange de ce que chacun a en plus contre ce qu'on a en moins. Nous avons vu au deuxième chapitre de la deuxième partie que Calvin, s'il les distingue, associe les richesses spirituelles et les richesses matérielles et invite à rechercher les unes comme les autres. Les échanges économiques ne sont donc pas seulement un moyen de pourvoir aux besoins matériels.

Calvin peut comparer la vie –ici particulièrement la vie spirituelle– à une succession d'échanges marchands à travers lesquels la société se construit. Dans cette citation, les

échanges matériels sont plus qu'une image des échanges spirituels. Ils sont aussi une mise en œuvre concrète des dons de Dieu en vue d'une communion humaine :

“Ceux qui employent en bons usages les grâces qu'ils ont reçues de Dieu, il est dit qu'ils trafiquent : car la vie des fidèles est bien proprement comparée à un train de marchandise, pource qu'ils doivent comme faire échange et troquer les uns avec les autres, pour entretenir la compagnie. D'avantage, l'industrie de laquelle un chacun exerce sa charge, et la vocation mesme, la dextérité de bien conduire, et autres grâces, sont comme marchandises, pource que la fin et l'usage en est, qu'il y ait une communication mutuelle entre les hommes. Et le fruit, ou le gain, duquel Christ fait mention, c'est le profit ou l'avancement de toute la compagnie des fidèles en commun, lequel tourne à la gloire de Dieu. Car combien que Dieu n'enrichisse et ne devienne point plus grand par nostre moyen, toutesfois selon qu'un chacun proufité beaucoup à ses frères, et employé pour leur salut les dons qu'il a reçus de Dieu, il est dit qu'il rapporte du fruit ou du gain à Dieu.” (Calvin, 1854a, p. 524-525)

Calvin compare toute la vie à une succession d'échanges marchands à travers lesquels l'homme transforme les dons de Dieu, les biens, pour « entretenir la compagnie », et faire avancer la société de façon solidaire. La fin des échanges est la « communication mutuelle entre les hommes », bien plus donc que la seule satisfaction des besoins. Les échanges sont avant tout des relations humaines; ils permettent la mise en œuvre d'une justice sociale par le profit que chacun apporte à ses frères, justice que nous avons décrite comme un devoir du lieutenant. L'objet de ce chapitre est d'analyser plus précisément comment cette justice sociale peut être mise en œuvre à travers les échanges économiques et les contrats.

Pour cela, en première partie, nous analysons une forme particulière d'échange qui a particulièrement retenu l'attention de Calvin : le prêt d'argent avec intérêt. Nous trouvons dans cette argumentation une application concrète du devoir de lieutenance de faire fructifier les dons de Dieu en recherchant la justice sociale. Le prêt à intérêt apparaît comme un acte économique à travers lequel la mission de lieutenance peut être efficacement mise en œuvre.

Calvin élargit cette exigence de justice à tout contrat dans ses commentaires de la Loi. Nous montrons en deuxième partie que Calvin défend un droit égal et réciproque entre les parties dans les contrats mais associe à cette équité un devoir de libéralité, vis-à-vis du pauvre, vis-à-vis du prochain comme frère, vis-à-vis du bien commun. Cette double exigence d'équité et de fraternité est résumée dans la formulation positive de la règle d'or (« fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait »), déjà présentée au troisième chapitre de la deuxième partie. L'égalité est alors comprise comme une égalité de droit, associée à une l'égalité proportionnelle de l'obligation que chacun a envers autrui.

Après avoir montré que la mise en œuvre de la justice repose sur un droit équitable et sur la responsabilité individuelle du lieutenant vis-à-vis d'autrui et de la communauté, nous portons notre attention en troisième partie sur l'articulation entre responsabilité individuelle du lieutenant et responsabilité institutionnelle du magistrat. Il n'y a de possibilité de développer les échanges que si le magistrat garantit l'équité des contrats. Cette dernière consiste en deux points : le respect de la propriété privée et la répression de la fraude. Nous proposons comme articulation entre la responsabilité institutionnelle et conscience individuelle la transformation de la règle d'or d'une formulation négative à une formulation positive.

Le cas du prêt à intérêt, un exemple de mise de œuvre de la justice

Peu de questions économiques ont donné lieu à autant d'analyses dans les écrits de Calvin que la question du prêt à intérêt. Il a commenté les passages bibliques dans lesquels le prêt à intérêt fait l'objet d'interdictions ou de restrictions comme en Exode 22, 25, Lévitique 25, 35-38, Deutéronome 23, 19-20, le Psaume 15, 5, Ezéchiel 18, 8 et 17. Surtout, il a développé une argumentation complète dans une lettre à « quelqu'un de ses amis » (Vol. X, Calvin, 1863, col. 245 à 249), que l'on considère être un certain Claude de Sachin. Ce dernier l'avait interrogé en novembre 1545, pour le compte d'une de ses connaissances, sur la validité de déposer en banque de l'argent à intérêt (Vol. XII, Calvin, 1863, col. 210). Cette lettre, et la position de Calvin sur l'usure plus généralement, a fait l'objet de nombreux commentaires (Ashley, 1966; Biéler, 1959; Ege, 2014; Hauser, 1931; Kerridge, 2002; Tawney, 1951).

La position de Calvin a attiré l'attention des chercheurs dans le sens où elle a pu paraître novatrice. Il est en effet notable qu'il soit un des premiers à s'exprimer en faveur de l'intérêt⁹⁸, sous réserve de restrictions, alors que la position des trois religions monothéistes, juive, musulmane et chrétienne, condamnent durablement le prêt à intérêt, ou le limitent sévèrement. Dans le champ de recherche de l'émergence d'une mentalité économique moderne, Calvin a ainsi pu apparaître comme un « turning point » (Ashley, 1966). En particulier, il est le premier théologien à avoir contesté l'argument aristotélicien, repris par la

⁹⁸ Parmi les théologiens, Martin Bucer et Philippe Melanchthon ont admis avant Calvin une validité de l'intérêt (Kerridge, 2002, p. 107 et 136). Probablement quelques mois avant Calvin, le juriste Charles du Moulin développe aussi une position favorable à l'intérêt (Cf. Hauser, 1931), à partir d'une argumentation inspirée du théologien Jean Hœck, dit Aepinus (1499-1553), proche de Melanchthon. Jean Aepinus maintient pourtant la condamnation de l'usure (Cf. Thireau, 1980 cité par F. Dermange, *ouvrage à paraître*).

scolastique, que l'argent n'engendre pas l'argent (« *pecunia pecuniam non parit* »). Il aurait ainsi ouvert la voie à une attitude plus moderne et favorable au développement du capitalisme (Cf. Hauser, 1931).

L'argumentation de Calvin sur l'usure nous intéresse ici d'un autre point de vue. Derrière la position de Calvin sur l'intérêt, nous cherchons à montrer que le théologien développe aussi une réflexion sur la mise en oeuvre de la justice dans un échange économique. A l'époque de Calvin, le prêt à intérêt représentait de ce point de vue une forme d'échange particulièrement contestable. Les débats continueront d'ailleurs encore longtemps après lui. Ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle que l'Eglise catholique lèvera officiellement l'interdiction de l'intérêt sur les prêts d'argent. Notre thèse est que la position favorable de Calvin sur le prêt à intérêt peut s'expliquer par une certaine compréhension de rôle de l'homme comme lieutenant, selon laquelle l'intérêt devient utile et compatible avec la justice. Le prêt à intérêt peut contribuer à rendre compte concrètement de la providence de Dieu, et à édifier une société plus humaine, malgré tous les dangers qui lui sont associés.

Pour montrer la compréhension que Calvin a du prêt à intérêt, nous proposons une analyse des arguments de sa réponse à Claude de Sachin. Ce Claude de Sachin, dans sa lettre à Calvin, s'interroge sur la licéité de l'intérêt en raison de l'interdiction de l'usure plusieurs fois reprise dans les écrits bibliques, l'interdiction édictée unanimement par les docteurs de l'Eglise, et l'argument d'Ambroise de Milan, en fait l'argument aristotélicien cité ci-dessus, sur la possible stérilité de nature de l'argent.

Calvin, dans sa réponse, est parfaitement conscient du caractère ambigu de l'usure⁹⁹. Si on l'interdit complètement, c'est aller trop loin. Si on l'autorise, il ne peut s'agir de l'autoriser sans limite. Il commence donc sa réponse à Claude de Sachin en prenant la précaution

⁹⁹ Calvin emploie le terme « d'usure » mais il en traite comme de l'intérêt, sans distinguer l'usure de l'intérêt. Kerridge a attiré l'attention sur la distinction déjà opérée de longue date dans la pensée médiévale entre usure et intérêt. Melancthon en fait clairement la distinction (Kerridge, 2002, p. 5). L'usure est alors comprise comme un intérêt abusif, un intérêt qui grève l'homme dans le besoin, selon l'étymologie du terme hébreu *neshekh*, « qui ronge » (Ege, 2014, p. 5; Kerridge, 2002, p. 26). Dans son *Commentaire des cinq livres de Moïse*, Calvin se refuse à distinguer les termes d'usure et d'intérêt, l'usage de ce dernier terme ayant été souvent dévoyé pour masquer un gain inique. « Dieu condamne généralement tout ce qu'on reçoit outre le fort [le capital] » (Calvin, 1564, p. 430), quel que soit le nom qu'on lui donne. C'est à partir de ce constat qu'il développe sa position : « Or s'il est question de juger en équité, il n'y a nulle raison de condamner indifféremment toute usure » (Ibid.).

d'écrire qu'il s'agit d'une question périlleuse. Il n'y a que la prudence et la modération qui permettent d'analyser le caractère juste du prêt à intérêt. C'est donc au cas par cas, en conscience, que la justice s'évalue dans cet échange d'argent. D'emblée, Calvin place ainsi sa réflexion sur le terrain de la responsabilité individuelle, et non sur celui d'une responsabilité institutionnelle.

« Si totalement nous défendons les usures nous estraignons les consciences d'un lien plus estroit que Dieu mesme » (Col 245). La seule norme qui aurait pu faire loi est une interdiction formelle dans les Ecritures bibliques. Calvin reprend les textes, en particulier les versets de l'Ancien Testament prohibant l'usure pour les juifs. Mais, dit-il, ces lois sont politiques, elles sont relatives au contexte de l'époque : « notre conionction n'a point de similitude » (Col 247). Calvin balaie ainsi l'argument d'une interdiction légale, selon une norme externe qui interdirait l'intérêt.

