



**Institut européen en sciences des religions**

Séminaire *religion et politique* (2010)

## Les figures de l'altérité chrétienne aux prises avec la condition politique

Bernard Bourdin, professeur à l'Université de Metz

Mai 2010

### Introduction

L'adhésion à la foi chrétienne implique une réponse libre à l'annonce du salut offert à ceux qui l'ont entendu. Elle pose à ce titre deux altérités, celle de la liberté de celui qui répond et celle de la vérité de cette annonce. C'est pourtant sur le registre de l'imposition de la norme d'une orthodoxie religieuse, avec ses implications politiques, que cette vérité s'est donnée à entendre au cours des siècles de chrétienté, vérité de surcroît source d'identité pour les sociétés chrétiennes. Cette contradiction historique n'en est pas moins déterminée par le paradoxe théologique de la médiation chrétienne. C'est ce qu'il conviendra d'élucider. Notre thèse est la suivante : les métamorphoses historiques de l'altérité en christianisme sont la conséquence du mobile théologique fondamental de l'instabilité de la médiation ecclésiale : celle-ci ne peut jamais se « substituer » complètement au corps absent du Christ-Médiateur. L'Eglise, institution fondée par les apôtres, est à la fois fidèle et infidèle à Celui qui est Fils de Dieu et Fils de l'homme. C'est par ce double mouvement de fidélité et d'infidélité que se caractérise l'instabilité de la médiation ecclésiale, rendant ainsi impossible une posture définitive de l'altérité chrétienne. Figures de l'altérité chrétienne et polysémie de la médiation ecclésiale sont donc corrélatives, l'impossible univocité de leur définition tenant aux contraintes de la longue durée historique. On le sait, elles n'ont de sens qu'au regard de l'achèvement eschatologique de l'histoire. Tout le problème du christianisme est là :

L'annonce christique de la venue imminente du royaume de Dieu (toujours Autre) n'ayant pas aboutie, l'altérité chrétienne ne peut qu'en être malmenée par son « installation » dans l'histoire, mais cet inaboutissement n'en réactive que plus ses figures médiatrices (notamment les définitions dogmatiques et les réformes de l'Eglise).

Partant du moment fondateur de l'altérité chrétienne (séquences Incarnation, passion-résurrection, institution de l'Eglise), ce sont ces réactivations que nous proposons d'examiner succinctement sous l'angle de la structuration d'un ordre politico-religieux chrétien, afin d'en éclairer l'impossibilité durable : d'où sa résolution/neutralisation politique par les philosophies de l'Âge classique et des Lumières (conjurant l'intolérance des orthodoxies religieuses), et sa disqualification par les philosophies de l'histoire. Autrement dit, la surprenante capacité de mainmise de l'altérité chrétienne sur la société terrestre s'est soldée par un échec de la chrétienté et le succès séculier du christianisme, mais au prix de la disqualification politique de toutes les médiations ecclésiales. C'est ainsi que la modernité classique ouvre une nouvelle compréhension anthropologique de l'altérité qui requiert une réduction de la révélation chrétienne à une religion naturelle et morale. La figure moderne de l'altérité a pour horizon exclusif la façon dont les hommes entendent se rapporter les uns aux autres. On ne peut que saluer l'apport décisif des Lumières à ce nouvel horizon de l'altérité, rendu possible par les normes d'une civilité séculière affranchissant l'ordre terrestre de normes reflétant l'ordre de Dieu. Mais elles n'ont néanmoins pas donné une réponse pleinement satisfaisante pour une entente entre ces deux figures de l'altérité, que sont la liberté de l'homme et le statut chrétien de la vérité. L'humanisme classique a accompli son office par le découpage moderne des sphères privée et publique. Mais c'est ce découpage qui ne répond plus à la réalité du temps présent. Depuis plusieurs décennies, nous assistons à un déplacement, pour ne pas dire un bouleversement, de la distinction des sphères privée et publique. Dans cette nouvelle configuration, les religions ne peuvent plus être « privatisées », et le christianisme peut, quant à lui, trouver une nouvelle légitimité publique. Son passif théologico-politique pourrait être son actif de demain, si les Eglises et l'Etat démocratique comprennent que leur *credo* respectif repose sur un conflit de mise en forme, soit spirituel, soit séculier, de valeurs communes. Ils n'ont donc plus rien à s'opposer fondamentalement. Mieux encore, ils ont toute raison de s'entendre, à la démocratie libérale faisant défaut une légitimation spirituelle d'un type nouveau, et le christianisme ayant

besoin de la reconnaissance démocratique (légitimation politique d'un type nouveau). C'est cette altérité-là qui est source d'avenir, celle d'une entente entre trois acteurs : l'irréductibilité d'une conscience libre (autonomie individuelle), l'irréductibilité de la condition politico-démocratique (autonomie collective), et l'irréductibilité de la vérité de Dieu (autonomie théologique) qui s'est fait connaître par la médiation christique, puis par celle, seconde, de l'Eglise. Revenir à la source de l'altérité chrétienne ne peut qu'éclairer son originalité, ses développements historiques et les questions du temps présent. A cette fin, nous attirerons l'attention sur six figures de l'altérité : celle de l'Eglise primitive, celle de la chrétienté médiévale, celle du temps des Réformes, celle de la philosophie de l'Âge classique, la disqualification de l'altérité chrétienne au profit de l'altérité dialectique entre l'Etat et la société civile dans les philosophies libérale et marxiste, enfin celle qui possiblement se dessine de nos jours, à savoir une théologie politique séculière.

### L'Eglise primitive : figure de l'altérité d'un Dieu tout-puissant dans la faiblesse

Le paradigme de l'Eglise primitive procède de l'expérience fondatrice de la foi en un Dieu crucifié/ressuscité, foi qui met en lumière le paradoxe d'un Dieu tout-puissant dans la faiblesse (la kénose). Par cette confession de foi, la prédication de l'Eglise primitive est aussi une protestation contre le pouvoir religieux israélite et indirectement contre le pouvoir romain. Dès son moment fondateur, l'Eglise est donc justifiée dans son existence par la nécessité de prêcher un type d'altérité radical, celui d'un message d'affirmation – contestation par l'annonce de la proximité de la fin des temps. C'est pour ce motif que la prédication évangélique est signe de contradiction. Ce faisant, la foi chrétienne a vocation à susciter un désordre par rapport aux catégories religieuses de son temps. Elle ne peut dès lors être en mesure de concevoir une théologie politique au sens de la chrétienté et encore moins au sens païen. Bien plus, le désordre qu'elle introduit dans les catégories religieuses de l'Antiquité est plutôt de nature à affirmer une anti-théologie politique, au sens de la justification d'un ordre. *L'Epître de saint Paul aux Romains*, XIII, 1-8 est topique à cet égard (comme le fait Paul en d'autres domaines de l'existence humaine) : il s'agit de reconnaître les structures de la société romaine tout en les transformant de l'intérieur. Par le désordre de la

