



HAL
open science

L'artifice théologico-politique

Gilles Dumont

► **To cite this version:**

Gilles Dumont. L'artifice théologico-politique. Bernard Dumont, Danilo Castellano, Miguel Ayuso. Eglise et politique, Artège, 2013, 9782360402144. hal-01293095

HAL Id: hal-01293095

<https://hal.science/hal-01293095v1>

Submitted on 22 Feb 2024

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.

L'artifice théologico-politique

GILLES DUMONT

Avec le *Tractatus theologico-politicus*, premier ouvrage à joindre de façon aussi formelle (et provocatrice) les domaines politique et théologique, Spinoza assignait une place toute particulière aux relations entre l'ordre de la foi et la chose publique : il affirmait tout à la fois l'indépendance radicale de l'ordre politique par rapport à la croyance religieuse, et la nécessité tout aussi absolue de l'intervention du politique pour garantir la liberté de conscience. La théologie politique spinoziste est donc l'affirmation de l'indépendance de l'État à l'égard du religieux, ce dernier étant cantonné aux « œuvres seules » : « Ce qu'exige avant tout la sécurité de l'État, c'est que la Piété et la Religion soient comprises dans le seul exercice de la Charité et de l'Équité »¹. Mais cette indépendance à l'égard de la croyance se double de l'affirmation de la supériorité et du pouvoir de l'État sur les formes extérieures du culte : si la liberté de conscience doit être absolue, l'organisation du culte ne doit dépendre que de lui. Non seulement « le culte religieux extérieur et toutes les formes extérieures de la piété doivent, si nous voulons obéir à Dieu directement, se régler sur la paix de l'État »², mais encore « les vrais ministres de la parole de Dieu sont ceux qui enseignent la piété en reconnaissant l'autorité du souverain et en se conformant au décret par lequel il l'a réglée sur l'autorité publique »³.

Sont donc présentes, dès le XVII^e siècle, deux des caractéristiques fondamentales de cette formule qui sera popularisée dans la première moitié du XX^e siècle. En premier lieu, plus qu'une démarche théologique investissant le champ politique, la théologie politique est conçue comme l'affirmation de la supériorité de l'État souverain, prolongeant son pouvoir par le contrôle des formes extérieures de la religion. Elle postule, en second lieu, le caractère para-religieux de la politique moderne, en liant affirmation de la souveraineté politique et nécessaire instauration d'une religion civile (ou tout au moins d'une domestication des religions préétablies et de leur instrumentalisation pour préserver l'ordre politique).

Ces caractéristiques marquent également « l'impossibilité de toute "théologie politique" », selon la formule polémique et bien connue d'Erik Peterson⁴. Le défaut originel de la théologie politique est en effet de partir, non des relations effectivement constatées, y compris dans les vicissitudes de leurs concrétisations historiques, qui ont pu exister entre ordres politique et religieux, mais d'une interprétation volontairement excessive de la place que souhaiterait prendre l'ordre religieux sur l'ordre politique, ce que Pierre Manent appelle le « cycle de l'idéal »⁵, c'est-à-dire la transformation de la conception politique et religieuse de l'organisation sociale, ordonnée vers une commune recherche du bien, en une séparation entre l'ordre du réel (le politique) et l'ordre de l'idéal (le religieux), dans lequel le choix relève d'une décision personnelle, donc d'une construction individuelle. A partir de ce postulat d'une différenciation radicale des registres, un double procès peut être fait : à la religion, d'avoir voulu quitter le monde de l'idéal (et donc du choix privé) pour prendre possession du monde réel (du « public ») ; au politique, ou du moins aux structures organisant toute manifestation publique

¹ B. Spinoza, *Traité theologico-politique*, trad. Charles Appuhn, chap. XX, in *Ceuvres II*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 336.

² Ibid., chap. XIX, p. 317.

³ Ibid., p. 322. On retrouve, dans ces développements de Spinoza, l'écho de la controverse du début du XVII^e siècle sur la limitation du pouvoir royal. Cf. Bernard Bourdin, *La Genèse théologico-politique de l'État moderne : la controverse de Jacques I^{er} d'Angleterre avec le cardinal Bellarmine*, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 2004.

⁴ Erik Peterson, *Le monothéisme, un problème politique*, Paris, Bayard, 2007, p. 124, note 170.

⁵ Pierre Manent, « Sur la notion de sécularisation » [1989], in *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, Tel, 2007, pp. 426 ss.

de l'affirmation des individus, de chercher, pour constituer et renforcer la cohésion sociale, à accaparer des catégories et concepts relevant de l'ordre religieux.

