



HAL
open science

Lectures théologico-politiques du christianisme en modernité

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Lectures théologico-politiques du christianisme en modernité. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2019, 188, pp.193-203. <10.4000/assr.46866>. <halshs-02464340>

HAL Id: halshs-02464340

<https://shs.hal.science/halshs-02464340v1>

Submitted on 26 Jan 2022

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Lectures théologico-politiques du christianisme en modernité

Theological-political readings of Christianity in Modernity

Lecturas teológico-políticas del cristianismo en la modernidad

Jacques Palard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46866>

DOI : 10.4000/assr.46866

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 193-203

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jacques Palard, « Lectures théologico-politiques du christianisme en modernité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46866> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46866>

Jacques Palard

Lectures théologico-politiques du christianisme en modernité

À propos de:

BOURDIN Bernard, SAPIR Jacques, *Souveraineté, nation, religion. Dilemme ou réconciliation? Entretiens menés par Bertrand Renouvin*, Paris, Éditions du Cerf, 2017, 203 p.

MOREAU Denis, *Comment peut-on être catholique?*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, 356 p.

ZUBER Valentine, *L'origine religieuse des droits de l'homme. Le christianisme face aux libertés modernes (XVI^e-XXI^e siècle)*, Genève, Éditions Labor et Fides, coll. « Histoire », 2017, 379 p.

Peut-on dire que la religion s'est simplement effacée devant la politique (pour ne survivre qu'à sa périphérie), sans se demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique? Ou bien ne faut-il pas supposer que cet investissement fut si profond qu'il en est devenu méconnaissable à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés? Ne peut-on admettre qu'en dépit des changements advenus, le religieux se conserve sous les traits de nouvelles croyances, de nouvelles représentations [...]? (Lefort, 1986: 253)

Ces questions de Claude Lefort, posées il y a une trentaine d'années, furent de celles qui ont conduit à un approfondissement de l'analyse de la sociogenèse de l'État en prenant en compte les soubassements religieux des systèmes politiques. Elles invitent à considérer « à quel point des pratiques ou des instances politiques qui encadrent et orientent aujourd'hui encore le quotidien des Européens furent tributaires de la religion, jusques et y compris la laïcité » (Seiler, 2009: 87). On ne saurait en effet instaurer du nouveau en ce domaine sans tenir compte des instances et des corps de croyances qui ont longtemps contribué à former les dispositifs institutionnels, la cosmogonie dominante et les codes des comportements individuels. Dans la « note marginale » qui introduit l'imposante étude que Harold J. Berman (2010) a consacrée aux effets juridiques des Réformes protestantes, et qu'évoque d'ailleurs l'ouvrage de Valentine Zuber (2017: 167),

Pierre Legendre souligne le lien indissoluble qui rattache le développement de la technocratie du droit aux « métamorphoses du christianisme latin » (*in* Berman, 2010 : 11)¹. Dans le champ de la pensée politique, le Québécois Gilles Labelle estime que l'impression que l'on peut avoir d'une forme de permanence du théologico-politique est indissociable de l'héritage que le christianisme a légué à la modernité (Labelle, 2007 : 281). Cette approche rejoint celle de Carl Schmitt, pour qui « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt, 1988 : 46). Les trois ouvrages qui sont réunis dans cette note s'inscrivent à bien des égards dans cette perspective, qui associe le point de vue de l'institution et celui du croyant.

La première phrase de l'ouvrage *Souveraineté, nation, religion. Dilemme ou réconciliation?* situe parfaitement, sous la plume de Bertrand Renouvin, le caractère original du dialogue qu'elle introduit : « Entre Jacques Sapir et Bernard Bourdin, au vu des générations, des itinéraires et des travaux publiés, la rencontre était improbable et la discussion semblait impossible » (Bourdin, Sapir, 2017 : 7). Pour qui connaît la fonction d'organisateur des « Mercredis » de la Nouvelle action royaliste, le rôle d'intermédiaire et de médiateur que joue en la circonstance le directeur politique de *Royaliste* peut être tenu pour tout aussi inattendu. Mais c'est pourtant bien B. Renouvin qui fut l'initiateur de la « dispute » entre J. Sapir, économiste de gauche connu pour ses travaux sur la Russie, les questions stratégiques et la souveraineté, et Bernard Bourdin, dominicain, historien des idées et spécialiste de la question théologico-politique. L'échange est restitué en sept chapitres : « Archéologie de la souveraineté », « L'état de nature », « L'héritage de Rome : de l'empereur au Christ », « L'Église dans l'histoire », « Laïcité et souveraineté », « La nation entre guerre et paix » et « La religion dans l'espace public ». L'ouvrage se présente comme une réflexion philosophique à deux voix, consacrée à l'invention ou à la généalogie tout à la fois de la démocratie, de la souveraineté et de la laïcité. Cette réflexion fait souvent appel à l'inspiration, entre autres auteurs, d'Augustin, Bodin, Hobbes, Locke, Spinoza, Marx.