foi, il ne faut donc pas entendre un appel à l'anarchie<sup>1</sup>, mais l'introduction à la transcendance du Dieu crucifié – ressuscité, autrement dit la mise en œuvre du paradoxe de la médiation chrétienne dans un ordre qui le récuse ou l'ignore tout simplement. Par le paradigme néo – testamentaire du Dieu crucifié, est anticipée la réponse d'Origène<sup>2</sup> à Celse que n'a pas manqué de rappeler Peterson pour argumenter sa thèse selon laquelle il ne peut y avoir en christianisme de théologie politique. Mais ce paradigme est celui où l'Église primitive est une marginalité au sein du vaste monde païen. Pour autant, l'*Épître aux Romains*, 13, 1-8, montre déjà qu'il est impossible en ce contexte d'ignorer la confrontation avec le pouvoir politique. Il faut donc l'intégrer sous les auspices du Dieu créateur et sauveur. Nous ne saurions être étonnés que ce texte ait eu une postérité aussi grande au cours des siècles de chrétienté. Anti-théologico-politique en son intention, il contient indubitablement les prémisses d'une théologie politique chrétienne car la réflexion paulinienne, maîtresse en retournement des significations, porte en elle – même l'ambivalence de l'Église par rapport au pouvoir et sa justification *a posteriori*. Ces deux concepts sont d'autant plus pertinents que Paul s'exprime dans un contexte d'attente imminente de la parousie. Il manque toutefois encore les notions de pouvoirs spirituel et temporel<sup>3</sup>. Le christianisme, ou désordre de la foi, a paradoxalement besoin d'un ordre pour se mouvoir au sein de la condition historique afin de pérenniser son message eschatologique d'affirmation – contestation. Il appert que du Dieu crucifié au Dieu tout-puissant, auteur des lois de nature, il y a un saut considérable, mais qui ne met pas fondamentalement en cause la spécificité chrétienne que nous avons décrite comme désordre de la foi. Toutefois, il est capital de faire observer le passage d'une médiation hiérarchiquement faible (l'accent étant mis sur l'imminence de la parousie) à une médiation hiérarchiquement forte (installation dans la condition historique), en cohérence avec le

---

<sup>1</sup>Les controverses qui se sont déroulées dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, à propos de la légitimité de la résistance au roi ou de l'obéissance passive, illustrent le paroxysme du rapport ambivalent du christianisme au pouvoir, ce paroxysme de l'ambivalence étant l'expression concrète de la crise de la médiation chrétienne.

<sup>2</sup>Origène, *Contre Celse*, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, 1er tome, 1967, 2e tome, 1968, 3e tome, 1969.

<sup>3</sup>Dans cette péricope, Paul a recours au concept d'autorité (*Exousia*) et non de pouvoir. Par ailleurs, l'autorité désigne la fonction et celui qui l'exerce. Au-delà de ces versets, il est important de préciser que la réflexion de l'apôtre s'achève sur une méditation relative à l'amour (*agapè*) dans un climat de foi eschatologique. Voir F. Cuvellier, « soumission aux autorités et liberté chrétienne », *Hockhima*, n.50, La Rochelle, 1992, pp.29-47.

changement de contexte. De marginale, l'Église est devenue englobante. Ce qu'elle contenait de potentialités d'une spécificité théologico-politique devient réalité au Moyen-Âge. La foi chrétienne étant aussi devenue religion, une théologie politique s'affirme comme nécessaire.

### La « nature » médiévale : une figure métaphysique et théologico-politique de l'altérité comme médiation au service de la société chrétienne

De l'intérieur du paradigme de la chrétienté médiévale, se poursuit la condition paradoxale du christianisme, par l'ambivalence et la justification *a posteriori* du pouvoir, le pouvoir se distinguant depuis Constantin par les catégories du spirituel et du temporel. Dans ce paradigme, les concepts de nature et de loi ont une fonction déterminante, mais sous les auspices de la théologie. Sont significatifs à cet égard sur le plan de la pensée canonico – ecclésiologique et politique *stricto sensu* les concepts de *potestas absoluta* et de *potestas ordinaria* qui préparent à plus long terme les théories de l'absolutisme. Le postglossateur Balde (1327-1400) donne une définition tout à fait claire de la distinction entre ces deux *potestas*<sup>4</sup>:

« Le prince doit vivre selon les lois. Parce que sa propre autorité dépend de la loi. Comprend que ce mot doit être compris comme une dette d'honnêteté, dont la perfection doit résider dans le prince ; mais elle n'est pas comprise au pied de la lettre, parce que la puissance suprême et absolue du prince n'est pas soumise à la loi. Donc cette loi concerne la puissance ordinaire, non la puissance absolue ».

Du côté de l'Église, la *potestas absoluta* repose sur une analogie entre le pouvoir pontifical et la puissance de Dieu : Dieu qui est l'auteur des lois de nature, tout en les laissant libres dans leur exercice, peut néanmoins user de son pouvoir de faire des miracles par la suspension des lois naturelles. C'est ainsi que le pape est tenu de se soumettre à la loi de nature tout en ayant la capacité, en vertu de sa *plenitudo potestatis*, de faire des « miracles pontificaux »<sup>5</sup>. Comme nous l'avons vu avec la définition de Balde, cette analogie fonctionne également pour les pouvoirs temporels, notamment celui de l'empereur et du roi de France. En Angleterre, dès la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle, la distinction entre les deux *potestas* est bien connue.

---

<sup>4</sup>Voir le texte latin dans Fanny Cosandey, Robert Descimon, *L'absolutisme en France*, Paris, Seuil, Histoire, 2002, p.45, note 42 : la traduction française.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p.46.