La naissance de la théologie politique sonne ainsi doublement faux : elle part d'une caricature théocratique du rapport religion-politique, pour le nier et le réfuter. Et elle vise à construire une politique théologique, afin de tenter de redonner à l'organisation publique non pas tant une légitimité dont elle s'est délibérément affranchie, qu'une acceptation sociale lui tenant lieu de légitimation. L'acceptation préalable de cette double dissonance, c'est-à-dire le postulat de l'impossibilité pratique de toute politique articulée à une finalité qui la dépasse, paraît ainsi irriguer l'ensemble des variantes de la théologie politique.

Du côté *théologique*, du moins du côté religieux (c'est-à-dire du point de vue du christianisme), les tentatives visant à affirmer un rapport non hégémonique au politique butent toutes sur l'obstacle théocratique, y compris lorsqu'elles prétendent s'en éloigner radicalement. Du côté *politique*, toutes les constructions de théologie politique placent, là aussi le plus souvent pour s'en défendre, la question de la légitimation externe au centre des discussions.

Le théologico-politique et la tentation cléricale

Il est dangereux de chercher dans les mots ou l'équivocité des concepts quelque « pont » permettant de se situer dans un rapport apaisé à l'intérieur du système moderne tardif, ou même espérer inverser la tension en imaginant le prendre à revers. Ainsi, considérer les théologies politiques chrétiennes, dans leur diversité, comme manifestant une prétention théocratique, est a priori totalement paradoxal. Pourtant, on voudrait montrer ici que, de J.-B. Metz à *Radical Orthodoxy*, en passant par la critique de toute théologie politique affirmée par Erik Peterson, c'est bien, du moins en arrière-plan, une conception erronée des rapports entre ordre théologique et politique qui se dessine, conception qui n'est pas si éloignée du marcionisme qui a si fortement imprégné la version schmittienne de la théologie politique⁶. Une telle affirmation mérite quelque explication, qui passera par un rapide détour par Metz et Peterson.

Metz prend comme point de départ la déprivatisation de la religion : il récuse en effet la distinction, voulue par le libéralisme et poussée à son extrême par le marxisme, entre le public et le privé, dont la religion ne devrait pas sortir⁷. Les conséquences qu'il tire de cette affirmation sont cependant très ambiguës. D'une part, il est affirmé que le processus de sécularisation constitue paradoxalement la victoire, sous une forme particulière, du christianisme ; ainsi la modernité aurait, tout en le déniait, étendu considérablement l'application des notions chrétiennes – manifestant ainsi, par-delà l'émancipation théorique, la subordination pratique de la politique moderne à l'ordre religieux. D'autre part, Johann Baptist Metz a nettement une conception « pan-politique » de la religion, consistant à affirmer que c'est l'ensemble des activités et organisations humaines qui sont, de fait et non seulement de droit, irriguées par l'ordre religieux. Plus exactement il veut affirmer que toute théologie est effectivement politique : son sujet « est toujours un être politique par son enracinement

⁶ Cf. Tristan Storme, « Carl Schmitt, un marcionite moderne ? Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée juridique catholique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011, vol. 4, pp. 835-860. Pour le marcionisme, du moins tel que relu par Schmitt, l'opposition entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui de la Nouvelle alliance, dualisme entre un Dieu de justice et un Dieu d'amour, amène tant à un rejet radical d'un passé totalement révolu que de la possibilité d'une alliance entre ordres théologique et politique.

⁷ Sur la théologie politique de Johann Baptist Metz, voir notamment : Pierre-Yves Materne, « La réception de la théologie politique de J.B. Metz », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 2, 2007, pp. 275-290 ; Julio Alvear, « La "nouvelle théologie politique" de J.-B. Metz », *Catholica*, n° 105, automne 2009, pp. 55-68. Et pour des références plus anciennes : Henri de Lavalette, « La "théologie politique" de Jean-Baptiste Metz », *Recherches de Science Religieuse*, 1970, vol. 58, n° 3, p. 321. Marcel Xhaufflaire, *La « théologie politique »*. Introduction à la théologie politique de J.B. Metz, Paris, Cerf, 1972, coll. Cogitatio Fidei.