Calvin n'en décrit pas moins le risque moral entraîné par l'usure. Elle donne l'occasion de frauder, de tromper et d'être cruel. Ici intervient le risque engendré par l'inégalité des pouvoirs de négociation des contractants. Le riche peut facilement être tenté d'oppresser le pauvre par l'usure. L'usure, écrit Calvin, « a quasi tousiours deux compaignes inséparables » (Col 246), la cruauté et l'art de tromper. Calvin insiste en rappelant le double sens étymologique des deux mots hébreux utilisés par Ezéchiel pour signifier usure : Nesec (Neshekh) qui signifie à la fois « morsure, démangeaison » et « augmentation, croissance » et Tarbit qui signifie « augmenter, s'accroître » (Cf. Ege, 2014). L'augmentation n'est pas comprise dans un sens positif, mais dans le sens d'un excès. Calvin l'interprète par le mal que l'on fait à autrui en voulant accroître son gain démesurément. Mais ce risque moral n'induit pas pourtant chez Calvin, comme il l'a fait entre autre chez les scolastiques, de nécessité d'interdire l'intérêt.

C'est par le contrôle de son avarice et par l'évaluation de la conscience que la justesse de l'échange est à examiner : pas de stricte interdiction donc, ni de complète permission. « Je concludz maintenant quil faut iuger des usures non point selon quelque certaine et particulière sentence de Dieu mais seulement selon la rigle [règle] dequité » (Ibid, col 248) Elles ne peuvent être « contraires a equite ou a charite » (Ibid, col 247), ou à la « raison dhumanité » (col 245). Nous comprenons que le prêt d'argent avec intérêt est, comme toute autre action économique, destiné à témoigner de la providence divine et de la solidarité entre les humains. En effet, nous avons vu en deuxième partie (chapitre III) que l'agir selon la lieutenance

consiste en une mise en œuvre dans le travail d'une justice définie comme équité et charité ensemble. Nous en avons ici une application pratique. Calvin a sur ce point une position originale, qui le distingue des positions habituelles des trois religions monothéistes (Ege, 2014) : il n'y a pas lieu pour lui de réglementer l'usure au delà de ce que la règle d'équité et de charité stipule.

Calvin prend soin de rappeler l'exigence première des Evangiles. Le verset de Luc 6,35 « prêtez sans rien espérer en retour » a été mal interprété : le commandement de Jésus-Christ n'interdit pas l'usure mais commande de considérer dans l'échange d'abord les besoins des pauvres avant d'évaluer le risque qui pèse sur la transaction financière : « nous avons de coutume de regarder premièrement la ou l'argent se peut mettre seurement » (Ibid., col 246), mais il faut d'abord aider les pauvres quand bien même le risque de non recouvrement est grand.

Plus loin, dans cette lettre à Claude de Sachin, Calvin confirme cet avis en précisant que si l'usure est autorisée en général, elle n'est pas juste quand un pauvre indigent est lésé (Col. 248). Dans son commentaire du Nouveau Testament, pour ce même verset (Mat 5, 42 et Lc 6, 34), il fait une distinction entre libéralité et prodigalité, comme l'avait fait Aristote¹⁰⁰ : « Premièrement, il est certain que le but de Christ a été plustost d'inciter ses disciples à libéralité qu'à prodigalité » (Calvin, 1854a, p. 170). Il définit la prodigalité comme « jeter à la volée ce que Dieu donne ». La mesure est donc aussi requise dans la charité. Elle est à évaluer en fonction du besoin du pauvre, l'attention étant en particulier à porter sur ceux qui demandent, mais n'ont pas les moyens de rendre : « cestuy-là seulement est charitable envers les prochains, lequel est esmeu à leur aider sans aucune considération de son prouffit, mais regarde seulement à l'indigence et nécessité d'un chacun. » (Ibid.). La charité est donc le premier critère de justice à prendre en considération dans le prêt, lorsque le co-contractant est en situation d'extrême faiblesse. Tant qu'un pauvre est là pour assigner le riche à responsabilité, le riche doit abandonner toute logique de profit, et répondre au besoin tant qu'il le peut : « qu'ils s'employent à bien-faire à tous, et qu'ils ne se lassent jamais, tant qu'ils auront moyen. » (Ibid.).

Cette justice accomplie, il saute aux yeux, écrit Calvin, que malgré le risque moral que l'usure fait courir à l'échange, il n'y a pas de raison de l'interdire. Son usage répandu est une preuve

¹⁰⁰ *Ethique à Nicomaque*, livre IV, 1119b.

de son utilité pour l'édification de la société (Ibid, col 246). Calvin réfute dans cet esprit la position aristotélicienne reprise par les théologiens scolastiques : l'argent n'engendre pas l'argent. Bien sûr, constate Calvin, l'usage d'un bien peut s'acheter et l'argent est un bien comme un autre. Il a même la caractéristique de pouvoir rapporter davantage que les autres. « Et quoy ? L'argent nest-il pas plus fructueux es marchandises, que aucunes possessions qu'on pourroit dire ? » (Ibid., col 247). Calvin pointe alors le scandale de considérer comme stérile l'argent en le mettant dans des coffres, c'est-à-dire en ne le risquant pas dans l'échange : « Les marchands comment augmentent ilz leurs biens ? [...] ie confesse ce que les enfans voyent, ascavoir que si vous enfermes l'argent au coffre il sera sterile » (Ibid. col 247). Nous voyons là apparaître l'argument premier de Calvin pour justifier le travail sans relâche et donc aussi l'implication dans tout échange économique : tout bien est destiné à fructifier au sens de témoigner de l'abondance que Dieu donne, l'argent comme les autres. Le revenu est donc à rechercher en tant qu'il contribue au bien commun : « parquoy le fruit [de l'argent] nest pas de l'argent mais du revenu » (Ibid, col. 247). Bien sûr, il ne s'agit pas de faire un contresens. Calvin ne justifie pas la soif de l'or, puisque le devoir de faire du profit est lié à l'exigence de la charité. Et si nous regardons de près comment Calvin justifie ce revenu, nous constatons qu'il le place dans la perspective de l'édification de la société.

Calvin prend un exemple et met en scène deux hommes qui ne sont pas en manque du nécessaire. Le premier a des biens en grand nombre mais n'a pas de capital disponible ; le second, nettement moins riche, a de l'argent disponible. Le second se trouve devant le choix soit de répondre à une demande du riche et de lui prêter son argent, soit d'acheter un bien qui lui rapporterait. Il fait mieux, dit Calvin, de prêter au premier en demandant un intérêt, que d'acheter un bien, car ce faisant il rend un meilleur service à son frère. C'est le service du frère qui justifie la préférence pour le prêt à intérêt, quand bien même la relation n'exige aucune charité. Dans cet exemple, le prêt contribue à construire la communauté. L'interdépendance constatée entre deux personnes qui se comprennent comme frères suffit à justifier la justesse de l'échange.

Pourtant, dans cet exemple, la relation n'est pas symétrique. L'emprunteur est un homme très riche et à l'abri du besoin. Le prêteur l'est beaucoup moins. Calvin argumente que le niveau de l'intérêt pourra même servir à réduire l'asymétrie. Il préconise que le taux d'intérêt soit tel que la condition du prêt soit plus intéressante que le revenu escompté du bien qu'il pourrait acheter par ailleurs. « Et en ceste maniere la condition seroit meilleur » (Ibid, col 248). Calvin s'interroge ici sur la protection du prêteur plus encore que sur celle de l'emprunteur. Le

niveau d'intérêt est à définir en fonction du plus fragile des deux co-contractants. Une fois la charité accomplie, un second principe de justice apparaît donc : que l'échange soit mutuellement profitable, dans une logique de fraternité partagée, de telle sorte que la partie la plus faible ne puisse être lésée.

L'échange mutuellement profitable est celui qui reflète le mieux la compréhension d'une société comme corps, où chacun apporte ce qu'il a en plus aux autres qui ont moins, par une mutualité qui permet la communion humaine:

« qu'aussi quant à la vie présente, et quant à toutes négoces, il nous faut penser : Puis que Dieu fait que les autres nous profitent, et qu'ils nous apportent quelque avantage, que nous soyons secourus par eux : que nous avisions de leur rendre le semblable de nostre costé. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, p. 70 sur Dt 3, 12-22)

Dans la dernière partie de sa lettre, à la suite de cet exemple, Calvin en arrive à détailler les limites à ne pas franchir dans l'application du prêt à intérêt. Il les nomme des exceptions. Les premières confirment l'analyse ci-dessus et les deux critères de justice de la charité et de la fraternité que nous avons rencontrés :

- aucune usure ne doit être appliquée au pauvre affligé, c'est l'exigence de charité. Pour elle, il est juste de renoncer à tout profit.
- Même en l'absence d'un pauvre indigent, le prêt donne l'occasion d'agir fraternellement. Calvin cite ici à nouveau la règle d'or dans sa formulation positive : « fais à autrui tout ce que tu voudrais qu'il te soit fait » comme la règle qui parfaitement résume cette exigence.

Viennent ensuite d'autres exceptions qui apportent à notre analyse du prêt juste une dimension supplémentaire : celle de la visée communautaire. Après avoir exercé la charité vis-à-vis du pauvre, après avoir soutenu et aidé le frère, le revenu de l'échange doit contribuer à la communauté toute entière. Une des exceptions stipule qu'il ne faut regarder « point seulement la commodité privée de celui avec qui nous avons affaire, mais aussi que nous considérons ce qui est expédient pour le public [...]. L'usure que le marchand paye est une pension publique, Il faut donc bien adviser que la pache [le contrat] soit aussi utile en commun plutôt que nuisible » (Col. 249)». Et de là découle logiquement le point suivant : le contrat doit respecter les lois, et à défaut le principe d'équité. Ce principe d'équité est défini comme une égalité de revenu à attendre de l'échange: « que celui qui emprunte fasse autant ou plus de gain de l'argent emprunté ». Le principe d'équité se résume par la réciprocité

définie comme un minimum indispensable. L'équité dans le gain représente aussi, au delà de la protection de l'emprunteur, une condition nécessaire à l'édification d'une société. Nous avons donc rencontré deux conditions pour qu'un échange soit juste : l'indigent doit être secouru sans considération de profit, et l'échange doit témoigner de la fraternité entre les deux contractants. Un troisième critère de justice apparaît donc ici : l'échange doit produire un gain équitablement partagé en vue du bien commun, pour la communauté toute entière.

Enfin, mentionnons une surprenante restriction lorsque Calvin condamne le métier de la banque : « ie n'approuve pas si quelcun propose faire mestier de faire gain dusure » (Ibid, col 248). Une première analyse nous est proposée par Calvin lui-même : il condamne les banquiers de leur oisiveté parce que l'échange ne fait pas l'objet d'un effort partagé :

« Aussi il y a que c'est une chose fort estrange et inique, ce pendant que chacun gaigne sa vie avec grand'peine, ce pendant que les laboureurs se lassent à faire leurs journées, les artisans à grand sueur servent aux autres, les marchans non-seulement travaillent, mais aussi s'exposent à beaucoup d'incommoditez et dangers, que messieurs les usuriers assis sur leur banc sans rien faire, reçoivent tribut du labeur de tous les autres. » (T. 1, Calvin, 1859, p. 98 sur Ps. 15, 5)

Dans une société comprise comme un corps, chacun doit contribuer au bien commun. Au regard de la lieutenance, si prêter à intérêt est un métier, l'intérêt devient un gagne-pain et ne peut plus être motivé par le service qu'il rend aux frères ou à la communauté. La mise en œuvre de la justice dans l'échange d'argent, comprise comme un moyen de partager un surplus, est compromise. Calvin interdit donc le métier de prêteur, mais il ne dévalorise pas l'argent, ni l'intérêt par cette interdiction : il réaffirme la priorité de travailler au service du prochain.