La controverse s'engage sur la dimension transcendantale de la notion de « bien commun ». Alors que pour J. Sapir, qui se range parmi les « incroyants » (*ibid.* : 23), le fondement matérialiste de cette notion n'implique aucune référence religieuse, B. Bourdin observe, en se référant à l'Ancien Testament, que « le politique est rendu possible par une expérience religieuse » (*ibid.* : 27), dans la mesure où Dieu se fait altérité « instituante » (*ibid.* : 28). Il voit dans l'auteur du *Léviathan* (ouvrage qui paraît trois ans après le traité de Westphalie de 1648), l'énonciateur d'un discours religieux qui se fonde sur un « vrai matérialisme » (*ibid.* : 47) : l'ultime sécurité procède de la pensée d'un monde invisible qui assure une vie éternelle. Cette pensée entend prendre en compte

1. La visée de H. J. Berman est de retracer « l'histoire de deux transformations successives de la tradition juridique occidentale sous l'effet de deux grandes Révolutions : la Révolution allemande du XVI^e siècle et la Révolution anglaise du XVII^e siècle. La Réforme luthérienne joua un rôle décisif dans la première, la Réforme calviniste dans la seconde » (Berman, 2010 : 29).

la portée politique des Réformes du XVI^e siècle : la division des États chrétiens rend en effet alors impossible la coïncidence des intérêts de la raison politique avec ceux de la raison religieuse. De là découle le nécessaire apprentissage de la pluralité dans la coexistence civile, sans laquelle la Révolution de 1789 est proprement inconcevable. Les deux débatteurs sont d'accord pour reconnaître l'importance prise, à compter du XVI^e siècle, par la tolérance religieuse et pour estimer que la monarchie d'Ancien Régime a créé les conditions d'évolutions futures. B. Bourdin note que la France, marquée par le gallicanisme, a été le seul pays catholique à ne pas avoir entériné les textes du concile de Trente comme loi de l'État. À ses yeux, l'Édit de Nantes joue un rôle primordial dans la généalogie de la laïcité parce que, à la différence de celui de Beaulieu de 1576, il est un acte de la souveraineté royale réussie. J. Sapir tient d'ailleurs sa révocation pour un « accident » (*ibid.*: 79). En définitive, la capacité médiatrice et la souveraineté de l'État se sont construites pour une large part sur fond de conflits religieux. Cela pourrait appeler à évoquer la ligne de conduite qu'exprime le chancelier Michel de l'Hospital lors de l'ouverture du colloque de Poissy de 1561, en présence de la régente Catherine de Médicis, d'évêques catholiques et des chefs de la Réforme : « Il faut rétablir l'ordre et l'unité par la douceur ; pour le royaume, la paix est plus importante que le dogme. »

L'ouvrage s'élabore au rythme d'échanges qui prennent la forme d'une histoire de ce que B. Bourdin appelle une « archéo-laïcité » (*ibid.*: 112), elle-même conçue en étroite relation avec la souveraineté. Une telle mise en perspective et un tel recul conduisent les deux débatteurs à voir dans la loi de 1905 à la fois l'« aboutissement » (*ibid.*: 127 et 132) d'un processus et un commencement. Ces échanges accordent au juriste Jean Bodin (1530-1596), formé à l'école des jurisconsultes romains, ainsi qu'au philosophe Spinoza (1632-1677), une place privilégiée, en ce que l'un et l'autre, à un siècle d'intervalle, ont été en quête des critères politiques permettant de définir le peuple et ont vu dans la souveraineté, qu'implique le bien commun, la question centrale. J. Sapir perçoit chez Bodin, comme d'ailleurs chez tous les intellectuels de son époque, « un sentiment d'urgence devant les guerres de religion dont il constate le caractère inexpiable » (*ibid.*: 106) ; il retient de son *Heptaplomeres* une idée force qu'il traduit ainsi : « Il faut limiter la religion à la sphère privée » (*ibid.*: 108). B. Bourdin propose une voie interprétative en partie divergente : sans doute n'y a-t-il pas, chez Bodin, de pacification sans souveraineté, mais l'auteur des *Six livres de la République* pense la souveraineté comme une délégation de la puissance divine ; la question de Dieu n'est donc pas évacuée mais simplement déplacée. Ce point de désaccord déteint sur l'analyse des rapports entre Dieu et la souveraineté, même si les deux protagonistes tiennent, l'un et l'autre, les idées de Bodin pour « subversives » (*ibid.*: 125). J. Sapir parle en termes de « métaphore » : voir la souveraineté du prince comme une traduction de l'image de Dieu est une pure construction intellectuelle, tandis que B. Bourdin préfère la figure de l'« analogie » : « La puissance de Dieu se vérifie au travers de la figure institutionnelle du souverain. Il y a donc une relation circulaire » (*ibid.*: 129).