dans l'histoire et la société »⁸. Mais il reste sur le seuil : l'enracinement « politique » de la foi ne signifie pas que sa « réalisation » politique relève du moment présent, mais qu'elle est toujours dans une tension eschatologique qui empêche de considérer que le Royaume de Dieu puisse coïncider avec une quelconque organisation politique, par essence provisoire, qui serait chrétienne. Si, comme le voulait son insertion dans un contexte politique et théologique qui apparaît aujourd'hui très daté, cette appréciation visait d'abord, comme Maritain quoique sur un autre registre, à récuser toute possible réalisation politique de la Chrétienté, cette option théorique de Johann Baptist Metz empêche de la qualifier réellement de théologie politique, mais amène plutôt à la ranger parmi la catégorie du *moralisme social*, à défaut pour son auteur de pousser son raisonnement à son terme, qui l'amènerait tout droit dans l'ordre de la théocratie⁹. Il y a en effet, chez Metz, une ambiguïté qui révèle, au fond, une nostalgie certaine du cléricisme : bien qu'affirmant le rôle « politique » de la théologie, il cantonne la religion au rôle d'instance critique. Cette position de retrait, justifiée par contraste avec les théologiens souhaitant une instrumentalisation de la religion dans les luttes politiques (spécialement dans le contexte de la théologie de la libération), l'amène ainsi à séparer les légitimités : celle de la pratique politique, qui ne peut être questionnée directement mais dont la religion doit se tenir à distance ; celle de la religion, dont le caractère pratiquement politique est également affirmé, sur un registre qui ne croise donc pas la politique pratique.

Ce raisonnement est poussé plus avant chez certains auteurs de Radical Orthodoxy¹⁰. La théologie politique de ce courant anglo-saxon, apparu à la fin des années 1990, est en fait un pan-théologisme, absorbant toute réalité sociale : ce ne sont plus seulement les concepts politiques, mais l'ensemble des sciences sociales qui seraient la sécularisation des concepts théologiques¹¹. Résolument postmoderne, Radical Orthodoxy est aussi post-séculier : la sécularisation serait l'héritière d'une théologie dévoyée¹², et ce n'est qu'en replaçant la théologie au centre, parce que « pleinement consciente de sa responsabilité sociale »¹³, qu'il serait possible de la dépasser. Mais l'affirmation du rôle social de la théologie, et plus encore de l'action liturgique¹⁴, amène les auteurs de Radical Orthodoxy à une critique théologique (radicale) du politique, et en l'absence de toute réflexion réelle sur le caractère propre de l'identité politique, à l'affirmation de l'hégémonie du théologique sur l'ensemble de la vie sociale – et *in fine* à la négation de la politique : la « théocratie » n'est pas loin.

La conception du rapport entre théologie et politique développée, à la fin des années 1930, par Erik Peterson est incontestablement plus mesurée, tout en conservant un radicalisme à l'égard de l'annexion politique de la théologie défendue par Carl Schmitt. Théologien d'origine protestante mais converti au catholicisme au tout début des années 1930, ami de Carl Schmitt, il suit une voie opposée à la sienne lorsque le nazisme arrive au pouvoir : alors que le juriste se rallie au nouveau régime, Peterson critique la collusion entre les chrétiens et le nazisme et se réfugie en Italie. Ce contexte

⁸ Jean-Louis Souletie, « Le destin de la pensée d'Erik Peterson et la "Nouvelle théologie politique" de J. B. Metz », in Philippe Capelle (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, 2008, p. 179.

⁹ Dans un sens plus classique que celui donné à cette expression par Rémi Brague (« Un régime autre que la théocratie est-il possible ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2007, n° 243, pp. 103-123).

¹⁰ Pour une présentation de ce courant théologique, cf. Adrian Pabst, Olivier-Thomas Venard (éd.), *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004. Également Franck Damour, « "Radical Orthodoxy" ou le retour du théologique ? », *Études*, 2008, n° 6, pp. 799-808.

¹¹ John Milbank, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Ad Solem/Cerf, 2010.

¹² Position qui suscite des réactions acerbes chez les tenants du confort que leur procure la sécularisation. V. par ex. Albert Rouet, « La radical Orthodoxy : une théologie sans espérance ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2007, n° 4, pp. 9-28.

¹³ Franck Damour, *loc. cit.*, p. 802.

¹⁴ William T. Cavanaugh, *Eucharistie et mondialisation*, Genève, Ad Solem, 2001. L'auteur reprend, en l'inversant, la méthode de la théologie de la libération, tendant à confondre la réalité sacramentelle (le fruit surnaturel, la « res » de l'eucharistie étant la constitution du Corps mystique du Christ) et la réalité sociale naturelle, unifiée par l'ordre juste permettant d'atteindre le bien commun propre à chaque communauté, et tendant au Bien commun universel. Il en tire une sorte de mixte théologico-politique, une instrumentalisation des communautés chrétiennes locales transformées en micro-sociétés politiques confessantes.

spécifique est indispensable pour comprendre son propos : plus que la déconstruction du concept de théologie politique, c'est la collusion entre le christianisme et les autorités politiques *illégitimes* qui est l'objet de son argumentation. Mais il faut bien avouer que Peterson a parfois tendance à forcer le trait, au point que la critique peut sembler viser toute relation institutionnelle entre ordre politique et ordre religieux.