En résumé, pour Calvin, Dieu n'interdit pas l'intérêt, mais au contraire invite à l'échange d'argent lorsque c'est nécessaire et à la mise en œuvre d'une justice à travers cet échange. Plus précisément, l'action économique prend son sens lorsqu'elle est au service d'une humanité où chacun est respecté. Il relève de la responsabilité individuelle du lieutenant de contribuer à davantage de justice à travers le prêt à intérêt :

- D'abord en répondant au besoin du pauvre, pour lequel on peut renoncer à tout revenu,
- Ensuite en portant son attention au prochain comme à un frère, selon la règle d'or (« fais à autrui tout ce que tu voudrais qu'il te soit fait »), quitte à évaluer l'intérêt selon une équité qui protège la partie la moins avantagée,
- Enfin, en concourant au bien commun, en respectant les lois communes et en s'inscrivant dans l'intérêt général.

La justesse des contrats comme réciprocité et libéralité ensemble

Ces trois dimensions de l'attention au prochain sont en fait résumées le plus parfaitement selon Calvin par la seule règle d'or dans sa formulation positive. Cette dernière est une définition suffisante de l'application juste de l'intérêt. Dans le commentaire du Psaume 15 v. 5 [1557], il l'affirme :

Or le sommaire de tout ceci, pour le faire brief, est que pourveu que nous ayons bien engravé en nos coeurs ceste reigle d'équité, laquelle Christ nous present, Qu'un chacun face à ses prochains comme il voudroit qu'on luy feist, il ne faudra point faire de longues disputes touchant les usures. » (Vol. 1, Calvin, 1859, p. 98 sur Ps 15, 5)

Nous avons analysé au chapitre III de la deuxième partie la façon dont Calvin définit la justice comme une dialectique entre équité et charité résumée dans cette formulation de la règle d'or. Notre analyse de la lettre à Claude de Sachin nous montre un exemple de l'application de cette justice. Tant que le prêt contribue au bien commun et au bien du prochain, il est acceptable d'appliquer un intérêt. Toutefois, aucun sacrifice n'est requis du prêteur, et l'équité demeure une règle de base pour évaluer l'intérêt, en particulier lorsque les pouvoirs de négociation entre les parties sont équilibrés.

Nous avons parlé jusqu'ici du prêt à intérêt, mais Calvin raisonne de la même façon pour tout contrat et applique même le terme d'usure à tout gain injuste extorqué dans le cadre de tout autre contrat :

« mais ce pendant les gens rusez [...] se sont donné plus grande licence de piller et ronger, que s'ils eussent esté usuriers manifestes. Or si est-ce que Dieu ne veut point qu'on use envers luy de sophisterie et fard : mais il regarde simplement la chose telle qu'elle est. Et pourtant il n'y a point de pire usure, qu'une façon de contracter injuste, et quand es contrats on ne regarde point ce qui est équitable d'un costé et d'autre. Sçachons doncques que tous contrats, esquels l'un s'efforce de gagner iniquement au dommage de l'autre, sont yci condamnez, quelque nom qu'on leur sçache bailler. [...] Que ceux qui liront ceci [...] n'imaginent point que quelque chose leur soit licite qui grève leurs prochains, et leur porte dommage. » (Vol. 1, Calvin, 1859, p. 98)

Ce que nous voulons montrer ici est que Calvin traduit, en matière de contrat économique, l'exigence de justice comprise comme équité et amour, sous la formulation d'une exigence de réciprocité et de libéralité ensemble. Réciprocité et libéralité ne se contredisent pas mais chacune de ces dimensions de l'échange est à interpréter dans le cadre de l'autre. Dans le commentaire des cinq livres de Moïse, Calvin conclut : « il s'ensuit que les usures ne sont point aujourd'huy à condamner, sinon entant qu'elles contreviennent à l'équité et union fraternelle » (Calvin, 1564, p. 430 sur Ex. 22, 25). Union fraternelle et équité forment une

double exigence. L'application de la règle d'or dans sa formulation positive permet de répondre à ce double impératif d'équité et de fraternité.

Dans sa réflexion sur le prêt à intérêt, Calvin souligne l'importance de la réciprocité dans l'échange lorsqu'il commente l'autorisation donnée aux juifs de pratiquer l'usure envers les étrangers :

« Touchant le droit politique, ce n'est pas merveille si Dieu a permis à son peuple d'exiger usures des nations estranges [étrangères], veu qu'autrement il n'y eust point eu conformité mutuelle et égale, sans laquelle l'une des parties serait toujours grevée. Dieu défend à son peuple de prester à usure, et pourtant il n'oblige pas les nations estranges à ceste loy. Afin doncques qu'il y ait proportion de l'un à l'autre, il permet aux Juifs pareille liberté envers les nations estranges que les Payens le donnoient envers les Juifs : car il n'y a autre moyen tolérable, que quand les deux parties ont un droit mutuel et correspondant. » (Calvin, 1564, p. 429, sur Ex 22, 25)

Avant même que la responsabilité du riche vis-à-vis du pauvre, ou du frère vis-à-vis d'un autre frère, soit engagée, les transactions ne peuvent s'établir sans un droit égal et réciproque des parties. Calvin s'appuie ici sur la compréhension de la justice dans les échanges développée par Aristote, et reprise par les théologiens scolastiques.

Pour Thomas d'Aquin, en matière économique, la justice se décline en justice distributive et en justice commutative. La justice distributive règle la répartition des revenus¹⁰¹, et la justice commutative les échanges entre deux individus¹⁰² (Cf. Somme Théologique II, IIae, Q. 61, a. 3 s. d.). « La forme générale de la justice est l'égalité, pour la justice distributive comme pour la justice commutative; mais dans la première elle s'établit selon une proportionnalité géométrique; dans la seconde, selon une proportionnalité arithmétique. » (Ibid, II, IIae, Q. 61, a. 2).

Pour les scolastiques, la justice dans l'échange est établie lorsqu'on obtient l'égalité des choses échangées, proportionnellement au rapport entre les biens, conformément à la définition aristotélicienne de la justice des échanges¹⁰³. Elle se caractérise par un critère de

¹⁰¹ « en justice distributive, il est donné d'autant plus de biens communs à une personne que sa place dans la communauté est prépondérante. » (Ibid, II, IIae, Q. 61, a. 2).

¹⁰² « Au contraire, dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut égaler objet à objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est à l'autre, il le lui restitue en égale quantité. » (Ibid, II, IIae, Q. 61, a. 2)

¹⁰³ *Ethique à Nicomaque*, V, 8.

réciprocité¹⁰⁴. L'acte de charité ne fait donc pas partie de la justice, car il n'intègre ni égalité ni réciprocité : « Si le bien est transféré à titre gratuit, comme dans la donation, ce n'est pas un acte de justice, mais de libéralité. » (Ibid, II, Ilae, Q. 61, a. 3).

Calvin associe selon nous plus directement la libéralité à la réciprocité comme deux exigences complémentaires qui font toutes deux partie de l'évaluation de l'action économique. La libéralité fait partie de la justice comprise comme équité et charité ou humanité. Ainsi Calvin n'abandonne pas le critère de réciprocité pour définir l'échange, mais lui associe la libéralité, l'humanité, le souci du prochain comme un devoir attaché à la lieutenance. Pour le lieutenant, il faut adapter le critère d'égalité et de réciprocité à la situation de l'autre et à l'intérêt de la communauté.

Nous reprenons cette citation déjà citée en note dans le chapitre III, partie II, parce qu'elle nous paraît essentielle pour comprendre le sens que Calvin donne à l'égalité. Calvin préférera à une définition arithmétique de l'égalité une définition répondant à la justice distributive qui rapporte la valeur échangée à la situation des personnes et aux circonstances :

« Equalité se peut prendre en deux sortes, ou pour une récompense mutuelle quand on rend la pareille, ou pour un moyen attempé et bien compassé. Quant à moy, je la pren pour ceste égalité qu'Aristote appelle droit analogique, c'est-à-dire qui est compassée par proportion selon les qualitez des personnes et autres circonstances : en laquelle signification ce mesme mot est prins en l'Epistre aux Coloss., chap. IV, v. 1, où il admoneste les maistres de garder égalité à leurs serviteurs. Il ne veut pas certes dire qu'ils soient pareils en condition et degré : mais par ce mot il entend l'humanité, clémence, et traitement amiable que doyyent les maistres mutuellement, à leurs serviteurs. Ainsi, Dieu veut qu'il y ait une telle analogie et égalité entre nous, qu'un chacun subviene aux indigens selon que sa puissance s'estend, afin que les uns n'en ayent à superfluité, et les autres soient souffreteux. » (Calvin, 1855a, p. 603 sur 2 Co 8, 13)

Cette citation s'appuie sur l'exemple de la justice exigée entre maître et serviteurs, pour l'appliquer, dans ce commentaire de 2 Co 8, à la générosité attendue des Corinthiens envers l'Eglise de Jérusalem. Calvin commente les versets suivant de Paul : « Il ne s'agit pas de vous mettre dans la gêne en soulageant les autres, mais d'établir l'égalité. En cette occasion, ce que vous avez en trop compensera ce qu'ils ont en moins, pour qu'un jour ce qu'ils auront en trop compense ce que vous aurez en moins : cela fera l'égalité » (2 Co 8, 13-14). L'égalité ne se comprend pas comme une égale valeur de chacune des parties, mais par le fait que chaque

¹⁰⁴ « Et c'est pourquoi il faut, dans tous les échanges, que ce que l'on reçoit soit égal, suivant une mesure proportionnelle, à ce que l'on a donné. La monnaie a été inventée à cette fin. Ainsi, la réciprocité est un principe exact de justice commutative » (Ibid, II, Ilae, Q. 61, a. 4).

partie est de façon égale l'obligée de l'autre. Cette obligation mutuelle et égale fonde la communauté.

Par ce point de vue, Calvin ne remet pas en cause la justice commutative dans l'échange, fondée sur l'égalité et la réciprocité pour les achats et pour les ventes. Cette dernière est un droit fondamental que chacun peut exiger. Mais au-delà de ce droit, le devoir de lieutenance nécessite d'aller plus loin et de garder dans l'esprit que toute action économique a le devoir contribuer à édifier la communauté et n'a pas pour finalité de servir son propre intérêt.