Il est toutefois capital de faire observer que la distinction de ces concepts n'est pas sans susciter de vives tensions en raison de leur provenance du droit romain. Ce droit ignore l'Écriture, et ne veut connaître que la nature. Plusieurs conciles condamnent son enseignement au XII<sup>e</sup> siècle. Il est notamment interdit à Paris car il est suspecté de légitimer la soumission du roi à l'empereur. Aussi bien théologiens que canonistes s'y opposent. Il est toutefois impossible d'éluder qu'avec le christianisme, surtout en ce contexte de chrétienté, la nature est plus qu'elle-même, et à ce titre il s'agit d'un autre paradoxe. L'homme du christianisme n'est pas qu'une nature sociable qui s'accomplit dans la cité, il n'est pas que l'homme qui travaille, qui œuvre, qui agit et qui contemple<sup>6</sup>. La nature dans le christianisme est celle aussi de l'homme atteint par le péché, péché non seulement personnel, mais originel et transmissible. Toutefois, c'est paradoxalement parce que l'homme est pécheur, qu'il est sujet d'un salut par grâce divine. La nature selon le christianisme n'est donc ni intègre, ni sacrée, ni condamnable et encore moins condamnée, mais objet de sanctification. Mais ce nouveau statut métaphysique et théologique de la nature n'est pas pour autant l'objet d'une interprétation unanime. De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin, et jusque dans ses prolongements réformateurs et humanistes, l'Occident latin s'est interrogé sur l'extension du péché au sein de la nature humaine. Pour rester concis, celle-ci oscille entre un pessimisme et un optimisme anthropologique qui affecte le rapport au politique<sup>7</sup>. Entre la doctrine eschatologique des deux cités et l'introduction de l'aristotélisme dans la théologie morale et politique, l'Église est passée du paradigme de l'Église primitive à celui de la chrétienté comme espace de l'édification de la cité du Christ. Autrement dit, l'Église est passée d'une relation séparée et conflictuelle à une relation coextensive et conflictuelle avec l'Empire romain (désormais qualifié de « Saint ») et les monarchies royales environnantes. Cette relation coextensive et conflictuelle profite dans un premier temps au Siècle romain dans les deux siècles qui suivent la querelle des Investitures et la réforme grégorienne. C'est dans ce contexte de triomphe de la monarchie pontificale au XIII<sup>e</sup> siècle que se situe l'introduction de l'aristotélisme par la mise en honneur d'un concept plus ferme de nature. Paradoxe *a priori* étonnant que la promotion chrétienne de la nature, conjointement à la montée en puissance

---

<sup>6</sup>Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

<sup>7</sup>Voir Paul Valadier, *Détresse du politique, Force du religieux*, Paris, Seuil, *La couleur des idées*, Paris, 2007, chapitre V, notamment dans la partie consacrée à saint Augustin.

de l'augustinisme politique sous la forme de la théocratie pontificale : sur le plan politique, l'enjeu de la promotion de la nature est d'aménager un espace d'autonomie relative à la société des hommes, alors que la théocratie pontificale instaure un véritable état ecclésiastique à l'aune de la *plenitudo potestatis* et de la titulature de « Vicaire du Christ ». Mais c'est ce paradoxe qui met en évidence la double montée en puissance du paradigme de chrétienté : la relation coextensive et conflictuelle entre le spirituel et le temporel (le conflit de primauté dans le pouvoir de délégation divine) est réactivée par la révolution papale, et dupliquée par la relation coextensive et conflictuelle entre l'autonomie relative de la nature et son accomplissement dans l'ordre surnaturel<sup>8</sup> de la grâce, dont l'Église est le dépositaire.

La nature n'est donc pas close, purement immanente, et par conséquent fermée à l'altérité. Le politique qui en constitue le lieu de réalisation majeur s'enracine dans l'ordre de la nature, rationnel et objectif, sa fin tout aussi objective est le bien commun comme principe de non-sommativité qui anticipe la béatitude en Dieu. Afin de penser cet *ordo* de la condition politique, la scolastique, notamment saint Thomas, recourt à trois analogies : la première consiste dans la reproduction sur terre du modèle du gouvernement de Dieu. L'art chrétien de gouverner est « excellent » en ce qu'il imite la nature, donc Dieu. De même que Dieu a créé la nature et la gouverne, de même le roi fonde la cité et la gouverne. La deuxième analogie est liée à la nature elle-même. Pour que le corps ne se décompose pas, une force directrice est nécessaire en sorte de faire tenir ensemble ses différents membres. Il en est pareillement d'un royaume. Pour qu'il soit bien gouverné, il lui faut une force directrice qui est le roi. La troisième analogie vise la fin ultime de l'homme. Celle-ci n'est ni liée à la richesse ni liée au bonheur terrestre, mais à la félicité éternelle ou la jouissance en Dieu. Pour tendre à cette fin ultime, le roi de saint Thomas occupe une fonction intermédiaire capitale car c'est par lui que le bien commun doit être réalisé, mais un bien commun qui ne se suffit pas à lui-même. La vie bonne collective doit conduire à la béatitude. On le voit, la pensée politique de l'*Aquinat* est structurée par l'analogie depuis la création et le gouvernement jusqu'au bien commun et la béatitude. Cette théorie analogique n'est concevable que de

---

<sup>8</sup>A propos de ce concept, il convient de rappeler que saint Thomas n'utilise que l'adjectif *surnaturalis*. Il parle d'« ordre de nature », et de l'« ordre à la fin surnaturelle ». C'est la génération de Scot qui fait passer ce concept au substantif. C'est avec saint Thomas, selon le Père de Lubac, que l'adjectif « surnaturel » est introduit de façon massive en théologie.