Pour Peterson en effet, la collusion entre le pouvoir et l'Eglise constitue une sorte de parenthèse historique. Contre la divinisation de l'Empereur, et le culte qui devait lui être rendu en conséquence, l'Eglise naissante affirme son refus de l'impérialisme religieux, mais aussi le principe de la monarchie divine, dont il estime qu'elle « joue, dans un premier temps, pour les Juifs le rôle d'une formule de propagande politique et théologique ». Lors de la paix constantinienne, la conversion de l'Empire au christianisme entraîne un temps le risque d'un renversement de la formule théologico-politique, et la possible fusion de la monarchie divine et de l'*Imperium Romanum*. Mais la distinction augustinienne des deux Cités conteste le lien théologico-politique, contestation facilitée par la fin de la paix constantinienne, qui semblait lier l'Empire, la paix et le monothéisme. Dès lors, et, estime Peterson, par l'intermédiaire d'une affirmation de l'incompatibilité entre le dogme trinitaire et l'idée d'un Dieu monarque absolu, « se trouve dissous théologiquement le lien entre le message chrétien et l'*Imperium Romanum* »¹⁵.

Même si le propos est dicté par un contexte très particulier, ce n'est pas sur le plan de la description des filiations intellectuelles, mais bien sur celui de la théologie, que veut se situer Peterson. Et la question qu'il pose, à travers le refus de la théologie politique, dépasse très largement la tentative d'instrumentalisation politique de la religion dans le cadre des débuts du régime national-socialiste : elle est celle, très classique, des rapports entre politique et religion, question sur laquelle Peterson revient dans un autre petit ouvrage, *Témoin de la vérité*¹⁶. A partir d'une analyse du rôle historique et théologique des martyrs dans la constitution de l'Eglise, le théologien fait du martyr non seulement, et très classiquement, le témoignage de la foi par excellence, mais aussi le modèle-type de l'attitude de l'Eglise tout entière face au politique. Ou, plus exactement, et la précision est évidemment capitale, face à l'ordre politique *perversi*. Mais s'il ne fait aucun doute que, au-delà de l'analyse théologique de l'envoi en mission par le Christ des Apôtres « comme des brebis au milieu des loups » (Mt, 10, 16), c'est le nazisme qui pour Peterson symbolise cet ordre politique perversi, se pose, en arrière-plan, la question de l'extensibilité de son analyse à la position générale des chrétiens à l'égard du politique. Commentant le Livre de l'Apocalypse, Peterson note qu'il « est significatif que le faux Prophète n'apparaisse qu'à la suite du faux Christ. L'Antichrist ne fait pas plus de philosophie que de théologie : sa réalité fait partie du monde politique, elle est destinée à mener la guerre contre "l'Agneau" et les "saints". La pensée du faux Prophète, elle, s'édifie sur la base d'un ordre politique perversi, œuvre de l'Antichrist. La pensée des hommes, elle non plus, n'est jamais séparable d'un ordre politique donné : elle se situe toujours soit sous l'autorité du Christ, soit sous celle de l'Antichrist »¹⁷. Il y aurait donc deux actions, toutes deux « politiques », possibles pour les chrétiens : celle consistant à se ranger dans le « monde politique », qui est l'ordre politique perversi ; celle, avec les martyrs, de se placer sous la bannière du Christ, c'est-à-dire d'affirmer l'Eglise en tant que *contre ordre* politique. Le chrétien, suivant en cela le modèle du martyr, n'aurait ainsi d'autre possibilité d'action que celle du témoignage de la foi, témoignage qui est bien politique parce qu'il se dresse contre les prétentions de l'ordre politique à la souveraineté.

Introduisant *Témoin de la vérité*, Didier Rance s'interroge sur les conséquences de l'apparent rejet du politique par Peterson : « Sa condamnation des "théologies politiques" équivaut-elle alors à une condamnation de tout engagement politique concret du chrétien ? Il ne le semble pas, pour autant que

¹⁵ Erik Peterson, *Le monothéisme, un problème politique*, Paris, Bayard, 2007, p. 120-121. Peterson ajoute, au terme de l'ouvrage : « La doctrine de la monarchie divine ne pouvait que se heurter au dogme trinitaire, et l'interprétation de la *Pax Augusta* à l'eschatologie chrétienne. Ainsi se trouve non seulement réglée la question théologique du monothéisme comme problème politique, et la foi chrétienne libérée de son lien à l'Empire romain, mais aussi fondamentalement accomplie la rupture avec cette "théologie politique" qui abusait du message chrétien pour légitimer une situation politique ».

¹⁶ Erik Peterson, *Témoin de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2007.

¹⁷ Ibid., p. 100.