Parlant des relations de maître à serviteur, relations de fait asymétriques, Calvin révoque ce droit analogique, cette justice distributive, comme une justice qui permet d'aller au delà de la seule équité :

« Les hommes mesurent mal ceste analogie, pource qu'ils ne la compassent pas selon la règle de charité, qui est la seule vraie mesure. [...] Car nous sommes tous naturellement enclins à exiger ce qui nous est deu : mais quand de nostre costé il faut que nous rendions nostre devoir, il n'y en a pas un qui ne tasche à s'en exempter. » (Calvin, 1855a, p. 829 sur Eph. 6,9)

En ce sens, il est remarquable que Calvin n'ait pas développé de théorie du juste prix, ou de théorie portant sur l'égalité des valeurs échangées. Il ne les remet pas en cause, mais elles appartiennent à la loi naturelle, à partir de laquelle toute société établit des lois respectant l'équité. Mais la responsabilité individuelle de lieutenance va au delà.¹⁰⁵ Calvin nous semble donc sur ce point original.

Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse du juste prix. Mais il l'évalue aussi en fonction de sa contribution à une société conforme à la volonté de Dieu. Il centre son intérêt sur le juste usage des biens dans l'échange. Là encore, cette justesse de l'usage est évaluée au regard de la mission de lieutenance, de contribuer à témoigner de la providence divine par la prospérité et la justice sociale. Il y a donc un lien direct entre l'usage qui est fait du bien, son utilité, et le caractère juste de la transaction qui permet de l'acquérir.

¹⁰⁵ Biéler le remarque dans son ouvrage, sans pour autant l'interpréter comme nous le faisons dans le cadre d'un devoir de lieutenance et d'une nécessaire dialectique entre équité et charité : « En considération du principe qu'il a constamment énoncé, à savoir que la juste mesure n'est pas, pour un chrétien, dans une règle ou une norme dictée de l'extérieur ou venant d'une morale générale, mais qu'elle est donnée par la relation d'amour que le Christ vivant établit entre les hommes, Calvin n'a pas consacré à l'étude du juste prix une attention comparable à celle d'autres théologiens » (Biéler, 1959, p. 452).

En ce sens, un prix peut être injuste lorsque l'usage n'est plus de contribuer au partage. Calvin comprend le luxe comme un accaparement des biens au détriment du pauvre, comme le montre l'exemple ci-dessous :

« Or donc notons bien, que quand il a esté défendu aux Juifs de porter robes tissées de diverses matières, que c'est afin que toutes choses s'appliquent à leur usage, et qu'on regarde: Pourquoi-est-ce que Dieu nous a mis ceci entre mains? A quoy nous doit-il servir? Et qu'on ne soit point mené de curiosité excessive: mais qu'on se contente d'avoir l'usage naïf tel que nostre Seigneur l'offre. [...] Car nous avons à recueillir maintenant, que toutes confusions et meslinges luy desplaisent. Et pourquoi ? Car, il veut que nous usions des biens qu'il nous eslargit en sobriété, que nous ne vaguions point en nos délices, et qu'il n'y ait point de superfluité entre nous. Et aussi qu'on ne s'occupe point tant à chercher [chercher] des inventions nouvelles, que cela soit pour oster toute loyauté entre nous, et qu'on ne regarde qu'à faire des attrappes- deniers : comme toutes ces subtilitez tendent là: ce sont autant de filets pour attrapper du gain. O voila une belle invention : les fols courent après, et on leur vuidera leur bourse cependant. Si on se contentoit de simplicité, chacun dependroit moins, et on se contenteroit aussi de plus peu. Mais quand les hommes veulent ainsi s'esgayer, il n'y a point de fin. Car celui qui dispute des nouveutez en ceci et en cela, il faut qu'il se corrompe aussi bien ailleurs. Et cela fait que le prix des marchandises hausse: et puis les marchandises ne sont plus loyales, comme elles devroyent estre, si chacun y alloit en rondeur et intégrité. » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, p. 33)

Calvin condamne un usage des biens qui ne contribue pas selon lui à la justice. C'est une « confusion », qui nuit au « contentement naïf », c'est-à-dire à la recherche du bonheur collectif tel que nous l'avons défini pour la lieutenance. Il dénonce le risque d'un prix marché qui ne serait pas un prix juste, parce qu'il est trop cher au regard de l'utilité de l'objet. Le prix juste est celui qui permet à la communauté de vivre avec simplicité en évitant l'accaparement par quelques-uns des richesses des autres.

Si nous revenons à l'exemple du prêt à intérêt comme un type d'échange qui a été jugé particulièrement contestable du point de vue moral pendant de longs siècles, nous pouvons revenir à cette question : pourquoi Calvin a-t-il pu admettre le prêt à intérêt alors que les trois religions monothéistes l'ont strictement limité. Quel argument a pu ainsi faire évoluer positivement l'avis de Calvin ?

Ragip Ege a posé la problématique suivante dans son étude comparative (Ege, 2014) : pourquoi le prêt à intérêt a-t-il été si longtemps interdit ou fortement limité dans les trois religions monothéistes juive, musulmane et chrétienne, alors que les théologiens étaient tout à fait conscients de son caractère normal et nécessaire ? Ils ont d'ailleurs développé des efforts d'imagination considérables pour finalement contourner leur propre interdiction du prêt à intérêt.

Pour expliquer cette opposition à l'intérêt, l'auteur met en avant l'attention portée par les anciens au déséquilibre des pouvoirs de négociation. Pour la plupart des prêts à l'époque,

l'emprunteur est tellement dans le besoin qu'il risque sa survie, et n'a donc pas la possibilité d'attendre pour emprunter. Le prêteur a alors tout loisir d'imposer un taux excessif et intolérable. C'est donc le souci de protéger le pauvre qui a poussé les théologiens à préférer l'interdiction. Cette position repose sur l'idée préétablie qu'au moment de réaliser l'échange, le riche ne saura prendre en compte la situation de faiblesse du pauvre et son devoir de le protéger. Il ne raisonnera qu'en terme de gain pour lui-même. Ainsi les anciens ont admis qu'un choix économique était valablement dissocié des considérations de charité, et qu'ainsi lorsque la charité est mise en cause, il vaudrait mieux interdire l'action économique.

Calvin, en définissant le riche comme lieutenant, invite à intégrer le devoir de charité parmi les paramètres de l'action économique. Alors il n'a plus aucune raison de refuser l'intérêt, qui de toutes les façons, est nécessaire à l'activité économique de la société. Pour protéger le pauvre, la position traditionnelle était l'interdiction du taux d'intérêt : Calvin peut inverser l'argument : le prêt est licite lorsqu'il permet d'aider le pauvre, le frère et la communauté toute entière.

Ragip Ege termine son parcours comparatif en citant la position de Turgot. Turgot constate lui aussi le caractère nécessaire du prêt à intérêt pour le développement de la société¹⁰⁶. Il y est d'ailleurs très favorable. Il critique donc la prohibition scolastique de l'intérêt, parce qu'elle interdit une action économique au nom de la morale. Il écrit : « à moins que l'un des deux [échangistes] n'eût employé la violence ou la fraude, les conditions de l'échange [de l'argent] ne pourraient en aucune manière, intéresser la morale » (Turgot, 1789, p. 42; cité aussi par Ege, 2014).

Pourtant Turgot a bien compris la volonté des scolastiques de protéger le faible, à une époque où les usuriers abusaient manifestement de lui. Mais il constate qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, la part des prêts faits aux pauvres devient si négligeable dans l'ensemble des activités de prêts, qu'il n'y a plus lieu de maintenir les restrictions que la chrétienté avait soigneusement conservées (Turgot, 1789, p. 63 et 67). Ainsi, s'il a été un moment juste à ses yeux d'interdire les excès de l'usure, l'échange n'a d'après lui plus rien à voir avec la morale.

¹⁰⁶ Il constate la "nécessité absolue de ce prêt pour la prospérité & pour le soutien du commerce; car quel homme raisonnable & religieux en même temps, peut supposer que la divinité ait interdit une chose absolument nécessaire à la prospérité des Sociétés" (Turgot, 1789, p. 27).

D'après notre interprétation, la proposition de Calvin, pourtant favorable à l'intérêt, diffère de celle de Turgot. L'échange d'argent intéresse toujours la morale, car même si aucun pauvre n'est abusé, l'échange permet de faire preuve de fraternité envers autrui, et de rechercher le bien commun pour la société.

Ainsi l'interprétation calvinienne ne nous paraît pas être une avancée vers une compréhension plus libérale de l'économie. Sur ce point, Calvin n'est pas un précurseur du capitalisme. Nous pouvons douter d'un apport qui lui a été pourtant reconnu par André Biéler. La position de Calvin est remarquable, écrit Biéler, « à cause de l'importance décisive que le réformateur accorde au prêt de production et au crédit dont il voit clairement ce qui les distingue de l'usure et du prêt à la consommation » (Biéler, 1959, p. 475). D'après l'auteur, Calvin aurait donc compris le parti à tirer d'un prêt destiné à créer de la valeur, lequel, suite à son réinvestissement, peut mener à un accroissement d'autant plus grand de la richesse. Notre interprétation diffère sur l'intention de Calvin. Certes Calvin a été attentif au fait qu'un prêt était susceptible de créer de la valeur, et qu'il était alors nécessaire de le permettre, mais son intention n'est pas de maximiser la richesse de la société. Il a plutôt considéré d'après nous que le prêt à intérêt peut contribuer à une société plus juste, à la fois en développant la richesse et en la répartissant selon l'intérêt d'autrui. Il n'y a alors pas de raison d'interdire strictement l'intérêt. A nos yeux, il n'a pas distingué le prêt à la production du prêt à la consommation car il n'a pas vu d'intérêt à l'accumulation du capital. Il n'a pas défendu la nécessité du réinvestissement systématique dans une activité elle-même productrice de valeur. Mais il invite à prendre en considération l'intérêt d'autrui, en commençant par le plus faible, dans toutes ses actions économiques. Un prêt à la consommation porte autant de fruits, en matière d'humanité, qu'un prêt à la production. Il défend donc davantage l'adaptation du choix de l'intérêt aux personnes et aux circonstances, en conscience.

Une des difficultés que pose cette interprétation tient au fait qu'elle repose sur la capacité de tous les contractants à donner la priorité à leur responsabilité sociale sur leur intérêt personnel. Or, Calvin ne se fait pas beaucoup d'illusions sur les tentations d'orgueil et de concupiscence qui animent l'être humain. La responsabilité individuelle, à elle seule, ne suffit donc pas pour mettre en oeuvre effectivement la justice dans les contrats. Nous voyons maintenant, en troisième partie, comment il envisage la complémentarité entre responsabilité individuelle et responsabilité du magistrat en vue de la justesse des contrats.

Le rôle des magistrats en faveur du respect des contrats

La nécessité d'un gouvernement civil, écrit Calvin est aussi importante pour les hommes « que du pain et de l'eau, du soleil et de l'air » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, § 3). Car la méchanceté et la convoitise sont telles que les lois suffisent à peine à mettre de l'ordre dans la société. Les hommes sont des « chevaux échappés » (Vol. XXVII, Calvin, 1863, col. 566). Calvin affirme donc que la responsabilité individuelle ne suffit pas à établir la justice.