Cette différence de points de vue ne peut que rejaillir sur la réponse apportée à la question que pose B. Bourdin et qui est au fondement d'une interrogation de nature théologico-politique: même si la transcendance n'est pas nécessairement le fruit d'une révélation et quand bien même elle ne serait qu'un concept philosophique, « une autonomie sans transcendance est-elle concevable? » (*ibid.*: 131). En outre, comment penser les rapports entre la sphère publique et la sphère privée et, plus précisément – question que B. Bourdin dit se poser en « citoyen croyant » (*ibid.*: 173) –, comment les religions peuvent-elles contribuer à structurer la sphère publique? Cette question prend la forme d'une exhortation à ne pas confondre caractère privé et inutilité publique... À B. Bourdin, qui considère comme concevable un « pacte commun entre croyants et incroyants », J. Sapir répond que la construction du collectif ne peut alors se faire que dans le cadre de « l'ordre démocratique » (*ibid.*: 181), c'est-à-dire selon les principes qui concourent à la constitution de l'action collective en vue de la création d'une loi commune, ce que B. Bourdin traduit ainsi, en forme d'acquiescement: « Liberté de pensée, liberté d'expression mais pas liberté illimitée d'action » (*ibid.*: 186).

Cette confrontation, à l'invitation et sous le regard d'un représentant patenté d'un courant politique non républicain, est exemplaire de ce que le dialogue, ancré tout à la fois dans l'histoire des idées et dans une analyse du pluralisme démocratique et convictionnel contemporain, peut produire sur le terrain de l'échange intellectuel, mais aussi sur celui de l'engagement citoyen. Désireux de conclure, en réponse à une question de B. Bourdin, sur l'absence d'une « guerre des deux France », J. Sapir cite le célèbre poème d'Aragon de 1943, *La Rose et le Réséda*. L'occasion eût été belle de nommer et de présenter, ne serait-ce que d'un mot, Honoré d'Estienne d'Orves, né dans une famille royaliste et « qui croyait au ciel », et Gabriel Péri, le militant communiste « qui n'y croyait pas »².

Plus de deux siècles après son adoption par l'Assemblée constituante, le 26 août 1789, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen continue d'animer les débats historiques et philosophiques, singulièrement sous l'angle théologico-politique. L'ouvrage de V. Zuber présente l'insigne intérêt d'offrir un panorama historiographique documenté et argumenté des principales controverses qui, depuis la Révolution française, ont porté sur les sources ainsi que sur les formes d'appropriation de ce texte à la très féconde postérité. Dans un premier chapitre succinct mais nécessaire et dense, intitulé « Le combat révolutionnaire pour la liberté religieuse », l'auteur fait débiter son parcours par l'étude de la genèse même de la rédaction controversée de l'article 10 de la Déclaration: « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». On sait que l'une des formulations antérieure du texte

2. Rappelons que le poème d'Aragon appelait à l'unité dans la Résistance, par delà les clivages politiques et religieux. Il fut dédié en 1944 aux résistants Gabriel Péri, Honoré Estienne d'Orves, Guy Moquet et Gilbert Dru, victimes de la barbarie.