L'on ne cherche pas à absolutiser son engagement ou ses justifications théoriques, et surtout, si l'on ne perd pas de vue que le Christ est l'empereur légitime d'un monde dont le Prince est l'ennemi. Loin de conduire à un apolitisme neutre et au repli sur la sphère privée, la thèse de l'impossibilité de la théologie politique nous impose de considérer le politique comme un champ dans lequel le Christ demande notre obéissance sur un mode prudentiel (cette obéissance pouvant conduire soit à l'acceptation, soit à la participation, soit à l'engagement, soit au refus de la puissance politique, selon la pratique du pouvoir par rapport à la légitimité limitée) »¹⁸.

Si on lie, ensemble et d'une façon générale, le rejet de toute théologie politique et l'affirmation selon laquelle la position de l'Église par rapport au politique est celle du martyr, c'est-à-dire du seul témoignage, fût-il poussé à son extrême, on ne peut que s'interroger sur les conséquences anthropologiques d'un tel rejet de l'ordre politique, qui, tout subordonné qu'il est, reste fondamentalement et précisément un ordre, en tant que tel indispensable et donc désirable : n'avoir qu'une attitude d'instance critique à son égard, comme telle est désormais l'affirmation courante chez les catholiques, ne serait rien d'autre qu'un scandale, au sens évangélique du terme. Comment soutenir d'une façon générale, à moins de rejeter l'ordre de la nature, que « le combat du Christ et pour le Christ n'est pas à l'intérieur du politique, il est face au politique »¹⁹ ?

Mais, à l'inverse et semble-t-il en se bornant à une lecture stricte de Peterson, l'affirmation de l'opposition radicale entre christianisme et politique vise, sur un terrain où l'on retrouve Carl Schmitt, l'opposition entre ceux qui relèvent du Roi dont le royaume n'est pas de ce monde et les puissances qui ont décidé de se placer sous la bannière du Prince de ce monde. Ainsi, lorsque Peterson affirme que « le martyr appartient de façon nécessaire et constitutive à l'Église », il explique aussitôt qu'« un certain nombre d'esprits conciliants sont enclins à croire que tout ce qui arrive de mal dans ce monde peut être attribué à de simples malentendus. Si on les écoutait, il faudrait dire que la crucifixion du Christ et le martyr des apôtres sont la conséquence de malentendus [...]. Aussi longtemps que l'Évangile sera annoncé dans ce monde — c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps — l'Église connaîtra des martyrs »²⁰.

On retrouve ici la raison pour laquelle Peterson rejette la théologie politique, au sens d'instrumentalisation politique de la religion. La préoccupation constante « d'unir la royauté et le sacerdoce en un pouvoir suprême politique et religieux s'explique par le fait que la disqualification de la royauté terrestre devant la royauté sacerdotale du Christ oblige le pouvoir politique à prendre conscience de son incomplétude sur le plan sacerdotal, ce qui le pousse à s'emparer du pouvoir que le Père a donné au Fils pour en faire son pouvoir propre. Cela apparaît comme une dépossession métaphysique du pouvoir humain, et ça l'est en un certain sens [...]. Puisque le Christ est prêtre et roi, le pouvoir terrestre se voit donc dépouillé de ses attributs démoniaques et il ne peut plus, comme il le faisait chez les païens, prétendre exercer les fonctions sacrées »²¹. Depuis que Dieu, fait homme, est « devenu prêtre et roi en sa nature humaine », le pouvoir humain, le pouvoir politique en particulier, ne peut plus se revendiquer, par lui-même, comme sacré : ce n'est qu'en tant qu'il s'accepte subordonné au Dieu fait homme, c'est-à-dire en tant qu'il reconnaît sa soumission au Christ-Roi, qu'il trouve sa légitimité.

Si l'enjeu d'une lecture de Peterson est donc bien d'abord de s'interroger de façon renouvelée sur la distance existant aujourd'hui entre le christianisme et la politique, la promotion d'une contre-politique

¹⁸ Didier Rance, Introduction à *Témoin de la vérité*, op. cit., p. 50.

¹⁹ Didier Rance, *ibid.*, p. 42, développant l'opposition entre Schmitt et Peterson. On trouve une approche similaire chez le C^{al} Joseph Ratzinger, en référence explicite à Peterson. « Le monothéisme chrétien [...] devait revendiquer publiquement une identité juridique, fût-elle seulement négative. En d'autres termes, il devait réclamer le droit de refuser le caractère religieux du droit public en vigueur. En ce sens, aussi restreint qu'ait pu être à l'origine le nombre de ses fidèles, le christianisme a revendiqué dès le début une situation de droit public et s'est établi à un niveau juridique comparable à celui de l'État. Pour cette raison, la figure du martyr se situe dans la structure intérieure du christianisme même » (Joseph Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 2005, pp. 280-281).