Calvin écrit dans l'*Institution* :

« elle [la police, dans le sens du gouvernement civil] n'appartient pas seulement à ce que les hommes mangent, boivent, et soient sustentés en leur vie, bien qu'elle comprenne toutes ces choses, quand elle fait qu'ils puissent vivre ensemble; toutefois elle n'appartient point à cela seulement, mais [...] à ce que la tranquillité publique ne soit point troublée; qu'à chacun soit gardé ce qui est sien; que les hommes communiquent ensemble sans fraude et nuisance; qu'il y ait honnêteté et modestie entre eux; en somme qu'il apparaisse forme publique de religion entre les Chrétiens, et que l'humanité subsiste entre les humains. » (Calvin, 1978d, liv. IV, XX, §3)

Il appartient donc à l'Etat de contribuer au vivre ensemble de sorte que les hommes puissent manger, boire etc...c'est-à-dire puissent échanger selon leurs besoins. L'Etat maintient l'ordre public et s'assure du respect du droit de propriété. Puis vient la mention de l'honnêteté nécessaire dans les différents rapports entre les hommes : l'Etat a donc le devoir de garantir le respect des contrats.

Voyons donc plus en détail le rôle du magistrat sur ces deux points que sont le droit à la propriété et le respect des contrats.

Le respect du droit de propriété est indispensable au maintien de l'ordre social¹⁰⁷. Car seul il permet le développement des échanges et la fiabilité des contrats. La lieutenance nécessite de pouvoir vendre, acheter, transmettre des biens, s'enrichir, etc... Cette liberté n'est possible que si l'homme a complète jouissance légale de ses biens, donc est pleinement propriétaire.

« D'autant qu'il est requis pour nourrir les hommes en amitié et paix que chacun possède le sien [ce qui est sien], qu'il se fasse vente et achats, que les héritiers succèdent à ceux qu'ils doivent, que les donations aient lieu, et selon que chacun a industrie, vigueur, dextérité ou autre moyen, qu'il se puisse enrichir. En somme, la police requiert que chacun jouisse de ce qui lui appartient. » (Calvin, 1564, p. 102 sur Ex 16, 17)

¹⁰⁷ « Or aujourdhuy nous devons noter sur tout ce qui nous touche, c'est assavoir ceste équité qui ne peut estre sauve entre les hommes, que les champs ne soyent bornez, et qu'on ne sache les limites de sa possession. Or ceci est aussi bien pour les royaumes, et pour les seigneuries, comme pour les possessions privées. » (Vol. XXVII, Calvin, 1863, col. 566 sur Dt 19, 14-15) .

Calvin refuse énergiquement l'idée que les biens, qui sont pourtant destinés à construire le bien-être de la communauté toute entière, puissent être juridiquement mis en commun. Ceux qui prônent la mise en commun des biens sont qualifiés d'« enragés », de « phantastiques », qui renversent tout ordre dans la société.

« Car il est ordonné que chacun moissonnera sa terre, chacun vendangera sa vigne, et en recueillira le fruit. Dieu ne veut point que les choses soient mises en proye, comme s'il y avoit communauté : mais que chacun possède ce qu'il a, et qu'il en jouisse sans contredict ». (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 136 sur Dt 23, 25)

L'Etat doit donc protéger la propriété. Le pauvre n'a jamais le droit de voler le riche, le manque ne justifie jamais le vol. Le magistrat a le devoir de protéger le riche, quand bien même il accaparerait la richesse. Calvin ne reconnaît pas en revanche à l'Etat le droit de réguler la charité privée. Le riche peu partageur s'expose au jugement de Dieu, mais non à celui de la loi :

« Dieu dit : [...] tout est mien. Voila donc en somme ce qui est ici contenu. Or notons que nostre Seigneur ne veut point que les povres soient tellement secourus, que les riches soient despouillez de ce qu'ils ont en main. Car quelle confusion seroit-ce? Notons bien donc que Dieu laisse à chacun ce qu'il a, soit d'héritage, ou par vendition, ou par quelque autre iuste tiltre. Et par cela les povres sont admonnestez de ne point piller ne ravir tout ce qu'ils rencontrent:, comme il y en a beaucoup qui pensent qu'il leur soit licite de gripper, quand ils ne seront point chastiez par la iustice, qu'il n'y aura nul tesmoin: Et quoy? i'en ay faute. Voire mais si est-ce que quelque nécessité qui soit en un homme: Dieu ne veut point que la police soit confuse, que le droict soit perverti. Si les riches ne s'acquittent de leur devoir, qu'ils soient si inhumains de laisser mourir les povres d'indigence, ils en rendront conte: mais ce sera devant le Juge celeste. » (Vol. XXVIII, Calvin, 1863, col. 199 sur Dt 24, 19-22)

En tant que lieutenant, le riche est donc gestionnaire des biens dont l'appartenance spirituelle demeure à Dieu. Mais pour les gérer, il doit être en mesure d'exercer un pouvoir de propriétaire. La responsabilité individuelle du riche demeure d'user de ses biens comme s'ils n'étaient pas les siens. Mais cette justice ne relève pas du magistrat :

« Pource qu'il veut que nous gardions équité et droiture les uns avec les autres : et mesmes il veut que les biens qu'il a dédiez à nostre usage, soient tellement démenez, que nous ne les possédions point par meschantes pratiques. Que celuy qui en a beaucoup, advise de le dispenser, comme celuy qui en a seulement l'usage, et qui n'en a point la propriété: que celuy qui en a peu, qu'il se contente, comme nous avons dit. » (Vol. XXVI, Calvin, 1863, p. 357 sur Dt 5)

Après avoir garanti le droit de propriété, le magistrat a la seconde mission de garantir le respect des contrats. Calvin plaide donc pour que l'Etat assure le respect des mesures et des balances, ainsi que la stabilité et la valeur de la monnaie.

« si les hommes taschent de s'enrichir par mauvais moyen et illicite, que c'est comme qui arracheroit les bornes, ou les termines (qu'on dit): et cela est comme une fausseté. Qu'est-il donc question de faire ? Que tout ainsi que les poids et mesures doivent estre recommandées, et aussi

bien la monnoye: qu'il n'y aura plus de communication entre les hommes, s'il n'y a quelque fidélité en cela: qu'autant il en soit cogneu des bornes. Si les poids et les mesures sont fausses, il n'y aura plus de marchandise : on ne pourra ni acheter, ni vendre : les hommes seront comme bestes sauvages entre eux: si la monnoye n'est loyale, il faudra que tout soit en volerie, et en brigandage. [...] sous une espèce il [Dieu] a comprins le tout, monstrant qu'il nous faut songneusement garder ce que nous cognoissons estre nécessaire pour maintenir l'estat public, et humanité entre les hommes. » (Vol. XXVII, Calvin, 1863, col. 567, sur Dt 19, 14 et 15).

Les balances et mesures faussées sont parmi les larcins les « plus nuisibles, et lesquels tendent à violer plus lourdement que les autres tout ordre public » (Calvin, 1564, p. 426). Par cet exemple, écrit Calvin, l'Ancien Testament entend condamner toutes les fraudes qui pervertissent les contrats. Ils détruisent la société. La fraude « abolit tout moyen légitime de contracter. Au reste quand on ne peut plus acheter ni vendre, la compagnie des hommes est comme dissipée » (Ibid.). Celui qui trompe en usant de balances fausses est comme un faux monnayeur, écrit Calvin. Cette corruption « renverse les jugements, ou en foulant équité et toute droiture, pervertit et falsifie tout contrat, et ne laisse rien de sain ou de sauf » (Ibid.).

Le rapport entre responsabilité individuelle et la responsabilité institutionnelle est défini par la double interprétation de la règle d'or. Dans le *Commentaire sur les cinq livres de Moïse*, Calvin commence son développement sur le commandement « tu ne déroberas point » par l'affirmation suivante :

« D'autant que la charité est la fin de la Loy, c'est de là qu'il faut prendre la définition de larrecin. Or la règle de charité est, que chacun retienne paisiblement ce qui lui appartient et qu'il en jouisse, et que nul ne face à autrui ce qu'il ne voudroit luy estre fait » (Calvin, 1564, p. 422 sur Ex 20 et Dt 5).

Dans ce paragraphe Calvin défend le droit de propriété et condamne toutes les fraudes de ceux qui placent leur intérêt personnel avant l'équité. « Les philosophes ont quasi enseigné le semblable » (Ibid). Calvin s'inscrit dans la tradition aristotélicienne en particulier lorsqu'il propose que la loi condamne la fraude au nom de la règle d'or dans sa formulation négative. Cette formulation est celle de l'égalité et de la réciprocité dans les contrats, sans restriction.

La fin du premier paragraphe ajoute sous la forme d'une responsabilité individuelle l'exigence de la règle d'or dans sa formulation positive :

« Or il nous faut réduire en mémoire, qu'il y a le commandement affirmatif annexé avec la défense : car encore qu'on s'abstienne de tout maléfice, ce n'est pas à dire qu'on ait satisfait à Dieu, lequel a obligé les hommes mutuellement entr'eux, à ce qu'ils mettent peine de profiter et de secourir l'un à l'autre. Parquoy il n'y a doute qu'il ne recommande libéralité et tous autres devoirs, par lesquels la compagnie et communauté des hommes s'entretient. » (Ibid)

Calvin a ainsi conscience que la loi n'est pas en mesure à elle seule de garantir la justice, dans le sens élargi qu'il lui donne. La double formulation de la règle d'or est complémentaire et délimite la part laissée à la loi et celle reposant sur la conscience. Lorsque aucune loi ne sanctionne une fraude, le jugement de Dieu s'exerce. La responsabilité individuelle demeure, au côté du droit civil, indispensable à la justice. « Dieu ajourne les consciences à son siège judiciaire : voire tant en promettant qu'en menaçant » (Ibid, p. 426). C'est par une promesse de bonheur au moins autant que par une menace de jugement que Dieu suscite la responsabilité individuelle.

En conclusion, Calvin a donc accordé une grande valeur aux échanges économiques et au respect des contrats. Tout homme, appelé à être lieutenant de Dieu, trouve à travers l'échange le moyen de développer les richesses et de favoriser la communion humaine. André Biéler l'avait fait remarquer :

« Calvin alla jusqu'à mettre l'industrie sur le même pied de dignité que le travail agricole. Et non content de professer pour le grand commerce et pour le petit négoce une égale estime, ce fut lui qui le premier, reconnut le fondement théologique du trafic commercial, expression de la solidarité humaine et signe de la communion spirituelle des hommes entre eux. » (Biéler, 1959, p. 414).

Le rôle du magistrat est de garantir les droits minimaux nécessaires à la vie des contrats : tout particulièrement Calvin insiste sur le respect du droit de propriété et sur la répression de la fraude. Le rôle dévolu à l'Etat est de faire ainsi respecter l'équité et la réciprocité. C'est une première forme de justice, indispensable à l'existence même d'une société. En cela Calvin demeure dans la continuité de ses prédécesseurs.