débatu les 22 et 23 août 1789 était fondée sur le respect de la religion, de la morale et, surtout, du « culte établi ». Sur fond d'une commune croyance en l'utilité sociale de la religion, le texte final résulte d'un compromis entre les partisans d'une entière liberté religieuse, dans le double registre de la conscience et du culte, et ceux d'une reconnaissance par l'État de la religion dominante – le « culte établi ». Le recours à la notion de « trouble à l'ordre public », introduite « *in extremis* » (Zuber, 2017: 23), est venu contrecarrer la revendication d'une totale liberté de culte. Mais ce compromis, socle de la liberté religieuse en France, n'a pas pour autant mis un terme au débat qui a vu se confronter les deux courants qui furent à la source de l'article 10, tout en s'étant montrés l'un et l'autre opposés à la place monopolistique occupée par le catholicisme : la tradition protestante, dans la ligne de l'actif pasteur-député Rabaut Saint-Étienne, président de l'Assemblée constituante, et la tradition philosophique, qui l'emportera sous la III^e République. V. Zuber n'entend nullement omettre le rôle joué par le clergé patriote, qui a noué une « alliance idéologique de type révolutionnaire » (*ibid.*: 34) avec le Tiers État et une partie de la noblesse « éclairée ». L'abbé Grégoire fut de ceux qui ont vu dans les droits de l'homme une origine divine ; l'autrice rappelle que le cardinal Lustiger a refusé de s'associer, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution, à l'entrée au Panthéon de ce premier prêtre jureur qui deviendra évêque constitutionnel et dont la condamnation « par le Saint-Siège n'est toujours pas levée » (*ibid.*: 41).

Le débat sur l'origine des droits de l'homme, qui fait l'objet du chapitre central de l'ouvrage, permet de présenter les principales théories théologico-politiques qui ont porté attention aux origines idéologiques de la Déclaration. Ces théories font l'objet d'une dichotomisation assez nette : les unes privilégient la philosophie des Lumières, les autres – qui ont la faveur de l'autrice – la Réforme protestante, *via* la révolution américaine. Un large exposé est consacré à l'émergence, au XIX^e siècle, d'une philosophie protestante de l'histoire et à la place, défendue ou contestée, qu'occupe la Réforme dans le développement de la modernité occidentale et dans le mouvement d'émancipation politique. En ce qui concerne la révolution américaine, V. Zuber retient le rôle qu'ont joué La Fayette, porteur de la doctrine américaine en faveur d'une déclaration des droits, et l'Anglais Thomas Paine, « le plus américain des révolutionnaires français » (*ibid.*: 47), proclamé citoyen français en août 1792 puis élu à la Convention, après s'être engagé dans le mouvement d'indépendance des États-Unis d'Amérique. Elle porte également attention, au milieu du XIX^e siècle, à la généalogie politico-religieuse de la Révolution française avancée par Edgar Quinet, qui établit une étroite relation entre révolution politique et révolution religieuse, et qui attribue précisément l'échec de la Révolution au fait qu'elle ne s'est pas elle-même appuyée sur un solide système politico-religieux. Jules Michelet, qui voit dans les protestants les inspirateurs de la République, juge que ceux de leurs représentants qui ont été les contemporains de la Révolution se sont montrés trop timorés pour s'en faire les chantres : le modèle de la Réforme s'est ainsi « épuisé face à la nouveauté politique et sociale radicale

inaugurée par cette nouvelle ère » (*ibid.*: 81). Alexis de Tocqueville rejoint les tenants d'une étroite relation entre le christianisme et les idéaux démocratiques; il tire de son voyage aux États-Unis une ligne interprétative à visée comparative: en Europe, les philosophes des Lumières ont fait de la limitation du pouvoir de la religion une condition du progrès de la liberté alors qu'outre-Atlantique la séparation de l'Église et de l'État, sur fond de pragmatisme, a permis à la religion de conserver une place sociale fondamentale. Après l'examen de ces grandes figures, V. Zuber choisit d'ouvrir et d'analyser avec attention un dossier qu'elle tient pour le « cœur » (*ibid.*: 277) de son étude: la controverse qui éclate en 1902 entre deux juristes, l'Autrichien Georg Jellinek et le Français Émile Boutmy, ainsi que ses prolongements, de Jean Rivero à Denis Lacorne et Marcel Gauchet. G. Jellinek, dont les apports sont plusieurs fois évoqués dans l'ouvrage – preuve du vif intérêt qu'y porte V. Zuber –, estime que les droits de l'homme sont déjà en germe dans la Réforme. Il note par ailleurs qu'aucun philosophe des Lumières n'a avancé l'idée d'une codification des libertés individuelles dans une déclaration solennelle. Documents à l'appui, il présente sur un mode synoptique les affinités textuelles que présentent la Déclaration de 1789 et certaines déclarations américaines antérieures, à commencer par la Déclaration d'Indépendance de 1776. Surtout, il réfère la première élaboration théorique de l'idée des droits individuels au « congrégationalisme, forme anglaise du protestantisme réformé d'origine calvinienne » (*ibid.*: 114). Pour Boutmy, c'est aux transformations socio-économiques et aux besoins nouveaux des sociétés qu'il convient de prêter attention, et non à l'analyse de l'origine religieuse du concept de liberté: « Le milieu intellectuel de référence des colons américains et constituants français est constitué du seul siècle des Lumières, créateur de la théorie du droit naturel » (*ibid.*: 120).