²⁰ Erik Peterson, op. cit., p. 84.

²¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

chrétienne, sous-jacente à sa critique du politique, ne lève pas totalement l'ambiguïté « théocratique » qui revient au fond à accepter, comme préalable à la discussion sur les rapports entre politique et religion, le caractère irréductiblement fautif du politique.

Le théologico-politique ou l'impossible légitimité de la modernité politique

Cette ambiguïté, on en trouve le miroir inversé dans les débats imbriquant étroitement théologico-politique et sécularisation. Le thème de la post-sécularisation (ou du post-sécularisme) qui est, depuis une décennie, au cœur des discussions sur les rapports entre politique et religion²², est en particulier l'occasion d'un retour sur la généalogie et les implications du rapport de la politique moderne à la question de la légitimation, discussion dans laquelle le théologico-politique occupe une place centrale²³.

Bien qu'il s'en défende parfois, le post-sécularisme²⁴ trouve en effet sa source dans les débats qui se sont déroulés principalement en Allemagne, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, sur la sécularisation, débats dont l'importation en France a été, comme souvent, très tardive. Les pièces principales de ce débat, notamment les ouvrages de Hans Blumenberg sur *La légitimité des temps modernes* (1966), de Karl Löwith et Odo Marquard sur la philosophie de l'histoire (datant respectivement de 1949 et 1973) n'ont ainsi été traduits en France que dans les années 1990. Si ce retard est pour partie inhérent au « nationalisme » traditionnel des débats intellectuels français, il n'est pas inutile d'en préciser ici deux autres raisons. La première tient à la différence du statut des religions en France et en Allemagne : l'imperméabilité à toute question religieuse, qui constitue la caractéristique de la laïcité « à la française », empêche en effet toute prise en compte (et toute connaissance, *a fortiori*) de la théologie par la philosophie, ou, dans une très large mesure, par la science politique, même s'il est heureux que ce blocage, qui a toujours connu quelques exceptions, évolue actuellement vers une très timide ouverture²⁵. La seconde tient à la place centrale qu'occupe, dans ces discussions, le juriste allemand Carl Schmitt, dont le nazisme et l'antisémitisme empêchent souvent une lecture sereine, voire, pour certains, constituent un obstacle à la possibilité même de faire référence à cet auteur autrement que pour dénoncer ceux qui prétendent y trouver une argumentation à discuter sérieusement²⁶.

²² Voir en particulier Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, et Charles Taylor, *L'âge séculier*, Paris, éd. du Seuil, 2011.

²³ Pour une présentation rapide de ce thème, voir Myriam Revault d'Allones, « Sommes-nous vraiment "déthéologisés" ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les études philosophiques*, n° 68, 2004, p. 25-37.

²⁴ Au risque de prendre un raccourci forcément caricatural, on pourrait dire que le post-sécularisme est la post-modernité de la sécularisation : comment prendre acte à la fois de l'échec de la modernité à reléguer la religion au rang des vestiges du passé, tout en ne lui redonnant pas la place qu'elle pouvait avoir avant son rejet dans la sphère personnelle ? En Europe, ce débat a pris un relief particulier, après les discussions autour des racines chrétiennes du continent, depuis l'adoption du Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne, dont l'art. 17-3 affirme l'exigence d'un « dialogue régulier, ouvert et transparent avec les églises, les communautés religieuses ainsi que des organisations philosophiques et non confessionnelles ». Voir à ce sujet le colloque *L'Europe et ses religions. Impliquer les religions dans le dialogue européen*, Nantes, 14-15 mars 2013 (actes en cours de publication).

²⁵ Voir par ex. Jacqueline Lagrée et Philippe Portier (dir.), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, PUR, 2010 ; Micheline Milot, Philippe Portier, Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR, 2010 ; et surtout Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

²⁶ V. en particulier Yves-Charles Zarka, (dir.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, 2009. Voir également Jean-Claude Monod, « Schmitt et le problème du Léviathan : de la théologie politique à la mythologie

L'interprétation à donner au processus de sécularisation n'est pourtant pas qu'une question propre aux sciences historiques, ni à la philosophie de l'histoire. Dans l'ouvrage qu'il consacrait à *La querelle de la sécularisation*, Jean-Claude Monod présentait ainsi la liaison intime entre concepts théologiques et philosophiques qui traverse cette discussion : la philosophie de l'histoire constitue-t-elle une sécularisation de l'eschatologie chrétienne ?