Calvin en revanche met un accent tout particulier sur la responsabilité individuelle du lieutenant en vue d'une justice plus grande qui associe équité et libéralité. Il la résume par la règle d'or dans sa formulation positive : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ». Tout est dit selon lui dans cette formule. Nous en avons vu un exemple dans le cas du prêt à intérêt. Contrairement à la position traditionnelle des trois religions monothéistes, Calvin peut défendre que l'intérêt est licite, et utile à la société. Mais il doit être appliqué avec discernement. En conscience, le lieutenant évalue la situation des personnes impliquées et le plus grand service qu'il peut rendre à la société. La décision d'appliquer ou non un intérêt, le choix du taux est à faire en fonction des personnes engagées et des circonstances. S'il s'agit de prêter à un pauvre misérable, le plus riche aura le devoir de renoncer à l'intérêt. S'il prête à un frère en situation de quasi égalité, l'intérêt est licite et le choix du taux est une occasion pour le lieutenant de contribuer à réduire l'asymétrie entre les deux contractants. Dans tous les

cas, le choix de l'intérêt est guidé par ce qui est le plus utile à la communion humaine dans la société. La libéralité vient réinterpréter l'équité dans le sens d'une justice plus grande, qui ne renonce pour autant pas à la réciprocité, mais qui pense la réciprocité dans la mutualité, dans l'esprit que ce que chacun a en plus, puisse contribuer à ce l'autre a en moins.

Conclusion

A l'issue de notre parcours, nous avons découvert chez Calvin une justification du travail complexe et profonde, qui articule tous les aspects de l'existence au service d'un certain sens de la vie et du bonheur.

Elle repose sur une compréhension de l'humain comme être de relations, qui ne peut trouver son contentement dans la quête des plaisirs. Animé d'un désir profond de perfection et d'harmonie, l'homme ne rencontre que sa propre fragilité. La réponse juste à ce manque est de choisir la confiance en Dieu et de tourner son attention vers autrui. L'homme inscrit alors ses actions dans une alliance personnelle avec Dieu qui, de fait, signifie une alliance avec tous les hommes en vue d'édifier une société bonne.

La société est ainsi comprise comme un corps, qui ne peut trouver d'unité qu'en vivant une véritable communion humaine. Cette communion est davantage qu'une solidarité entre ses membres, davantage qu'un simple partage de valeurs morales. Elle se vit en acceptant une interdépendance et une complémentarité qui a des conséquences sur les choix économiques et sur l'évaluation de leur motivation. Il n'est pas possible d'être pleinement humain si le prochain ne l'est pas non plus. Cette responsabilité individuelle de donner à l'autre, dans la mesure de ses possibilités, les moyens d'une vraie humanité, engage chacun dans tous les aspects de son existence.

Le projet ainsi poursuivi respecte l'ordre social établi. La société est inégalitaire et il ne s'agit pas de le remettre en cause. Chaque homme est également digne devant Dieu, mais la complémentarité entre eux justifie les différences de richesse et de rang social. Cependant, celui à qui la société confie des fonctions importantes, aura une responsabilité d'autant plus grande de contribuer au bien-être collectif.

Les biens ne sont pas moralement neutres. Ils sont à la disposition des hommes pour contribuer à l'édification d'une société respectueuse de la dignité de chacun. C'est leur fonction première au delà de la simple couverture des besoins vitaux. L'économie n'a pas de finalité en elle-même et le raisonnement économique ne peut être dissocié de sa finalité morale.

Cette finalité morale est à comprendre chez Calvin comme une visée éthique, et non comme un ensemble de normes auxquelles les hommes auraient à se conformer pour parvenir à une vie bonne. Cette visée éthique s'articule autour de la seule règle d'or comprise dans son sens positif : « fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ». L'économie trouve son sens au service de cette visée.

Mais la lieutenance ne se résume pas à simplement adopter cette visée éthique. Elle prend en compte l'incapacité de l'homme à la mettre en oeuvre, la nécessité pour lui d'être guéri de ses manques et de ses fragilités, de trouver un sens à sa vie, un bonheur. La lieutenance répond à ce besoin par l'alliance avec le créateur. Cette alliance agit comme un contrat fictif, par lequel Dieu s'engage à être un Dieu bon, guérisseur, pourvoyeur de toutes les nécessités, et en échange, l'homme s'engage à se mettre entièrement au service des hommes.

La responsabilité individuelle de l'homme est infinie. Elle est mobilisée par la rencontre avec le pauvre, qui apparaît alors au lieutenant comme un procureur, qui, de la part de Dieu, vient demander son dû. C'est face au visage du pauvre que l'homme se comprend riche et donc lieutenant responsable de ce qu'il fait de sa richesse. L'exercice de cette responsabilité individuelle est aussi soutenu par le droit. L'homme à lui seul n'a pas la force de l'exercer. Le magistrat, l'Etat ont donc la responsabilité de garantir un vivre-ensemble par le droit, mais un droit qui, à lui seul, ne peut pas permettre une complète justice.

La responsabilité individuelle envers autrui est universelle. Tout homme est lieutenant de Dieu. C'est sa condition naturelle et la façon dont Dieu l'a créé. Tous les hommes n'en sont pas conscients, ou plutôt n'en ont pas le même degré de conscience. Les non croyants ont

pourtant tous pour Calvin une « semence de religion » en eux, c'est-à-dire une idée même réduite d'une puissance divine qui dépasse la volonté humaine. D'une certaine façon, ils s'inscrivent déjà dans une mission de lieutenance lorsque par la loi naturelle, et sans connaître l'exigence plus grande de la loi de Dieu, ils établissent des lois qui permettent l'équité entre les hommes. La compréhension d'une société comme corps induit alors une forme d'alliance que tout homme, même le non croyant, va pouvoir développer. L'acceptation de l'interdépendance entre les hommes signifie que la réponse à l'incapacité humaine est la complémentarité entre les hommes. Ceci fonde l'économie : le travail est nécessaire car il est créateur de valeur. Il permet de créer des richesses partageables et de poursuivre le projet d'une société abondante et prospère. Les échanges sont absolument nécessaires à l'existence d'une humanité. L'échange n'est pas seulement un moyen qu'a un individu de pourvoir à un besoin en échange d'un autre bien, échange dont le caractère juste serait alors évalué par l'égalité entre les valeurs échangées. L'humanité est créée à tout instant par l'échange. L'échange permet la justice. Ainsi il est juste lorsque, dans le même geste, il est créateur de communion humaine et répond aux besoins mutuels des uns et des autres (et pas seulement des seuls contractants).

Le devoir de travailler est donc incontournable. Ce n'est que par le travail dans le cadre de cette alliance que le bonheur de la société peut advenir, lequel est compris comme harmonie entre les hommes et contentement de sa situation par chacun.

& & &

Il nous faut abandonner une compréhension de Calvin qui ne serait que rigorisme moral et exigerait le travail comme une vertu à appliquer pour atteindre un quelconque niveau de sainteté. Il nous faut aussi renoncer à une interprétation qui ferait du travail une punition ou un châtement, un fardeau à porter en contrepartie d'une condition humaine déchue. La motivation pour le travail n'a pas de rapport avec le salut, ni avec une preuve de salut.

Nous pouvons être frappés par l'audace de la proposition calvinienne. Il écrit à une époque de grande fragilité socio-économique à Genève au XVI^{ème} siècle. Les récoltes sont aléatoires, les prix flambent quand la famine se profile (hausses brutales en 1543-1545 et 1572-1574 par exemple) (Mottu-Weber & Piuz, 1990, p. 12). Sur une longue période, les prix ne cessent d'augmenter. Les épidémies de peste se succèdent : on compte trente années de peste entre 1502 et 1631. Des réfugiés huguenots arrivent jour après jour, et malgré cela, signe de la

fragilité des temps, la population de la ville de Genève n'augmente pas sur la durée d'un siècle après la Réforme. On l'estime à 13100 habitants en 1550, autant en 1640 (Mottu-Weber & Piuz, 1990, p. 13). Le spectre de la guerre n'est pas écarté, en particulier contre la Savoie, contre laquelle Genève se battra de 1589 à 1593. Les rivalités politiques internes se multiplient entre factions à partir de 1536, date de passage de la ville de Genève à la Réforme. Elles ne s'apaiseront que peu de temps avant la mort de Calvin.

Dans ce contexte troublé, la position de Calvin sur la nécessité de l'implication dans l'économie et le lien entre économie et société relève d'une singulière profondeur de vue. Son interprétation se détache de toute urgence matérielle pour affirmer une forme d'urgence métaphysique : l'homme ne peut donner sens à sa vie ni trouver le bonheur s'il n'assujettit pas son appétit de bien-être personnel à son besoin de relations avec Dieu et avec les autres. L'humanité ne peut exister pleinement si les hommes ne s'unissent entre eux dans un schéma d'alliance où la complémentarité mutuelle permettra la vie bonne.

Lucien Febvre a montré que la bourgeoisie marchande de l'époque était animée d'un « immense appétit du divin » (Febvre, 1968, p. 37) qui ne trouvait pas de réponse adaptée au sein de l'Eglise catholique d'alors. Car dans la bourgeoisie économique montante, même si en certaines places a régné un individualisme débridé, le souci moral demeure fort, un sens du devoir, un « besoin de certitudes religieuses et d'encouragements pieux » (Ibid). Lucien Febvre décrit des hommes épris de sincérité, de simplicité, animés par un fort appétit de vivre et de profiter des fruits d'une prospérité nouvelle, valorisant le travail, avides de certitudes à leur portée intellectuelle.

Mais la réponse de l'Eglise Catholique d'alors est inadaptée à ces attentes. Elle est à deux niveaux : d'une part une réponse aux masses empreinte de superstition et servie par des prédicateurs ambulants, d'autre part des exposés doctes de théologiens, si complexes, si conceptuels et si éloignés de la réalité, ayant « perdu de vue complètement les hommes et leurs besoins » (Ibid., p 38) qu'ils ne pouvaient combler leur appétit. En réaction à cette distance entre marchands et autorités religieuses, on assiste de la part des laïcs à un rejet de l'argument d'autorité, venant d'une Eglise perçue comme peu au fait des réalités vécues, et qui se souciait peu de les comprendre.

La réponse de Calvin est celle d'une justification du travail et de l'activité économique qui répond effectivement à cet appétit de vivre et de rechercher des fruits du développement

économique, sans laisser de côté la question morale. Elle répond à cette soif sans puiser ses arguments dans l'application d'une tradition ou d'une norme morale. Calvin fait preuve de pragmatisme lorsqu'il prend acte de la difficulté de faire place au souci moral au sein de nouvelles pratiques économiques. Mais sa réponse est optimiste. La vie, la fraternité entre les hommes, la révérence à Dieu jaillissent de l'action économique bien conduite. Il est possible de répondre à l'avarice et la quête de puissance par une visée éthique supérieure.