Deux « tableaux » très contrastés des modalités chrétiennes d'appropriation des droits de l'homme composent le troisième et dernier chapitre. Leur intitulé, énoncé de manière paradoxale et comme à fronts renversés, ne manque pas d'être suggestif: « Le protestantisme: de l'adhésion politique à la critique théologique »; « Le catholicisme: de la condamnation à l'apologie ». *Côté protestant*, l'idée de la contribution de la Réforme au développement de l'idée de liberté, après avoir pâti de l'échec de la II^e République, retrouve sa légitimité au moment où est fondé et conforté le régime né de la chute du Second Empire. La mise en exergue de la pensée politico-religieuse de Calvin est à la fois affirmée et nuancée par des travaux historiques parallèles, en particulier la thèse, soutenue en 1891, que Ferdinand Buisson consacre à Sébastien Castellion, un contradicteur de Calvin en qui il voit néanmoins « le précurseur protestant des libertés modernes » (*ibid.*: 151). À la suite, notamment, des travaux de l'Américain Harold J. Berman, l'autrice mentionne l'influence qu'ont exercée des systèmes de croyances, à commencer par le protestantisme des XVI^e et XVII^e siècles, sur la conception et la production du droit moderne. Mais elle fait également référence à des « réserves théologiques » (*ibid.*: 172), celles notamment du protestant Roger Mehl, qui tient pour un mythe l'idée d'une filiation directe des droits de l'homme à la Réforme. *Côté catholique*, les droits de l'homme, adoptés

d'emblée par une large fraction des membres ecclésiastiques de l'Assemblée constituante, ont fait longtemps l'objet, parce qu'issus de l'œuvre révolutionnaire, de condamnations du magistère, celles en particulier des papes Pie VI, dès la fin de l'année 1790, et Pie IX, dans son célèbre *Syllabus* de décembre 1864. Mais le magistère fut loin d'avoir l'oreille de l'ensemble des catholiques : témoigne singulièrement des « défections » le parcours de Félicité de La Mennais, qui, en 1830, fonde *L'Avenir* avec Lacordaire et Montalembert, après être passé d'une opposition radicale à la Révolution à une défense de la liberté. L'analyse approfondie des vicissitudes qu'a rencontrées l'œuvre de conciliation du théologien catholique Léon Godard au début des années 1860 permet de mesurer le poids de la rigueur de Rome, qui impose de sévères amendements. Le véritable tournant sera pris par les catholiques libéraux, parmi lesquels le juriste Paul Viollet et l'abbé Brugette, dans le contexte de l'affaire Dreyfus mais aussi dans celui de la crise moderniste et du vote de la loi de Séparation des Églises et de l'État. Le séjour aux États-Unis de Jacques Maritain, au cours de la Seconde Guerre mondiale, comptera pour beaucoup dans sa prise en compte de « l'œuvre émancipatrice des penseurs de la modernité » (*ibid.*: 240). L'*aggiornamento* opéré par le concile Vatican II s'est sans nul doute traduit par un profond renouvellement de l'attitude de l'Église catholique à l'égard des droits de l'homme, comme le montre la défense de la liberté religieuse telle qu'elle est exprimée dans la déclaration *Dignitatis humanæ*, adoptée le 7 décembre 1965, la veille même de la clôture du concile. Toutefois, la doctrine de base n'a guère varié : à l'encontre des auteurs de la Déclaration de 1789, le Saint-Siège continue d'énoncer que les droits de l'homme sont d'origine divine et qu'ils ne sauraient d'ailleurs aller sans la prise en compte à la fois de *devoirs* corrélatifs et de leur dimension communautaire et collective. En contrepoint, V. Zuber cite à cet égard un extrait des propos que tient Bernard Quelquejeu lors du colloque à visée historique et théologique organisé par l'Institut catholique de Paris à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française. Le polytechnicien-dominicain, alors professeur à la Faculté de philosophie de cet établissement universitaire, interpelle sa propre Église, près d'un quart de siècle après le concile : « Je me risquerai à dire [...] qu'il n'est pas illégitime, ni *philosophiquement*, ni *politiquement*, ni *théologiquement*, d'affirmer que la Révolution française demeure inachevée sans la réforme de l'Église catholique » (*ibid.*: 264). On voit ici que la question qui est au cœur de l'ouvrage ne saurait, sur ce versant non plus, échapper à l'actualité.