l'intérieur d'une conception théologico-cosmologique de l'ordre humain qui ne souffre aucune rupture de continuité dans la relation de Dieu aux hommes comme l'a bien démontré Michel Foucault<sup>9</sup>. Par l'analogie, la nature humaine selon la théologie scolastique, quoique pécheresse, est ouverte à l'altérité de la transcendance divine, *capax Dei*, et à ce titre disponible pour vivre de la loi de grâce qui permet de connaître le bonheur ultime en Dieu. Mais cette ouverture de la nature est au prix d'un système d'analogies hiérarchiques dont la clé de voûte est l'Eglise, concrètement son chef « le Pontife Romain »<sup>10</sup>. Le *continuum* Dieu – homme n'est possible qu'à cette condition. Le monde politique instable de la société chrétienne selon saint Thomas est constitué d'une hiérarchie de substances avec une gradation pour la perfection de chacune d'elles, mais interdépendantes les unes des autres. C'est cette hiérarchie qui justifie une « unité » pour assurer la dépendance de chaque substance de l'ordre, celle-ci n'étant perfectible que dans leur ordre propre. Dans cet ordonnancement hiérarchique, la *potentia Dei absoluta* ne peut rien modifier, ce qui reviendrait à admettre que Dieu pourrait perturber l'ordre harmonieux dont il est la clé de voûte, et contredirait la *potentia ordinata Dei* qui appartient à la sagesse divine. Cet ordonnancement hiérarchique attribue à la médiation chrétienne une signification métaphysique, spécifique de la société chrétienne médiévale. Le christianisme, ou désordre de la foi, a besoin d'un ordre pour pérenniser son désordre. L'Eglise médiévale a rompu avec le paradigme de l'Eglise primitive, mais pas avec le paradoxe de la médiation, dispositif central des figures de l'altérité chrétienne. La transcendance chrétienne, habitée par le désordre de sa rébellion métaphysique et théologico-politique poursuit son chemin en ayant approprié et subordonné la métaphysique à la théologie. C'est à l'aune de cette métaphysique et de cette théologie qu'il convient de situer la dynamique coextensive et conflictuelle des pouvoirs spirituel et temporel et le rapport coextensif entre l'ordre de la nature et celui, surnaturel. Pouvoirs exercés sous l'égide du désordre de la transcendance chrétienne, ils doivent en assurer l'ordre paradoxal, d'où la récurrence des conflits entre ces deux pouvoirs pourtant coextensifs, le temporel revendiquant une assise relativement

---

<sup>9</sup>Voir Michel Foucault, *Sécurité, pouvoir, population*, cours au Collège de France. 1977-1978, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2004, Leçon du 8 mars 1978.

<sup>10</sup>Saint Thomas, *Du gouvernement royal*, chap.14, en particulier le paragraphe sur la royauté et le sacerdoce, Paris, Librairie du Dauphin, 1931.



autonome dans la nature (associé néanmoins à la sacralité et à l'hétéronomie du pouvoir), alors que le spirituel incline d'emblée à l'hétéronomie en revendiquant un pouvoir qui vient d'en haut. Il s'agit indubitablement du conflit de deux altérités. Symptomatiques à cet égard, sont les multiples manifestations de dissidences spirituelles, hérétiques ou de l'intérieur de l'orthodoxie ecclésiale dont les conséquences politiques témoignent de la crise de l'universel médiéval avant le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup> et de l'analogie qui le structurait comme modalité de l'altérité. Cette crise est tout à la fois une crise de l'ordonnement métaphysique d'une conception hiérarchique de l'univers, de la théologie (comme science) et de l'établissement ecclésial. L'ordre du désordre de la transcendance chrétienne doit se redéfinir. L'instabilité de la médiation empêche en positif la sacralisation des pouvoirs (métaphore d'un système clos sans transcendance) mais, en négatif, elle ouvre un gouffre et précipite ainsi aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles les Réformes dont les principes théologiques et ecclésiologiques affaiblissent une conception hiérarchiquement forte de la médiation ecclésiale. Par là – même est déplacée en règle générale la médiation du côté des pouvoirs politiques, signe plus profond du déplacement du centre métaphysique de l'ordonnement de la société chrétienne, et dès lors de son altérité organisatrice. La théologie eschatologique de Luther est à l'initiative de cette Réforme qui a pris ensuite diverses formes ecclésiologiques<sup>12</sup>.

### La Réforme de la médiation et l'altérité chrétienne éclatée

La résolution de l'instabilité de la chrétienté médiévale revient dans un premier temps aux Réformes protestantes qui ne renoncent pas en tant que tel au concept de nature<sup>13</sup>. Mais l'accent est mis sur une légitimité politique de source directement divine, les Réformateurs rompant par là – même avec l'analogie médiévale. D'où l'insistance, soit sur le droit divin

---

<sup>11</sup>Nous pensons tout spécialement aux Vaudois, et aux franciscains ainsi qu'à la querelle de la pauvreté, du Sacerdoce et de l'Empire (Guillaume d'Occam et Marsille de Padoue).

<sup>12</sup>L'on ne saurait omettre toute l'importance de la nouvelle figure de l'altérité mise en forme par la littérature philosophique de l'Utopie : elle dessine un ordre fictif au présent, contemporain, l'on ne saurait s'en étonner, de la découverte de l'Amérique. L'utopie ouvre une autre perception de l'Europe chrétienne sur elle-même par l'étude à la fois imaginaire et réelle de l'autre. Il est particulièrement intéressant de faire observer que *L'Utopie* de Thomas More paraît la même année que *Le Prince* de Machiavel et peu avant les quatre-vingt-quinze thèses de Luther. La chrétienté occidentale oscille entre l'altérité de l'utopie, la nouvelle dimension de l'irréductibilité du réalisme politique et l'altérité de l'eschatologie luthérienne.

<sup>13</sup>Voir François Dermange, *Calvin et la loi naturelle ?*, communication donnée au Cerphi en 2004.

direct des rois, soit sur la providence de Dieu<sup>14</sup>. L'analogie entre le pouvoir politique et la puissance de Dieu est dès lors déplacée. En Angleterre, cette analogie d'un autre type est théorisée au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles par le roi Jacques Ier<sup>15</sup>. Que ces concepts appartiennent au langage juridique est indiscutable, ils ne s'en greffent pas moins sur un « modèle » théologique qu'est le postulat de la Toute-puissance divine. Mais la Toute-puissance de Dieu n'en est pas moins celle du Dieu chrétien. Le pouvoir de délégation divine qui est à la racine de l'absoluité, aussi bien du pouvoir pontifical que du pouvoir monarchique, n'est précisément qu'une délégation qui confère un pouvoir humain « extraordinaire », mais il n'en est que plus lié et dépendant de son origine divine. Ce concept de pouvoir par délégation divine, notamment dans son versant « absolutiste », nous place au cœur des effets de sens politique du paradoxe théologique du christianisme : pour que le pouvoir humain soit effectif, il faut qu'il soit analogue à celui de Dieu, Dieu déléguant sa puissance selon deux modalités humaines (ecclésiale-spirituelle et politique-temporelle) dont la première est supérieure à l'autre en vertu du caractère spirituel de sa finalité (c'est-à-dire le salut des âmes). C'est par ce paradoxe que la médiation chrétienne, théologique (Trinité) et christologique (Incarnation) prend *in fine* une dimension ecclésiologique et politique, déterminante de l'unité/duale chrétienne. D'un côté, Dieu délègue son pouvoir au pape au spirituel (pouvoir sur les âmes), avec une capacité d'exercice au temporel qui est l'objet de vives discussions comme l'illustre la controverse avec Guillaume d'Occam au XIV<sup>e</sup> siècle et William Barclay au XVII<sup>e</sup> siècle. De l'autre, Dieu délègue son pouvoir à l'empereur et au roi au temporel (pouvoir sur les corps), c'est-à-dire pour une finalité indispensable à l'édification de l'*ordo* chrétien, mais inférieure par rapport au salut. Le paradoxe de l'unité - duale de la médiation chrétienne, ainsi décliné dans son versant ecclésiologique et politique, démontre que l'unique source divine se déploie en deux pouvoirs distincts et complémentaires (Rois, évêques ou papes). Ce faisant, cette distinction

---

<sup>14</sup>Chez les théoriciens de la monarchie absolue pour la première thèse et chez Calvin pour la deuxième : Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955-1958, Livre IV, XX, 6.