Emile Doumergue, dans son monumental ouvrage *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (Doumergue, 1917), s'interroge sur ce qu'était l'esprit social de Calvin et du calvinisme (Ibid., Tome 5, p. 624 ss). Il évoque à son propos un socialisme, ou un christianisme social donnant à ces deux expressions le sens large de promoteur de réformes sociales, de pensées et d'actes sociaux inspirés par le christianisme. Le calvinisme de Calvin est caractérisé par un sens pratique ; il est « tendu vers l'action » (Ibid. p. 626), il est « humanitaire » (Ibid.), dans le sens d'animé par un souci d'humanité, enfin il est « constamment tourné vers ce qui est hors de lui, c'est-à-dire vers la société elle-même » (Ibid., p. 630). Nous retrouvons tout à fait ici certaines caractéristiques de la lieutenance. Mais Doumergue ne met pas en lien anthropologie, conception du monde et engagement social, comme le fait d'après nous la lieutenance. Cet esprit social apparaît chez lui comme un devoir moral et un choix politique. Mais pour nous, il s'agit d'une conception de la vie bonne, voire même de la seule vie possible qui puisse véritablement mener au bien-être de la société. En se limitant à un simple choix moral, Doumergue a du mal à expliquer le caractère de nécessité absolue de cet engagement dans le monde pour la communauté : « C'est la loi de la solidarité, de l'entr'aide, que Calvin formule avec une force qui paraîtra plutôt exagérée au plus ardent de nos solidaristes et de nos philanthropes modernes » (Ibid., p. 648). Selon notre lecture, c'est l'humanité même de l'homme qui se constitue dans cette tension entre le besoin de croître et la nécessité de se tourner vers autrui pour y parvenir. De là naît son caractère contraignant.

Max Weber, dans son interprétation de l'éthique protestante, n'a pas intégré cette visée d'une société abondante et harmonieuse dans la justification du travail. La conception de l'éthique protestante qui en émerge enferme l'homme dans un système fondé sur un devoir de conduite de vie rationnelle par le travail qui n'a de fin que lui-même. L'éthique protestante ainsi définie répond en partie à cette interrogation sur la force de la Réforme à faire adopter un esprit du capitalisme. Mais elle en réduit la portée réelle, la menant finalement à sa perte,

puisque à la fin de l'essai de Weber, cette éthique est devenue une cage d'acier qui a perdu toute humanité.

& & &

Du point de vue économique, l'interprétation du travail comme lieutenance porte en elle deux contestations majeures que nous avons soulignées au cours de cette recherche.

La première porte sur l'interprétation d'un agent économique comme un sujet insatiable constamment à la recherche de nouvelles substitutions, maximisateur et seul juge de ses propres préférences. Le modèle de la lieutenance ne contredit pas l'existence de l'attitude maximisatrice et substitutrice, mais il la soumet au devoir de prendre en considération le faible et le fragile, la faiblesse d'autrui comme la sienne propre. L'économie trouve alors sa justification dans l'apport qu'elle peut avoir pour compenser ou soulager la faiblesse de l'autre. La prise en compte d'autrui n'est pas seulement un comportement altruiste ; il repose sur la conviction que l'agent ne peut trouver par lui-même les ressources de sa vie. Il ne peut les trouver qu'à travers l'autre. La finalité de l'action économique n'est pas de tirer le meilleur parti économique d'un choix, mais de chercher la solution qui améliorera la situation du maximum de personnes.

Il est ainsi possible pour Calvin de fonder des relations économiques sur autre chose que l'intérêt et la compétition entre les agents. Et ceci ne consiste pas à nier les hommes tels qu'ils sont, mais donner de la valeur aux hommes tels qu'ils peuvent être. Par quel moyen orienter le comportement des hommes autrement que par l'exhortation morale ? Albert Hirschman écrira dans *Les passions et les intérêts* que la manière préconisée par Calvin pour détourner les hommes de leur passion destructrice est de recourir à la contrainte législative et à la répression (Hirschman, 1980, p. 19). Il note d'ailleurs que dès le siècle suivant, il est apparu clairement que la méthode répressive était inefficace. Les esprits se tourneront donc vers une autre alternative possible : exploiter les passions et les dominer par la suprématie de l'intérêt, de telle sorte qu'elles contribuent à la prospérité collective. Selon nous, Calvin invite effectivement à maîtriser ses passions, mais sans s'appuyer sur la répression. Il donne une place très grande à la conscience dans les arbitrages économiques. L'homme est capable de ne pas être guidé par ses passions, mais par sa volonté de faire le bien. Certes il n'en est pas capable tout seul, mais l'alliance avec les autres, dans le sens voulu par Dieu, le lui permettra.

La seconde porte sur la portée de l'échange et sur l'évaluation de la justice dans les contrats.

Calvin attribue un rôle essentiel aux échanges pour l'édification d'une société plus humaine. Les échanges sont indispensables à la couverture des besoins de chacun, bien évidemment, mais au delà, ils sont nécessaires au partage des richesses entre tous, et participent à une communion humaine qui permet l'avancement de la société et un meilleur respect de la dignité de chacun.

Prenant l'exemple de ses analyses de l'usure, nous avons montré que l'interprétation calvinienne de la licéité du prêt à intérêt repose sur la conviction, qu'en tant que lieutenant de Dieu, le prêteur peut, par le prêt, contribuer à une plus grande justice en tenant compte de la situation de son cocontractant et de l'intérêt général. Face à un homme pauvre dans le besoin, la justice consiste à prêter sans intérêt. Face à un autre riche, prêter à intérêt est en revanche plus fraternel s'il permet à cet autre de se comporter à son tour comme lieutenant, en créant de la valeur à partir de l'argent emprunté. Et le choix du taux peut, par la même occasion, améliorer la situation du plus faible des cocontractants. L'application d'un intérêt est aussi à évaluer pour sa contribution à l'intérêt général et en fonction de la loi en vigueur dans la société. En ce sens, il doit respecter l'équité qui veut que le taux permette un gain également partagé entre les parties.

Ainsi, comme tout contrat, le prêt contribue à la construction d'une société plus humaine et doit être évalué en ce sens. C'est ainsi que Calvin interprète la justice dans les contrats selon une double exigence. D'une part, l'existence même de la société repose sur l'équité, donc sur l'égalité et la réciprocité dans les échanges volontaires, d'autre part la responsabilité propre du lieutenant et de faire preuve d'humanité et de libéralité, conciliant nécessité de faire fructifier les biens et contribution à un meilleur partage. Cette double exigence est parfaitement exprimée par la règle d'or dans sa formulation positive : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ».

Mais Calvin est conscient que la seule responsabilité individuelle n'est pas suffisante pour qu'une justice soit respectée dans les contrats. L'homme est toujours tenté par l'orgueil et l'avarice. Le magistrat, la force publique a le devoir de veiller au respect de la propriété privée et à la répression des fraudes, sans lesquelles aucun contrat ne peut tenir. La loi permet la mise en œuvre d'un premier niveau de justice, exprimé par la règle d'or dans sa formulation négative (« ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait »). Elle ne se substitue pas à la responsabilité individuelle du lieutenant mais lui fournit une base et un cadre indispensables.

Bibliographie

- Albanese, R., Dacin, M. T., Harris, I. C., Davis, J. H., Schoorman, F. D., & Donaldson, L. (1997). Dialogue. *Academy of Management Review*, 22(3), 609-613.
- Argyris, C. (1973a). Organization Man: Rational and Self-Actualizing. *Public Administration Review*, 33(4), 354-357.
- Argyris, C. (1973b). Personality and Organization Theory Revisited. *Administrative Science Quarterly*, 18(2), 141-167.
- Argyris, C. (1973c). Some Limits of Rational Man Organizational Theory. *Public Administration Review*, 33(3), 253.
- Aristote. (2007). *Ethique à Nicomaque*. Paris: Vrin.
- Ashley, W. (1966). *An Introduction to English economic history and theory... 1. The Middle Ages... 2. The End of the Middle Ages...* New York, Etats-Unis: A. M. Kelley.
- Backus, I. (2003). Calvin's concept of natural and Roman law. *Calvin Theological Journal*, 38(1), 7-26.
- Bauke, H. (1922). *Die Probleme der Theologie Calvins*. Leipzig, Allemagne: J. C. Hinrich.
- Bentham, J. (2011). *Introduction aux principes de morale et de législation*. (M. Bozzo-Rey, A. Brunon-Ernst, E. de Champs, & Centre Bentham, Trad.). Paris, France: J. Vrin, 2011.
- Besnard, P. (1970). *Protestantisme et capitalisme*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Biéler, A. (1959). *La pensée économique et sociale de Calvin* (Reedit. 2008). Chêne-Bourg (Suisse): Georg éd.
- Billings, J. T. (2007). *Calvin, participation, and the gift: the activity of believers in union with Christ*. Oxford, Royaume-Uni: Oxford University Press.
- Bolliger, D. (Éd.). (2009). *Jean Calvin: les visages multiples d'une réforme et de sa réception*. Lyon, France: Olivétan.
- Boulet-Sautel, M., Cardascia, G., Levy, J.-P., Turlan, J., Villers, R., & Villey, M. (1989). *La responsabilité à travers les âges*. Paris, France: Économica.

- Caldwell, C., Bischoff, S. J., & Karri, R. (2002). The Four Umpires: A Paradigm for Ethical Leadership. *Journal of Business Ethics*, 36(1/2), 153-163.
- Caldwell, C., & Karri, R. (2005). Organizational Governance and Ethical Systems: A Covenantal Approach to Building Trust. *Journal of Business Ethics*, 58(1-3), 249-259.
- Calvin, J. (1564). *Commentaires de M. Jean Calvin, sur les cinq livres de Moÿse. Genese est mis à part, les autres quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie : avec cinq indices, dont les deux contenans les passages alleguez et exposez par l'auteur, sont adjoustez de nouveau en ceste traduction..* Genève: François II Estienne.
- Calvin, J. (1572). *Commentaires sur le prophete Isaïe. Reveuz, corrigez et augmentez avec grand labeur et diligence, par l'auteur mesmes avant sa mort.* Genève, Suisse: Des Gallars, Nicolas.
- Calvin, J. (1854a). *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 1.* Paris: Meyrueis.
- Calvin, J. (1854b). *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 2.* Paris: Meyrueis.
- Calvin, J. (1855a). *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 3.* Paris: Meyrueis.
- Calvin, J. (1855b). *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 4.* Paris: Meyrueis.
- Calvin, J. (1859). *Commentaires de Jehan Calvin sur le livre des Pseaumes: avec une table fort ample des principaux points traittés és commentaire* (Vol. 1–2). Paris, France: Meyrueis.
- Calvin, J. (1863). *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia.* (É. Cunitz, J. G. Baum, & E. Reuss, Éd.) (Corpus Reformationum, Vol. 1–59). Allemagne: Brunvigae: apud Schwetschke et filium.
- Calvin, J. (1978a). *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament. Tome 1, Le Livre de la Genèse.* (A. Malet, Éd.). Aix-en-Provence : éd. Kerygma ; Fontenay-sous-Bois: éd. Farel.
- Calvin, J. (1978b). *L'Institution chrétienne, I et II* (d'après l'édition française de 1560., Vol. 1). Aix-en-Provence: Éditions Kerygma : Éditions Farel.