Attribuer sans ambiguïté une « origine religieuse » aux droits de l'homme – le titre de l'ouvrage ne comporte nul point d'interrogation... – pourrait donner à penser que se trouve *de facto* déniée toute filiation philosophique ou politique. D'autant qu'à l'examen de cette large fresque d'histoire des idées, le titre qui paraîtrait parfois s'imposer pourrait être plus net encore, par simple substitution de « protestante » à « religieuse ». L'autrice se plaît ainsi à rappeler le titre originel de l'ouvrage de Dale Van Kley : *From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, traduit en français, dans une tonalité plus générique, par *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*.

Cette apparente exclusivité interprétative se trouve toutefois amendée par la présentation et la mise en exergue de maints arguments contraires et par une grande aptitude de l'auteur à faire vivre débats et controverses – l'ouvrage compte trente pages de bibliographie et quarante pages de notes – suscités par le destin d'un texte emblématique qui prend ici valeur d'analyseur institutionnel, voire de fait social total.

L'ouvrage du philosophe spinoziste et catholique Denis Moreau représente – du moins à première vue – une opportunité pour passer du théologico-politique au théologico-éthique, de l'influence d'un corps de croyances sur le système politique à ses effets sur le fidèle singulier, et pour franchir ainsi le seuil qui distingue l'institutionnel de l'individuel. À l'évidence, dans ces deux registres, le cadre de références et la problématique diffèrent, mais demeure une même impression dominante, qui fait de la religion une matrice apte à formater règles de vie et principes d'organisation, valeurs morales et codes de conduite.

L'auteur, qui observe, après bien d'autres, une forte et rapide déprise de son Église dans la société française contemporaine – mais plutôt pour y voir une véritable opportunité offerte à « une minorité créative » (Moreau, 2018 : 324) –, se défend de tout prosélytisme, mais comme pour mieux justifier, non sans paradoxe, son intention, « de nature apologétique » (*ibid.* : 12). Son objectif est clairement énoncé : rendre compte, le plus souvent de façon vivante et même joyeuse, concrète et imagée sans pourtant cesser d'être savante, des raisons pour lesquelles il est et il demeure catholique. Il s'agit de « défendre un catholicisme standard » (*ibid.* : 15), loin des lamentations auto-défensives du « catho-grognon », et de montrer en quoi le christianisme est raisonnable, à défaut de pouvoir se donner pour rationnel. Montrer aussi, témoignage personnel à l'appui, un catholicisme polymorphe, qui ne saurait donc aller sans contradictions internes ni « fonctionnement bordélique » (*ibid.* : 226). La raison en est que le dogme officiel n'est nullement exclusif de la liberté de penser et d'agir, et que l'orthodoxie peut faire bon ménage avec une orthopraxie bien comprise. L'ouvrage, entrepris « *ad majorem Dei gloriam* » (*ibid.* : 42), se nourrit de nombreuses références au Nouveau Testament et emprunte aux trois vertus dites théologiques son plan d'exposition et son organisation argumentative : la foi, la charité et l'espérance. Pour mieux exprimer sa ligne de vie et de pensée, D. Moreau engage fréquemment une controverse imaginée avec un « Cathophile » nostalgique de la chrétienté et un athée « Cathophage ». Il n'est pas interdit de rapprocher l'ouvrage de la leçon que l'on peut tirer du constat dont fait part Spinoza au deuxième paragraphe de la préface de son *Traité théologico-politique* : « Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans remarquer que la plupart, si grande soit leur inexpérience, regorgent tellement de sagesse aux jours de prospérité que ce serait leur faire injure que de leur donner un avis ; dans l'adversité en revanche ils ne savent où se tourner, ils sollicitent un avis de chacun » (Spinoza, 1999 : 57). D'une certaine façon, c'est bien d'un tel « avis », conçu et proposé en période d'adversité, que prend la forme la riche réponse à la question formulée à la Montesquieu « Comment peut-on être catholique ? ».