<sup>15</sup>Voir Jacques Ier Stuart et le Parlement anglais, *Mélanges de Science Religieuse*, Les Eglises facteurs d'émergence ou de contestation des Etats dans l'Europe du Nord-Ouest, octobre-décembre 2006, T.63, Université Catholique de Lille, pp.63-76. Jean-Fabien Spitz, " Jacques I<sup>er</sup> et la Monarchie légale ", éd. E. Cattin, L. Jaffro, A Petit, *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 1999, pp. 41-72.

et cette complémentarité génèrent une compétition dans l'ordre de préséance de la délégation divine, d'où les incessants conflits du spirituel et du temporel. La théorie du droit divin direct des rois de Jacques Ier d'Angleterre et celle de Bossuet en France en constituent la parfaite illustration. Deux médiations fortes ne peuvent être réunies ensemble comme en témoigne encore avec éclat l'échec de la tentative française de la Constitution Civile du Clergé, durant la Révolution, dernier avatar du gallicanisme. L'Etat moderne est issu de cette crise de la médiation ecclésiale, d'où résulte le transfert de « sacralité » sur cette nouvelle figure juridico-politique comme le démontrent les philosophies politiques de la souveraineté au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais ladite sacralité de l'Etat souverain est la manifestation philosophique de l'autonomie paradoxale de la composition politique, par laquelle est consacrée la disqualification d'une médiation ecclésiale forte. C'est alors un nouveau paradigme de l'altérité qui est à l'œuvre. Ce concept paradoxal de médiation est si important qu'il est le critère herméneutique majeur pour rendre intelligible « la légitimité des temps modernes ». Du Dieu crucifié au Dieu tout-puissant, un saut considérable a été franchi sans qu'il y ait pour autant contradiction d'un paradigme à l'autre. Le concept de Toute-puissance s'est déplacé au profit de la souveraineté politique en réduisant la visibilité de l'Eglise par la relégation du pontificat au profit du Christ, chef (*caput*) invisible (kénose) et du souverain laïc, chef visible. L'hétéronomie religieuse et sacrale de l'Eglise a laissé la place au paradoxe de l'autonomie – hétéronomie séculière de l'Etat classique – moderne. Mais pour que ce nouveau paradigme du paradoxe théologico-politique chrétien soit possible, au concept de pouvoir de délégation divine doit être conjoint celui de nature. Reste à savoir lequel. La solution proposée par un pouvoir de source directement divine, en ce contexte de crise politico-religieuse, n'offre pas de perspectives fermes au problème capital de la tolérance des minorités religieuses. La crise de l'universel médiéval n'est dès lors que provisoirement réglée. Le paradigme des Réformes apparaît ainsi comme une transition vers un autre paradigme, celui de la philosophie politique de l'Âge classique. Un siècle après la crise religieuse des Réformes, tout l'enjeu est de fonder un nouvel universel de type séculier en pensant à nouveaux frais les concepts organisateurs qui donnent consistance à la condition politique. A ce titre, la philosophie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles constitue un aspect

déterminant de la révolution anthropologique qui se produit à partir du Grand siècle. Celle-ci se décline par la refonte de plusieurs concepts : l'universel, la tradition<sup>16</sup>, l'autorité, la vérité (la tolérance et la liberté en étant le corollaire), la médiation ecclésiale (la sacralité des pouvoirs en étant le corollaire), le bien commun, la personne / individu et la nature. C'est sur ce dernier concept que nous voudrions surtout attirer l'attention : étant le foyer organisateur de tous les autres, il détermine la révolution anthropologique venue jusqu'à nous et la situation problématique du christianisme dans toutes ses composantes.

### La philosophie politique de l'Âge classique et les fondements séculiers de l'altérité

Pour résoudre la crise de l'universel médiéval et les divisions politiques que celle-ci a suscitées par les conflits entre confessions religieuses au temps des Réformes, il ne fallait pas moins repenser le concept de nature. Tels sont les projets philosophiques de Hobbes, de Spinoza, de Locke et de Rousseau. Ces projets philosophiques ont chacun leur spécificité, mais ils président tous à la logique fondationnelle d'un état de nature. Cet état est le concept opératoire à partir duquel les concepts de droit et de lois naturelles sont refondés dans la perspective d'un pacte entre individus libres et égaux entre eux. Les individus ont transféré leurs droits respectifs au souverain<sup>17</sup>, celui-ci étant le garant de la représentation politique. Tous ces concepts ne sont pensables qu'à l'aune de la rupture avec la métaphysique aristotélo-thomiste et sont au fondement d'un autre projet métaphysique<sup>18</sup>. La liberté naturelle et l'égalité de tous et de chacun, corollaire de la puissance des individus (soit comme attribut des individus dans la configuration hobbesienne, soit comme constitutif des individus dans la configuration spinoziste, soit comme individus propriétaires dans la configuration lockienne, soit comme individus articulant les sujets de droit individuel et collectif dans la configuration rousseauiste<sup>19</sup>, font basculer l'établissement politique d'un

---

<sup>16</sup>Voir Léo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes*, Paris, Fondements de la politique, 2005. p.33 ss.