- Calvin, J. (1978c). *L'Institution chrétienne, III* (d'après l'édition française de 1560., Vol. 2). Aix-en-Provence: Éditions Kerygma : Éditions Farel.
- Calvin, J. (1978d). *L'Institution chrétienne, IV* (d'après l'édition française de 1560., Vol. 3). Aix-en-Provence: Éditions Kerygma : Éditions Farel.
- Calvin, J., & Mülhaupt, E. (1961). *Supplementa Calviniana: sermons inédits*. Neukirchen, Kreis Moers, Allemagne: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Calvin, John. (s. d.). *The Institutes of the Christian Religion*. (Beveridge, Henry, Trad.). Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI. Consulté à l'adresse <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.html>.
- Carbonnier-Burkard, M. (2009). *Jean Calvin: une vie*. Paris, France: Desclée de Brouwer.
- Causse, J.-D., & Müller, D. (2009). *Introduction à l'éthique: penser, croire, agir*. Genève, Suisse: Labor et Fides.
- Clavairoly, F. (2010). *Calvin: de la Réforme à la modernité*. (Eglise réformée de Saint Esprit, Éd.). Paris, France: Presses Universitaires de France.
- Cottret, B. (1995). *Calvin, biographie*. Paris, France: J.-C. Lattès.
- D'Aquin, T. (s. d.). *Somme théologique II, Ilae*. Paris : Editions du Cerf.
- Davis, J. H., Schoorman, F. D., & Donaldson, L. (1997a). Davis, Schoorman, and Donaldson reply: The distinctiveness of agency theory and stewardship theory. *The Academy of Management Review*, 22(3), 611-613.
- Davis, J. H., Schoorman, F. D., & Donaldson, L. (1997b). Toward a Stewardship Theory of Management. *The Academy of Management Review*, 22(1), 20-47.
- Delumeau, J., Wanegffelen, T., & Cottret, B. (2012). *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris, France: Presses universitaires de France.
- De Roover, R. (1955). Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith. *Quarterly Journal of Economics*, 69(2), 161-190.
- De Roover, R. (1971). *La pensée économique des scolastiques: doctrines et méthodes*. Montréal, Canada, France: Inst. d'études médiévales.

- Disselkamp, A. (1994). *L'éthique protestante de Max Weber* (sociologies). Paris: Presses Universitaires de France.
- Dommen, E., & Bratt, J. D. (Éd.). (2007). *John Calvin rediscovered: the impact of his social and economic thought*. Louisville, Etats-Unis, Royaume-Uni.
- Doumergue, É. (1917). *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (Vol. 5). Lausanne, Suisse, France: G.Bridel.
- Dowey, E. A. (1952). *The knowledge of God in Calvin's theology*. Columbia University Press, New York, Etats-Unis.
- Duby, G. (1978). *Les trois ordres ou L'imaginaire du féodalisme*. Paris, France: Gallimard.
- Ege, R. (2012). History of economic thought as text analysis. Some methodological considerations. *History of Economic Ideas*, 20(3), 37-50.
- Ege, R. (2014). La question de l'interdiction de l'intérêt dans l'histoire européenne. *Revue économique*, 65(2), 391-417.
- Eisenhardt, K. M. (1989). Agency Theory: An Assessment and Review. *Academy of Management Review*, 14(1), 57-74.
- Engel, M. P. (1988). *John Calvin's perspectival anthropology*. Atlanta, Etats-Unis: Scholars press.
- Febvre, L. (1968). *Au coeur religieux du XVIe siècle*. Paris: SEPVEN.
- Fuchs, E. (1986). *La Morale selon Calvin*. Paris: Éd. du Cerf.
- Fuchs, E. (1990). *L'Ethique protestante: histoire et enjeux*. Genève, France, Suisse: Labor et fides.
- Gisel, P. (2009). *Le Christ de Calvin*. Paris, France: Mame-Desclée.
- Haas, G. H. (1997). *The concept of equity in Calvin's ethics*. Waterloo, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Hauser, H. (1931). *Les Débuts du capitalisme*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Hernandez, M. (2012). Toward an Understanding of the Psychology of Stewardship. *Academy of Management Review*, 37(2), 172-193.
- Hirschman, A. O. (1980). *Les passions et les intérêts: justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Paris, France: Presses Universitaires de France.

- Hirzel, M. E., & Sallmann, M. (2008). *Calvin et le calvinisme: cinq siècles d'influences sur l'Église et la Société*. (Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Éd). Genève, Suisse: Labor et Fides.
- Jensen, M. C., & Meckling, W. H. (1976). Theory of the firm: Managerial behavior, agency costs and ownership structure. *Journal of Financial Economics*, 3(4), 305-360.
- Jensen, M. C., & Meckling, W. H. (1994). The nature of man. *Journal of Applied Corporate Finance*, 7(2), 4-19.
- Kerridge, E. (2002). *Usury, interest, and the Reformation*. Aldershot (Hants), Royaume-Uni: Ashgate.
- Kooi, C. van der. (2005). *As in a mirror, John Calvin and Karl Barth on knowing God: a diptych*. Leiden, Pays-Bas.
- Krumenacker, Y. (2009). *Calvin: au-delà des légendes*. Montrouge, France: Bayard.
- Langholm, O. I. (1992). *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Leiden, Norvège.
- Lenoir, F., & Ricœur, P. (1990). *Le temps de la responsabilité*. Paris, France: Fayard.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (Le livre de Poche). Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (2001). *Le temps et l'autre*. Paris, France: Presses universitaires de France.
- Lüthy, H. (1959). *La banque protestante en France: de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution, I. Dispersion et regroupement (1685-1730)* (Vol. 1). Paris, France: S.E.V.P.E.N.
- Lüthy, H. (1965). *Le passé présent*. Monaco: Editions du Rocher.
- Mercure, D., & Spurk, J. (2003). *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*. Saint-Nicolas (Québec), Canada: Les Presses de l'Université Laval.
- Mottu-Weber, L., & Piuz, A.-M. (1990). *L'économie genevoise, de la Réforme à la fin de l'Ancien Régime XVIe-XVIIIe siècles*. Genève: Georg.
- Ouvrage collectif. (2004). *Traduction Oecuménique de la Bible* (10ème édition). Paris/ Villiers-le-Bel: Editions du Cerf/ Société Biblique Française.
- Pierce, J. L., Kostova, T., & Dirks, K. T. (2001). Toward a Theory of Psychological Ownership in Organizations. *Academy of Management Review*, 26(2), 298-310.

- Rey, A. (Éd.). (1998). *Dictionnaire historique de la langue française. Tome 3, PR-Z*. Paris, France: Le Robert.
- Ricœur, P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris, France: Editions du Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et justice*. Tübingen, Allemagne: J.C.B. Mohr.
- Ricœur, P. (1994). *Lectures 3*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (1995). *Le juste*. Paris, France: Éd. Esprit.
- Ross, S. A. (1973). The Economic Theory of Agency: The Principal's Problem. *American Economic Review*, 63(2), 134-139.
- Selderhuis, H. J. (2009). *The Calvin handbook*. Grand Rapids, Michigan, Etats-Unis.
- Sombart, W. (1966). *Le bourgeois: contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. Paris: Payot.
- Tawney, R. H. (1951). *La religion et l'essor du capitalisme*. Paris: M. Rivière et Cie.
- Thireau, J.-L. (1980). *Charles du Moulin, Etude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*. Genève: Droz.
- Todeschini, G. (2008). *Richesse franciscaine : de la pauvreté volontaire à la société de marché*. Lagrasse: Verdier.
- Torrance, T. F. (1949). *Calvin's doctrine of man*. London, Royaume-Uni: Lutterworth Press.
- Troeltsch, E. (1991). *Protestantisme et modernité*. Paris: Gallimard.
- Troeltsch, E. (1994). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen: Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912*. Tübingen, Allemagne: Mohr.
- Turgot, A.-R.-J. (1789). *Mémoires sur le prêt à intérêt et sur le commerce des fers , par M. Turgot,...* Froullé (Paris).
- Venema, C. P. (2007). *Accepted and renewed in Christ: the « twofold grace of God » and the interpretation of Calvin's theology*. Göttingen, Allemagne: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vial, M. (2008). *Jean Calvin: introduction à sa pensée théologique*. Genève, Suisse: Musée International de la Réforme : Labor et Fides.
- Weber, M. (2003). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. (J.-P. É. scientifique Grossein, Trad.). Paris, France: Gallimard.

- Weil, S. (2013). *L'Enracinement: ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard.
- Wendel, F. (1976). *Calvin et l'humanisme*. (R. Peter, Éd.). Paris, France: Presses Universitaires de France.
- Wendel, F. (1985). *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*. Genève: Labor et fides.
- Zweig, S. (1997). *Conscience contre violence ou Castellion contre Calvin*. Bègles, France: le Castor astral.

Travail et responsabilité selon Jean Calvin, une interprétation par le devoir de lieutenance

Résumé en Français

La thèse analyse la façon dont Calvin justifie un engagement sans limite dans le travail, en faveur de la recherche de prospérité, alors que paradoxalement il condamne la quête d'enrichissement personnel et la poursuite de ses propres intérêts. Le devoir de travailler repose sur un devoir dit de lieutenance (lieu-tenance), qui signifie que tout homme est responsable d'agir tel que Dieu l'aurait fait à sa place. Il en découle la nécessité d'un engagement sans limite dans le travail, un devoir de performance individuelle et une responsabilité sociale. L'humain est compris comme fragile et dépendant des autres, ne pouvant surmonter sa fragilité qu'en s'engageant dans une relation d'alliance avec Dieu et avec les hommes. En contrepartie de son engagement, il trouve le bonheur. Cette interprétation diffère de l'éthique calviniste décrite par Max Weber dans *l'Éthique Protestante et l'esprit du capitalisme*. Elle accorde une grande valeur aux échanges économiques, à travers lesquels se construit la société. La justice consiste en la mise en œuvre conjointe de l'équité et de la libéralité dans les échanges.

Mots clés : Jean Calvin, lieutenance, travail, richesse, justice sociale, bonheur, Max Weber.

Résumé en anglais

The thesis analyzes the way Calvin justifies a commitment without limit in work, in search of prosperity, while paradoxically condemning the quest for personal enrichment and the pursuit of one's own interests. The duty to work is based on a duty named lieutenancy. It means that every man or women is responsible for acting as God would have done in his or her place. Goods are given to lead to prosperity as a sign of divine providence in order to constitute a just and contented society. This entails the necessity of a limitless commitment to work, a search for individual performance and social responsibility. The human being is understood as fragile and depending on others, only being able to surmount his or her fragility through a covenantal relationship with God and people. In return for this commitment, he or she finds happiness. This interpretation differs from the Calvinist ethics described by Max Weber in *The Protestant Ethic and the spirit of the capitalism*. It leads to assigning a high value to economic exchanges, through which a fraternal society is constructed. Justice consists in implementing equity mutually and liberality in the exchanges.

Key-words : John Calvin, lieutenancy, work, wealth, social justice, happiness, Max Weber.