D. Moreau commence par se situer : un professeur d'université bien doté, à tous égards, des moyens d'existence, mais qui trouve la vie plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord, du fait de la peur de la mort, d'une certaine insatisfaction latente, de l'expérience née de désirs contraires, du sentiment de ses propres limites face aux injonctions de la modernité et des modèles de réussite. Mais pourquoi est-il catholique ? La réponse se trouve dans le titre du chapitre 2 : « Parce que je suis tombé dedans quand j'étais petit » (Moreau, 2018 : 45). L'auteur se doit donc de faire retour sur la période de sa formation, au cours de laquelle s'est opérée une forme de naturalisation de la croyance chrétienne, vécue sinon comme une évidence du moins comme une voie de sagesse, comme un épanouissement personnel inscrit dans une relation d'hétéronomie relative, comme une raison raisonnante qui sait tirer de sa foi révélée un surcroît de sens et de connaissance. Il n'est pas un ingrat : « Au fond, tout ce que je suis et possède, je l'ai reçu » (*ibid.* : 36), retenant à ce titre en bonne part la conjugalité, la paternité et son statut de philosophe croyant, trois attributs majeurs dont il a toutefois une vive conscience de la vulnérabilité. Il évoque les premières décennies de sa vie, où s'est formée une « liberté éclairée » (*ibid.* : 48) et où se sont forgés ses convictions, ses représentations du monde, ses réseaux relationnels. Il fait sienne la notation de Descartes, qui écrit dans le passage consacré à la « morale par provision » dans le *Discours de la méthode* : « J'ai la religion de ma nourrice » (*ibid.* : 50). D. Moreau définit son « moi » comme la résultante d'influences et de circonstances, « de personnes aimées et aimantes, d'enseignants et de livres, d'institutions et de communautés » (*ibid.* : 52), et ne saurait dès lors tirer quelque fierté que ce soit de son héritage religieux, qui l'a conduit à « conformer [sa] vie aux enseignements d'un doux rabbi judéo-palestinien » (*ibid.* : 241). Le lecteur a toute raison de penser qu'une « profession de foi » prend ici la place d'une « déclaration des droits »...

Au cours des études universitaires, la foi de D. Moreau s'est trouvée confrontée à des systèmes de pensée qui constataient ou qui prônaient la « mort de Dieu », mais elle a su en tirer parti, y compris au plan dogmatique, grâce aux apports philosophiques de la Grèce antique où furent élaborés les concepts de « substance », de « nature » ou de « personne ». Affirmer que le christianisme est le fruit du mariage d'une « source sémite » avec la « rationalité grecque » (*ibid.* : 63), c'est implicitement poser les bases des modalités selon lesquelles une telle religion est fondée en raison, et se trouve donc propre non seulement à orienter une vie personnelle mais aussi à fonder un système social et à construire un corps de références culturelles. C'est dire que le développement d'une spiritualité de l'intelligence peut aller de pair avec l'inscription dans la tradition du rationalisme chrétien.

Par bien des aspects, l'ouvrage se présente comme un « traité » d'initiation chrétienne pour débutants ou re-commençants. On y trouve en effet tout à la fois une discussion sur les preuves (physico-théologiques, cosmologiques et ontologiques) de l'existence de Dieu en tant que « préambules de la foi » (*ibid.* : 99) ; la présentation des différents types de prières ; le fondement et les

bienfaits libérateurs de la pratique du sacrement de pénitence; la présentation du christianisme non comme une « religion du Livre » mais comme une religion de la Parole et du Verbe; la dimension incontournable et révolutionnaire de la résurrection du Christ; le concept d'amour (à la fois *éros*, *agapè* et *philia*); l'enfer et le paradis; l'application au mariage de la « convertibilité des transcendants » (le bon, le vrai, le beau), simple concession terminologique à la philosophie...; la réponse au problème du mal; sans oublier le lien vécu entre la course à pied et la recherche du salut.