<sup>17</sup>Exception faite de John Locke qui n'a pas au strict du terme une théorie de la souveraineté : voir John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

<sup>18</sup>Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

<sup>19</sup>Voir Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Nrf, Gallimard, 2007, 4 tomes, 1<sup>er</sup> tome, *La révolution moderne*, pp. 90-91.

rapport hiérarchique naturel et à ce titre préétabli, à un rapport d'autorité verticale consenti par le contrat. Le fondement de la politique moderne est dès lors générateur d'une légitimité séculière et non théologico-politique. A cet égard l'opposition de John Locke à Robert Filmer<sup>20</sup> est d'un grand intérêt pour rendre compte de la transformation de la légitimité du pouvoir. Cette transformation n'en est pas moins incomplète en raison de l'insuffisance du fondement rationnel par le contrat. De plus, parce que de Hobbes à Rousseau le christianisme est un problème politique fondamental, la légitimation du pouvoir ne peut échapper à une source transcendante. Dès lors, ou bien les doctrines religieuses sont normées (Hobbes), ou bien régulées par le souverain (Spinoza) ou encore les Eglises sont séparées de l'Etat, mais tolérées en fonction du critère de civilité, le catholicisme et l'athéisme outrepassant le cadre admissible de la tolérance (Locke), ou enfin le christianisme est remplacé par une religion civile (Rousseau). Dans tous ces cas de figure, le paradigme philosophico-politique de l'Âge classique et des Lumières renverse le théologico-politique chrétien en le neutralisant tout en le convertissant philosophiquement. Au christianisme des Eglises (les multiples médiations) est substitué celui, politique et moral, aux fins de l'autonomie de la légitimité du fondement de la politique moderne. Autrement dit, la logique fondationnelle de l'état de nature est obligée d'articuler l'autonomie à un nouveau statut de l'hétéronomie. Locke et Rousseau font *a priori* exception. *A posteriori*, c'est moins vrai. Locke, premier philosophe du libéralisme, promeut la séparation des Eglises et de l'Etat, mais les individus n'en sont pas moins tenus à l'obligation à l'égard du Dieu créateur par qui est déclarée la loi naturelle, d'où l'exclusion des athées. Par ailleurs, la tolérance n'est concevable que pour les Eglises issues de la Réforme. Elle est donc normative. Le philosophe genevois ne croit pas, quant à lui, que le christianisme puisse faire office de religion civile, mais il le requiert comme condition de possibilité (comme religion naturelle). Les fondements de la politique moderne n'échappent pas dès lors non plus au paradoxe. L'autonomie du fondement dans l'égalité condition des individus est le point nodal de rupture avec l'ordonnement hiérarchique médiéval. Mais celle-ci n'est viable que dans la reconduction d'une hétéronomie de l'intérieur de laquelle les Eglises n'imposent plus une norme théologico-politique. Cette hétéronomie de type séculier provient de l'Etat voulu par

---

<sup>20</sup>Voir Franck Lessay, *Le débat Locke - Filmer*, Paris, Puf, coll. Léviathan, 1995.

les individus (ou pour Locke, de la loi naturelle déclarée par Dieu) car il est le nouveau lieu de la médiation qui rapporte les hommes entre eux. L'hétéronomie est en quelque sorte théologico-politique séculière ou post-théologico-politique par rapport aux paradigmes de chrétienté (médiévale et du temps des Réformes). Cette légitimité hybride éclaire le fondement philosophique des droits de l'homme. Enracinés dans le droit naturel hors médiation ecclésiale, ils n'en sont pas moins invoqués sous les auspices du Dieu de la nature (Etats-Unis) ou de l'Être suprême (France). Toute la politique moderne doit faire face à ce paradoxe : fonder à partir d'un état de nature et du droit naturel des individus la composition collective de la société. Partant d'une altérité entre individus « intéressés » par l'entrée en société, les fondements autonomes et contractualistes de la politique moderne n'en sont que plus fragiles, et pour ce motif requièrent la « production » d'une altérité en provenance du christianisme, mais d'une altérité chrétienne revisitée ou convertie, et rendue compatible avec les divers déploiements du concept de nature de la philosophie classique et des Lumières. A cet égard, la révolution française constitue l'acte fondateur radical de ce nouveau paradigme comme l'atteste le conflit entre deux modèles d'articulation de l'autonomie et de l'hétéronomie, entre deux conceptions de l'universel et de l'altérité, celles du théologico-politique de chrétienté et celle de la philosophie des droits de l'homme<sup>21</sup>. La norme séculière de la civilité appelle une altérité tout aussi séculière par l'articulation entre les sphères publique et privée sous l'égide de l'Etat souverain. Or, c'est ce statut de la norme et de l'altérité qui est devenu problématique avec le triomphe du libéralisme politique et son corollaire sociologique, à savoir l'individu ultra-contemporain. Il en résulte un bouleversement du rapport des sphères publique et privée en raison de l'absorption du politique (l'Etat) par la politique (la société civile)<sup>22</sup> et la désinstitutionnalisation du « religieux ». La nouvelle vague de sécularisation<sup>23</sup> ne se retourne-t-elle pas contre les fondements mêmes du régime séculier de la démocratie ? Dans ce nouveau paradigme qui est à l'œuvre (pour l'instant en négatif), ce sont les statuts du politico-démocratique et de la

---

<sup>21</sup>Voir le bref de Pie VI contre la Constitution civile du clergé et la Déclaration des Droits de l'Homme : Pie VI et les évêques français, *Droits de l'Eglise et Droits de l'Homme, le bref Quod Aliquantum et autres textes*, traduits et annotés par J. CHENU, Limoges, Critérim, 1989. pp.96-98.

<sup>22</sup>Autrement dit l'absorption du pôle de l'autonomie collective démocratique par le pôle de l'autonomie individuelle libérale.

<sup>23</sup>Voir l'analyse sociologique de Jean-Paul Willaime, *Reconfigurations ultramodernes, Effervescences religieuses, Esprit*, mars-avril 2007, pp. 146-155.

médiation chrétienne qui sont appelés à une nouvelle entente aux fins d'une nouvelle altérité. Mais avant d'expliquer les enjeux des conditions de possibilité d'une nouvelle signification politique de la théologie et d'une nouvelle signification théologique du politique, s'impose un examen succinct du moment des philosophies de l'histoire.

