NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 3 1989

La religion socialement finie?

Yves LABBÉ

p. 361 - 388

https://www.nrt.be/en/articles/la-religion-socialement-finie-268

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La religion socialement finie?

Il arrive, trop rarement peut-être, que l'entretien théologique soit éveillé par un ouvrage commis hors de ses lieux familiers. Tel est le cas, aujourd'hui vérifié, du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*[1]. Quatre années après la parution, il ressort que la pensée chrétienne ne s'est pas dérobée aux interrogations d'un homme d'ouverture qui déclare n'être pas lui-même engagé dans la foi[2]. Et la discussion s'est également développée dans l'espace universitaire propre à l'auteur, là où la religion se révèle en débat au milieu des sciences sociales[3]. Il n'est pas si fréquent, tout au moins pour la France, qu'une publication soulève un intérêt égal dans l'Église et dans l'Université. En intervenant plus tardivement, et pour répondre à une sollicitation, sur un livre jugé des plus importants, je puis espérer avoir bénéficié de ce délai soit pour éclairer un propos quelquefois desservi par une écriture contournée, soit pour affiner des critiques de prime abord déconcertées devant l'ambition même de la thèse.

Si, de l'aveu de son auteur, «ce livre est inaugural et non pas terminal» (C 68), il avance pourtant une thèse des plus fortes sur le destin occidental de la religion. Celle-ci s'annonce, sans trop de précaution, non pas sans précision, dès la première page:

> Derrière les Églises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée; et l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacral qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance

1. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1985, XXIII-306 p. La pagination sera donnée dans le corps du texte, sans autre accompagnement.

2. On accordera une mention spéciale à la publication d'un débat avec l'auteur, sous la direction de P. COLIN et O. MONGIN, *Un monde désenchanté?*, Paris, Cerf, 1988, 105 p. (cité C, avec la pagination).

3. On se reportera à un entretien avec M. GAUCHET dans *Autrement* 75 (1985) 12-17; 191-194 (propos recueillis par M. CRÉPU), aussi bien qu'à une discussion serrée entre M. GAUCHET et P. MANENT dans *Esprit* 4-5 (1986) 95-101; 201-212. Le premier entretien se trouve reproduit à la fin de la publication rapportée à la note précédente. Pour renvoyer à ces textes, j'userai respectivement des sigles A et E.

qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine.

Ici se déclare non pas la fin mais une fin de la religion, pour autant que celle-ci se montre socialement finie. On ne dispute pas la possibilité d'une foi en Dieu, aujourd'hui et demain. On ne résout pas l'existence croyante en un effet de société et d'histoire. Mais le constat se trouve établi de ce que la religion n'a plus de part avec la formation du lien social. Et l'on ne saurait renoncer à comprendre comment le monde des hommes en est arrivé là. C'est alors que se révèle l'originalité historique de l'Occident, ici confondue avec ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. En deçà de l'émergence de l'autonomie humaine, à travers une science et un État séparés, il y eut le sourd travail de la religion de l'incarnation, portant en son principe l'inversion de la logique religieuse, opérant le passage d'une loi d'unité à une loi de séparation. Aussi l'expression revient-elle comme un leitmotiv pour distinguer le christianisme dans l'univers des religions: «*la religion de la sortie de la religion*» (II).

Le propos de Gauchet se délivre intégralement dans les lignes précitées, sauf à en réserver la preuve, dont le sous-titre de l'ouvrage découvre la nature. La méthode sera historique. Mais s'agissant de saisir ce qui s'est vraiment passé dans le destin religieux de l'humanité, on ne peut méconnaître la césure ici représentée par la constitution d'un État, soit l'apparition voici quelque cinq millénaires d'une «domination institutionnalisée» (C 78). Que la religion soit désormais socialement finie, cela reste incompréhensible en dehors de ce qu'elle fut à son commencement, avant l'État, de sorte que les possibilités de l'instance politique n'ont pas cessé de déterminer, d'absence ou de présence, le devenir effectif des religions Ayant donc parcouru cette «histoire politique de la religion», nous nous garderons d'opposer à l'auteur d'avoir réduit la religion à une illusion de la conscience, pour lui induite par le lien social et le pouvoir établi, comme elle le fut pour d'autres par la production matérielle ou le désir omnipotent. Gauchet assurément n'est pas à compter une fois pour toutes parmi les généalogistes de la religion. Il n'en appelle pas moins des réserves relatives à l'ensemble de ses propositions de vérité et de méthode. C'est pourquoi la critique de la thèse ne sera pas moins étendue que son exposé même. Ne serait-ce pas le lot de ces livres qui préservent l'avantage de se montrer insatisfaits de la dissémination des recherches ou de la dispersion

des résultats, honorant une irréductible demande d'intelligibilité?

I. - Une histoire politique de la religion

À suivre l'ordre de la lecture, *Le désenchantement du monde* nous mène depuis la religion première, intégralement fondue dans le lien social, jusqu'à ses succédanés désocialisés dont fait montre l'individualisme contemporain. Il est cependant un autre ordre, de sens inverse, non plus progressif mais régressif, qui en vérité commande le précédent, à savoir l'ordre de l'élaboration, de l'élucidation, et d'abord de la question. Il y a au commencement l'appréhension de l'effacement social de la religion, jugé universel et irréversible, en même temps que rendu manifeste dans la part du monde d'où sont issus et le christianisme et la modernité: d'un côté la médiation divine dévolue une fois pour toutes à Jésus Serviteur, de l'autre côté l'autonomie du corps social s'achevant dans l'État démocratique. Là-devant s'avère unique l'interrogation du chercheur en sciences sociales: comment le monde occidental, en sa génération chrétienne et démocratique, est-il parvenu à se retrouver comme monde désenchanté, une forme de socialité issue et affranchie de la religion? Doit être élucidé ce qui nous est arrivé. Incroyants et croyants, nous ne connaissons plus qu'une société athée. Le religieux ne reviendra plus en restructuration et refondation de l'espace social. Comme notre auteur le dit ailleurs, avec un sens aigu du paradoxe, évoquant les événements de Pologne et d'Amérique latine: «C'est à l'avènement de la société athée que travaillent ces grandes surrections de la foi» (A 16).