Dans cet exercice d'apologétique, une place particulière revient à l'Église. En une longue liste qui occupe les pages 211 à 214, l'auteur énonce tout ce que le christianisme, notamment dans sa version catholique, a apporté au monde: depuis le Sermon sur la montagne jusqu'à l'accueil des réfugiés en passant par le mont Saint-Michel, Péguy, les Pères de l'Église, Descartes, l'invention du mariage par consentement mutuel, les fondateurs de l'Europe, l'activité diplomatique du Vatican... L'auteur (s')interroge: « À quoi veux-je en venir? À ceci: ce que je sais de Jésus, c'est l'Église qui me l'a donné » (*ibid.*: 215). Cette confession est une façon de passer de l'individuel au communautaire ou au collectif, et à un collectif qui ne manque pas de revêtir une dimension civilisationnelle, politique et nationale puisque D. Moreau rend également grâce de « vivre [sa] foi catholique dans la France des années 2010 organisée par les institutions de la V^e République » (*ibid.*: 275). Qu'est-ce à dire concrètement? Prendre la parole dans le débat public; aller à la messe lorsque l'on en a le désir; gravir, sans souffrir de stigmatisation, les échelons de la fonction publique... Tout en refusant de se ranger parmi les catholiques qui « réclament que la modernité reconnaisse en permanence ses “racines chrétiennes” réelles ou supposées » (*ibid.*: 330), l'auteur n'en évoque pas moins, au paragraphe suivant, un « mouvement de christianisation séculière du monde caractéristique de la modernité » (*ibid.*).

C'est assurément une façon d'incorporer, jusque dans son propre parcours de philosophe catholique, une problématique politico-théologique, qui l'a auparavant conduit à proclamer: « Vive la République, vive l'Église catholique, vive la France! (Dans l'ordre qu'on voudra) » (*ibid.*: 279). Comment ne pas rapprocher cette déclaration du sous-titre du *Traité politico-théologique* de Spinoza: « Plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété »?

C'est sans doute ce type d'orientations qui inspire l'hypothèse de V. Zuber selon laquelle la philosophie républicaine a toujours compté, en France, « une tendance prônant des idées politiques libérales allant parfois jusqu'au spiritualisme » (Zuber, 2017: 277); cela fonde l'attention renouvelée qu'il convient de porter aux relations entre religion et politique dans la société contemporaine. C'est une lecture analogue et partagée que B. Bourdin et J. Sapir font de l'œuvre de J. Bodin, dont le décès a précédé de deux ans la promulgation de l'Édit de Nantes: « Cette première modernité est une sécularité

qui ne peut faire l'économie du religieux mais qui prend son autonomie par rapport à lui » (Bourdin, Sapir, 2017 : 124). L'observateur de la société française est fondé à penser que pareil constat et pareille leçon trouvent, aujourd'hui encore, nombre d'illustrations, jusques et y compris en matière de contribution financière de l'État à la gestion des cultes (Moisset, 2018).

Jacques PALARD
Centre Émile Durkheim, Sciences Po Bordeaux
 j.palard@sciencespobordeaux.fr

Bibliographie

- BERMAN Harold J., 2010 [2003], *Droit et Révolution. L'impact des Réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale* [Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition], traduit par Alain Wijffels, Paris, Fayard.
- BOURDIN Bernard, SAPIR Jacques, 2017, *Souveraineté, nation, religion. Dilemme ou réconciliation? Entretiens menés par Bertrand Renouvin*, Paris, Éditions du Cerf.
- LABELLE Gilles, 2007, « Présence du “problème théologico-politique” dans la pensée politique de la révolution tranquille : Pierre Vadeboncœur, l’“autorité du peuple” et la “re-spiritualisation” de la société québécoise », in E.-M. Meunier, J. Y. Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides.
- LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil.
- MOISSET Jean-Pierre, 2018, *L'État, l'argent et les cultes de 1958 à 1987. Contribution à l'histoire de la laïcité française*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MOREAU Denis, 2018, *Comment peut-on être catholique?*, Paris, Éditions du Seuil.
- SCHMITT Carl, 1988 [1922], *Théologie politique* [Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität], traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- SEILER Daniel-Louis, 2009, « Le rôle du facteur religieux dans la formation de l'État et des systèmes de partis en Europe », in F. Frégosi (dir.), *Bruno Étienne, le fait religieux comme fait politique*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- SPINOZA Baruch, 1999 [1670], *Œuvres. III. Traité théologico-politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- ZUBER Valentine, 2017, *L'origine religieuse des droits de l'homme. Le christianisme face aux libertés modernes (XVI^e-XXI^e siècle)*, Genève, Éditions Labor et Fides, coll. « Histoire ».