### Le paradigme des philosophies de l'histoire : la fin du théologico-politique chrétien ?

Entre le paradigme des philosophies politiques de l'Âge classique et le paradigme qui se dessine depuis ces dernières décennies, le XIX<sup>e</sup> siècle a disqualifié la logique fondationnelle du droit naturel subjectif par la montée au pinacle de l'histoire. Les philosophies de l'histoire constituent à ce titre un autre paradigme par la révolution historique du politique. Cette révolution a généré la dissociation du politique avec la politique par l'introduction, d'une part, des concepts hegelien de société civile et d'histoire en lieu et place de la notion de « corps politique » et du fondement de l'entrée en société par le droit naturel : la société civile est le lieu de conflits dialectiques d'intérêts opposés qui ne peuvent se résoudre que par leur réconciliation dans l'Etat. Hegel maintient toutefois la notion de primauté organisatrice du politique, mais il n'en demeure pas moins qu'avec les concepts d'histoire et de société civile, il crée les conditions théoriques du passage du droit naturel de l'Âge classique à l'autonomie de la société civile chez les penseurs libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. D'autre part, il revient à la pensée de Karl Marx<sup>25</sup> de retourner la dialectique hégélienne en dialectique de luttes des classes à l'intérieur de la société bourgeoise jusqu'à l'avènement de la société sans classes. La théorie de la lutte des classes rend ainsi caduque le concept englobant de politique en le réduisant à un segment de la condition politique au lieu d'être son principe organisateur. On l'aura compris, deux courants de pensée corroborent cette conception sociétale de la philosophie politique, celui, libéral, inauguré avec Locke et poursuivi au XIX<sup>e</sup> siècle, qui fait dépendre la composition collective de la société civile et de l'individu, celui marxiste pour qui le droit est une illusion ou une rémanence juridique de l'aliénation religieuse. Dans ces

---

<sup>24</sup>Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Puf, 1992. Centre de recherches sur Hegel et l'idéalisme allemand, sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron et d'Yves-Charles Zarka, *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006.

<sup>25</sup>Voir Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956, et 1970 (édition revue et abrégée).

deux courants, la décomposition du politique comme puissance d'organisation collective a pour conséquence le renoncement à toute transcendance séculière et *a fortiori* religieuse identifiée à l'hétéronomie (pensée comme dévoiement de l'altérité). La chute du communisme a consacré la disqualification du second courant. Le courant hegelien et libéral n'en est pas moins, par la dissociation introduite entre le politique et la politique, l'objet d'une crise. Son centre de gravité se trouve à la jointure de la référence collective aux droits de l'homme propre à la politique comme lieu d'exercice de la démocratie libérale, et le politique comme principe, non plus déterminant, mais que nous qualifions d'instituant de l'organisation collective démocratique de la société. C'est cette autre pensée du politique articulée à la politique, contenant les réquisits d'une nouvelle configuration de l'altérité politico-religieuse, qui appelle plusieurs remarques relatives à la situation contemporaine et au statut de la théologie dans l'espace public démocratique.

### Le constat d'une crise et les enjeux contemporains d'une nouvelle altérité politico-religieuse

Le régime d'autonomie des démocraties libérales renvoie parallèlement au statut problématique du « christianisme des Eglises » : le premier se passe fort bien de tout « appui » théologique tout en pâtissant simultanément d'un déficit de transcendance. Le second doit pérenniser son identité/signification en dehors de tout « appui » politique. Il en résulte une désarticulation entre le pôle dogmatique de la foi et celui de son assise anthropologique, d'où la disqualification du discours théologique dans le champ de la vie pratique et publique. Partant de ce double constat, requalifier une théologie politique suppose et implique de réarticuler le christianisme des Eglises à celui « caché », réinvesti dans la sphère de l'anthropologie et de l'éthique séculière des démocraties libérales (droits de l'homme). En premier lieu, cette condition valide pleinement le recours à une analyse philosophico-historique des pensées fondatrices de la politique moderne et leur parenté conflictuelle avec le christianisme des Eglises. L'enjeu heuristique est considérable s'agissant du rapport entre les sociétés séculières contemporaines et le christianisme : cette approche met en échec, à notre sens, la thèse selon laquelle le relativisme des valeurs est inhérent aux démocraties libérales. Elles disposent au contraire d'un monothéisme des valeurs mis en désordre par un polythéisme de jugement en raison d'une double confusion entre



autonomie/autofondation (ou autonomie close) et transcendance/hétéronomie religieuse. La première confusion repose sur la désarticulation entre les pôles de l'autonomie collective (démocratie) et individuelle (libérale) au profit du second. Autrement dit, la société civile (la politique) absorbe le lien unifiant de l'être-ensemble collectif (le politique). La deuxième confusion repose sur la dépendance du christianisme, dans toutes ses composantes, par rapport à ses paradigmes antérieurs. En second lieu, cette double confusion requiert deux redéfinitions : celle de la démocratie comme disposition collective de soi qui ne saurait se confondre avec un régime d'autofondation, d'où la nécessité de penser le politique comme transcendance séculière instituante et celle de la visibilité instituante de l'Eglise qui ne saurait confondre la médiation chrétienne avec un régime hétéronomique d'autorité et de transmission de la vérité. Par cette double redéfinition, la démocratie, régime collectif de l'autonomie séculière, et l'Eglise, institution de la médiation chrétienne, poursuivent la logique de la séparation libérale, mais une séparation sur le registre d'une altérité politico-religieuse assumée par un concept commun de nature (altérité synchronique) - qui n'est pas la loi naturelle - comme condition d'autonomie transcendantale du politique et un concept d'histoire (altérité diachronique) comme réappropriation d'une identité collective. Ces deux concepts constituent les réquisits anthropologiques de la réhabilitation de celui, chrétien, de médiation comme altérité constitutive de l'Eglise et du politique<sup>26</sup>. C'est à la lumière de ces concepts (nature, histoire et médiation), que, d'une part est pensable l'articulation entre la transcendance du politique et la politique (comme instance de la délibération publique), et que d'autre part, le théologico-politique chrétien a une possibilité de retrouver une crédibilité théorique et pratique. Dès lors, la pertinence contemporaine du théologico-politique chrétien se décline sous deux aspects : d'une part, la reconnaissance du fait démocratique-libéral (non l'assujettissement), comme régime de l'autonomie de la condition politico-démocratique, mais réarticulé à une philosophie du politique ; d'autre part, la reconnaissance du fait démocratique-libéral qui appelle du côté de l'Eglise catholique (Les Eglises), non pas le renoncement comme tel ou inversement la pérennisation pré-

---

<sup>26</sup>Voir sur les concepts de nature, d'histoire et de médiation, Bernard Bourdin, *Originalité et permanence du théologico-politique chrétien : les enjeux anthropologiques et philosophiques de la présence du christianisme en régime de démocratie libérale*, à paraître aux Editions du Cerf, coll. Philosophie et Théologie, sous presse 2009.

démocratique de la médiation ecclésiale, mais sa réforme<sup>27</sup>. De la reconnaissance du fait démocratique et de la réforme de la médiation ecclésiale, il résulte une autre altérité possible entre le christianisme et la condition politico-démocratique.