Dans ces débats, on l'a dit, Carl Schmitt occupe une place singulière. Dans les deux versions de sa *Théologie politique*, le juriste allemand développe l'idée que tous les attributs, voire la structure des organisations politiques modernes sont directement tributaires des conceptions théologiques antérieures. C'est dans la première *Théologie politique* que l'on trouve la célèbre formule selon laquelle « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »²⁷. Schmitt précise que ce transfert concerne non seulement l'usage qui est fait des concepts, mais également leur structure et leur contenu : « C'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État — du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent —, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie »²⁸. Carl Schmitt estime donc que pour comprendre la modernité politique, il faut non seulement identifier la généalogie dans laquelle elle s'insère (ou du moins par rapport à laquelle elle se situe, éventuellement en opposition), mais aussi entrer dans la compréhension *interne* des notions théologiques dont les concepts politiques sont issus.

Si la conception schmittienne de la sécularisation a souvent été critiquée en raison de son caractère systématique, la question qu'elle pose est surtout celle de la « modernité des temps modernes » – le lien entre histoire et philosophie moderne –, pour poursuivre la discussion ouverte par Hans Blumenberg. De la même façon que la continuité recherchée par Tocqueville entre l'Ancien Régime et la Révolution recelait en creux, au-delà du libéralisme modéré, une contestation du caractère novateur de la Révolution française, la « continuité cachée » identifiée par Carl Schmitt entre les temps modernes et le christianisme met en cause l'originalité de la modernité politique. Le « théorème » de la sécularisation serait ainsi, pour Jean-Claude Monod, « la “clé de voûte” d'un discours qui se propose de réinscrire l'histoire moderne dans l'histoire chrétienne, au point de résorber les points de rupture, de nier les discontinuités et de reconvertir les moments de “déchristianisation” explicite en réalisations indirectes, mais non moins authentiques, du christianisme »²⁹. De ce fait, le « théorème » de la sécularisation procéderait à une contestation de la spécificité et de la nouveauté de la modernité politique, donc à une contestation de sa légitimité.

C'est à cette question qu'est, pour l'essentiel, consacré l'imposant ouvrage de Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, comme l'explique le titre de la première partie : « Sécularisation – Critique d'une catégorie de l'illégitimité politique »³⁰. L'interprétation de la modernité comme processus de sécularisation peut receler diverses options intellectuelles, dont la récusation de la légitimité des temps modernes n'est que l'une d'elles, mais la plus logique : « Par la catégorie de la sécularisation, on reconnaît, et il faut le reconnaître de manière conséquente, que les Temps modernes sont une époque à l'empreinte originale, mais on conteste seulement qu'elle le soit par elle-même et en vertu de l'authenticité rationnelle qu'elle revendique »³¹. Pour Blumenberg, plutôt que la sécularisation, « les Temps modernes sont le dépassement de la gnose »³², mettant en quelque sorte fin

antisémite », *Critique*, nov. 2003, pp. 803-811, même si, contrairement à Y.-C. Zarka, J.-C. Monod ne s'interdit nullement de prendre au sérieux l'œuvre de Carl Schmitt.

²⁷ Carl Schmitt, *Théologie politique*, I (1922), trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

²⁸ Ibid.

²⁹ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, op. cit.

³⁰ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes* (1966), Paris, Gallimard, 1999.

³¹ Ibid., p. 135.

³² Ibid., p. 136.

à une longue parenthèse durant laquelle, de la fin de l'Antiquité à celle du Moyen-Age, les rapports entre politique et religion auraient été pensés contre la gnose païenne puis chrétienne.

En arrière-plan de la théologie politique, c'est donc l'interprétation de la philosophie de l'histoire qui est en jeu, thème sur lequel l'apport de l'ouvrage de Karl Löwith, *Histoire et salut*,³³ est essentiel. Pour Löwith, la philosophie de l'histoire, entendue comme « l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime »³⁴, peut être comprise comme une forme de sécularisation de l'eschatologie chrétienne. Dès lors, l'analyse porte sur les rapports existants entre les concepts fondamentaux de la philosophie de l'histoire ainsi déterminée (le progrès, par exemple), et certains concepts théologiques (l'eschatologie et la Providence en particulier). De ce point de vue, dit Löwith, « la philosophie de l'histoire comme fait et son questionnement du sens ultime sont issus de la croyance eschatologique en une fin ultime de l'histoire du Salut ». Mais la position de Löwith est ambiguë : il s'agit d'autant moins pour lui de réhabiliter une interprétation chrétienne de l'histoire que, en conséquence du choix pour le moins sélectif des sources qu'il opère (Orose, Joachim de Flore), il voit dans l'eschatologie sécularisée de la philosophie de l'histoire le prolongement de l'eschatologie chrétienne, du moins postérieure à saint Augustin, et non sa subversion. Un certain nombre de raccourcis viennent étayer ce sentiment : ainsi Löwith explique-t-il que Proudhon est celui qui a le mieux compris la « teneur antichrétienne, et par là chrétienne, de la religion moderne du progrès »³⁵. Une telle formule plutôt provocatrice vise à rappeler que la philosophie de l'histoire demeure tributaire, même à son corps défendant, des « deux grandes conceptions qui sont respectivement celles de l'Antiquité et du christianisme, le mouvement cyclique et l'orientation eschatologique », qui de ce fait « ont épuisé toutes les possibilités fondamentales de compréhension de l'histoire »³⁶.

On retrouve ici la question soulevée par la critique adressée à Schmitt par Blumenberg : si la philosophie de l'histoire n'est que la sécularisation de la théologie de l'histoire, alors elle est illégitime, puisqu'elle se contente d'appauvrir celle dont elle est issue. Odo Marquard estime à cet égard que le débat entre Löwith et Blumenberg est mal posé³⁷ : affirmer, comme le fait Blumenberg, que, parce que la philosophie de l'histoire serait issue de la théologie de l'histoire, les Temps modernes seraient délégitimés, relève d'une confusion entre philosophie de l'histoire et Temps modernes, alors, dit Marquard, que « la philosophie de l'histoire, ce sont les contre-Temps modernes ». Pour lui, « si les Temps modernes — selon une définition possible — sont la neutralisation de l'eschatologie biblique, la philosophie de l'histoire est la vengeance qu'exerce l'eschatologie neutralisée contre cette neutralisation »³⁸. La philosophie de l'histoire n'est donc pas la modernité ; en tant que « sortie historico-philosophique de l'homme hors de l'état de tutelle où il s'était placé lui-même », celle-ci devrait produire l'émancipation des êtres humains. Or les philosophies de l'histoire, en substituant la notion de progrès à celle de providence, ont abouti à ce que « ceux au nom desquels on voulait pratiquer l'émancipation — les êtres humains — sortent de plus en plus du jeu »³⁹. Ainsi, la philosophie de l'histoire n'a pas pu permettre l'émancipation de l'homme, « elle est le mythe de l'émancipation, et c'est précisément pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'une émancipation réelle »⁴⁰. En contestant que la philosophie de l'histoire soit l'héritière de la théologie, Blumenberg cherche à la réhabiliter : mais en la réhabilitant, il aboutit à la négation des Temps modernes eux-mêmes, c'est-à-dire à la négation des Lumières : « La philosophie de l'histoire : c'est le mythe des Lumières. Alors,

³³ Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1953], Paris, Gallimard, 2002.

³⁴ Ibid., p. 21.

³⁵ Ibid., p. 90.

³⁶ Ibid., p. 41-42.

³⁷ *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire* [1973], Paris, 2002, éd. de la Maison des sciences de l'homme.

³⁸ Op. cit., p. 6.

³⁹ Ibid., p. 9.

⁴⁰ Ibid., p ; 10

s'agit-il d'un mythe, ou d'une lumière ? »⁴¹. Marquard incline très nettement, à partir d'un scepticisme assez désabusé, vers la première interprétation. Ce faisant, ce n'est pas tant le processus de sécularisation qui se trouve atteint (ou, si l'on préfère, la continuité entre théologie et philosophie de l'histoire). La question qu'ouvre, sans la résoudre, le débat sur la sécularisation pourrait finalement se résumer ainsi : les Temps modernes ont-ils existé ? et, plus encore, *peuvent-ils* exister ?

Les usages contemporains de l'expression « théologico-politique » recèlent ainsi une ambiguïté fondamentale, qui rend le concept peu opératoire pour tenter de surmonter la crise du politique dans la modernité tardive. De surmonter, et même seulement de comprendre : en effet ce n'est pas « le politique » qui est pensé dans ses rapports avec « le théologique », mais ce qu'il est advenu de ce que, par convention, on continue à appeler politique dans la modernité pratique, même si ses liens avec les finalités de l'ordre politique – le bien commun – sont toujours plus ténues. De ce fait, et de quelque côté que l'on se place, le théologico-politique relève forcément du soupçon, voire du double-jeu : invoqué par le *politique*, il revient à rappeler à nouveau l'impossible légitimité autonome de la modernité politique. Remis au goût du jour par le *théologique*, il aboutit le plus souvent à contester purement et simplement la légitimité du politique.

Cependant, le relatif retour d'intérêt pour le théologico-politique peut aussi être l'occasion de repenser à frais nouveaux la question de la finalité du politique, c'est-à-dire *in fine* celle du sens de la vie collective, et donc de la définition du bien qui peut y être poursuivi.

⁴¹ Ibid, pp. 4-5.