C'est sur la réforme de la médiation ecclésiale qu'il conviendrait de se consacrer afin de penser l'articulation entre philosophie politique et théologie politique. De façon conjointe à cette question ecclésiologique se pose celle du statut de la théologie dans l'espace public – politique démocratique, en d'autres termes, quelle est la signification politique d'une religion révélée ? Nous en proposons ici quelques réquisits, qui ne peuvent que contester la thèse selon laquelle toute théologie politique devrait être invalidée car elle conduirait à resacraliser la définition séculière du politique<sup>28</sup>. Or, l'économie biblique et chrétienne de la Révélation, en raison de ce que nous rapporte l'Écriture sur la signification monothéiste de la religion va à contresens de cette défiance. L'erreur de cette thèse est qu'elle repose sur une définition unilatérale de la religion et du sacré. Par ailleurs, comme nous l'avons fait observer, une analyse historique et une herméneutique philosophique de la trajectoire des sociétés européennes démontre le rapport ambivalent du christianisme à la religion et au sacré, avec toutes ses conséquences dans le statut de la condition politique, comme nous l'avons brièvement fait apparaître pour les paradigmes du Moyen-Âge et des Réformes. Ce rapport ambivalent nous renvoie au paradigme de l'Église primitive et même beaucoup plus en amont (Premier Testament). La réponse à cette analyse erronée est par conséquent théologique : la Révélation est une structure de communication<sup>29</sup> (médiation) mettant en œuvre l'altérité irréductible de Dieu<sup>30</sup>. La tradition interprétative de la Bible revisitée par la philosophie juive contemporaine en corrobore l'attestation. Du côté du christianisme, la promotion de la théologie, liée à une institution très singulière, l'Église, exprime autrement la Révélation du caractère irréductible de l'altérité de Dieu. Par son investissement plus radical de la condition historique, le christianisme a généré une tension féconde entre

---

<sup>27</sup>L'enjeu est considérable au plan ecclésiologique et œcuménique.

<sup>28</sup>Voir Yves-Charles Zarka, " Pour une critique de toute théologie politique ", pp. 47-70, in *Annales de philosophie et des sciences humaines*, Dieu et le droit à la différence, kuslik, liban, 21-2-2005.

<sup>29</sup>Raphaël Draï, *La communication prophétique*, Paris, Fayard, 1990.

<sup>30</sup>La question de la terre, de la capitale Jérusalem et du temple est à cet égard significative : voir Bernard Renaud, *Pouvoir royal et théocratie*, pp. 71-97, in *Pouvoir et vérité*, Travaux du C.E.R.I.T sous la direction de Marc Michel, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei, 1981.

l'habitation du monde (les sociétés politiques), et la nécessité de se situer en retrait par rapport à celui-ci<sup>31</sup>. C'est ce paradoxe qu'exprime la théologie qui la rend à la fois inopératoire et opératoire : Parce qu'inopératoire, sa tâche n'étant pas directement d'apporter les instruments nécessaires à une action sur l'ordonnement des sociétés, elle n'en est que plus opératoire quant à l'autonomie qu'elle génère à son insu dans la capacité des sociétés de disposer d'elles-mêmes et au sens ultime qu'elle indique sur l'accomplissement de la condition humaine. La raison théologique en régime de Révélation chrétienne est de part en part paradoxale ; le centre de ce paradoxe est la médiation, structure de communication par laquelle se donne le Dieu révélé et par laquelle les hommes sont responsables de la création, autrement dit des sociétés qu'ils habitent. En ce sens une théologie qui cesse d'être politique déraisonne car se séparant de ce qui lie ensemble les hommes, elle ne révèle plus rien. Mais un établissement politique, *a fortiori* démocratique, qui renonce à toute signification théologique, déraisonne, car se séparant de l'interrogation sur le sens ultime de la condition humaine, ne se donne plus à lui-même l'altérité dont il a besoin pour s'inscrire dans l'autonomie de sa condition historique. Raison théologique et raison politique ne poursuivent pas les mêmes fins, mais leur paradoxe respectif ne leur permet pas de se suffire à elles-mêmes<sup>32</sup>. L'autofondation n'est pas l'autonomie, l'hétéronomie n'est pas la transcendance.

## Conclusion

De la légitimation religieuse des sociétés chrétiennes médiévales et post-médiévales à la dissociation contemporaine du politique avec la politique en passant par l'auto – institution partielle du politique à l'Âge classique, la référence à une transcendance hétéronomique aussi bien religieuse que politique a perdu toute capacité de détermination de la sphère publique. Les catégories spécifiques du théologico-politique chrétien de chrétienté sont disqualifiées. Il en a résulté la relégation du discours théologique dans la sphère privée, cette relégation mériterait elle-même un examen approfondi sur ce que signifie le rapport à une

---

<sup>31</sup>Fr. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1982.

<sup>32</sup>Voir la dernière partie du livre de Pierre Gisel concernant le statut du théologien : Pierre Gisel, *La théologie*, Paris, Puf, coll. Quadriga, 2007.

transcendance religieuse dans la conscience de l'individu ultra – contemporain. Autrement dit, toute idée de retour à un fondement, au sens d'une structuration hétéronomique de l'Etat et de la société, a perdu toute légitimité.

Prenant acte de la triple rupture instaurée par les paradigmes théologico-politique des Réformes, philosophico-politique de l'Âge classique et de celui des philosophies de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, la permanence du théologico-politique chrétien dans le contexte des démocraties libérales contemporaines, paraît inopportune. Défendre cette thèse semble *a priori* le plus sage ! Pourtant, celle-ci revient à ne pas prendre en considération deux faits majeurs. D'une part, si les démocraties libérales héritent de cette triple rupture, cette dernière n'en a pas moins vécu comme l'atteste l'absorption du politique par la politique. D'autre part, ce serait sous-estimer la flexibilité du théologico-politique chrétien comme en témoignent ses multiples conversions de sens depuis l'Eglise primitive jusqu'à l'évolution des Eglises au cours de ces dernières décennies. Du côté de l'Eglise catholique, le Concile Vatican II a pris acte du fait démocratique (*Gaudium et Spes*) bien qu'il ne mentionne pas explicitement ce concept<sup>33</sup>. De surcroît, l'évolution récente des démocraties libérales dans leur rapport aux religions, offre aux catégories du théologico-politique chrétien la possibilité d'effectuer une nouvelle conversion de sens. Elle est de nature à mettre en œuvre une nouvelle altérité politico-religieuse.

---

<sup>33</sup>On peut admettre que la réception de la démocratie par Vatican II est insuffisante, mais l'idée est posée.