La question posée introduit d'évidence une réponse de type historique. Il appartient à l'histoire de rechercher comment la société en est venue là. L'ambivalence de la méthode apparaît pourtant avec la division de l'ouvrage en deux parties: la première à dominante d'analyse rationnelle ou structurelle, la seconde à dominante d'analyse historique ou figurative. En fait, les deux perspectives ne cessent pas de se mêler, dès lors que la définition de la religion se cherche auprès des sociétés non politiques. On peut certes accorder à notre auteur de n'avoir pu livrer davantage que l'épure d'un phénomène déjà largement étudié par l'ethnologie historique. Le concept d'une religion première se justifie de données suffisantes relatives à la société d'avant l'État (cf. C 69). Il reste qu'il n'y aurait pas coïncidence de ce qui est premier et de ce qui est universel, ou recouvrement du commencement de la religion par son

essence, en dehors de l'investissement d'une anthropologie sociale. Il en va, en tout premier lieu, du rapport entre l'individu et la société, soit une socialisation de l'individu posée comme à son corps défendant (cf. 11). L'histoire politique de la religion aurait pu être autre, mais non pas de toutes les façons. Il fallait compter avec des possibilités d'être, en nombre limité, aussi bien avant qu'après l'apparition de l'État. S'il se trouve qu'une possibilité a prévalu plutôt qu'une autre, non souvent sans retard de l'apparence sur la réalité, nous ne sommes jamais abandonnés à l'aléatoire simplement.

Tout en conservant la division bipartite du livre, à laquelle se joint une substantielle conclusion, nous serons conduits à discerner trois situations de la religion, scindées par deux situations de l'État: successivement, la religion première, l'État ancien, la religion chrétienne, l'État moderne, le religieux postchrétien enfin, avec lequel notre présent s'identifie à son passé devenu.

1. *L'inversion de la religion première*

La première partie du livre se prête donc au déplacement de la religion depuis son commencement essentiel, en fonction de l'émergence transformatrice de l'État. Ainsi se présentent deux positions en mesure de distinguer une histoire de la religion à rebours de jugements plus communs, où se sont fréquemment opposés apologistes de la vraie religion et généalogistes de l'illusion religieuse. Que l'essence de la religion s'expose à son commencement contrarie l'opinion selon laquelle le religieux se serait affiné en s'éloignant de ses origines. Et que la formation de l'État constitue l'événement majeur de l'histoire interdit de résoudre les rapports sociaux en forces économiques correspondantes. Or, s'agissant de la détermination de la religion ou de l'innovation par l'État, le fait et le droit se rapportent de concert à la demande du lien social à être assuré de lui-même. On ne saurait remettre en cause ni la définition à la fois première et universelle de la religion, ni l'efficience historique de l'État, sans avoir aperçu ce point. Il n'y a rien à penser que la possibilité pour des individus de s'entretenir socialement, ce qui a été et demeure la réalité humaine. Sur la voie ici ouverte se succèdent les trois moments désignés comme religion première, État ancien et religion chrétienne, à la différence près que le troisième et dernier moment connaît surtout une possibilité religieuse, insuffisamment éprouvée dans sa réalisation chrétienne.

S'il fut habituel à certaine philosophie de répartir la religion entre son essence et sa manifestation, les deux côtés de la religion n'ont

pas manqué de s'identifier en la longue durée des sociétés d'avant l'État. Comme il a été dit plus haut, une double raison commande d'attribuer à la religion première la plénitude de la religion (cf. 12). L'inséparabilité durablement acquise de la société et du pouvoir s'est de fait retrouvée dans un établissement religieux de la société. Mais il ne pouvait en aller autrement dans la mesure où les individus ne s'avèrent socialisables qu'à l'encontre d'eux-mêmes. Parce qu'il formait une puissance de négation ou de refus, l'homme ne savait être lié qu'étant dépossédé de lui-même au profit d'un dehors, d'une source, d'une origine, aussi longtemps que la société ne s'était pas différenciée du dedans d'elle-même. La religion apparaissait en son principe comme le refus du refus, le lien s'y imposant de lui-même, intangible dans sa règle et extérieur dans son fondement:

> Ainsi se voit-on ramené de toutes parts au parti central de *permanence* coutumière et de *dépendance* sacrale en lequel réside l'essence primordiale du religieux (19).

Excluant la possibilité d'une séparation interne à la société, les hommes devaient en éprouver la séparation extérieure, sauf à se retirer du mouvement de la vie. Le tout avait à s'imposer de soi, inaccessible. S'il n'est pas d'identité possible sans quelque altérité, celle-ci ne pouvait d'abord se faire valoir qu'en se représentant en un passé immémorial.

Historiquement repérable, l'irruption de l'État déterminera la mutation la plus considérable dans la dérive du religieux à partir de son commencement. Jusque-là extérieur au lien social, en qualité de totalité originaire, le fondement lui devient intérieur, en l'espace d'un pouvoir institutionnalisé. L'altérité d'où la société tient son assurance, voici qu'elle passe du dehors au dedans. L'Autre maintenant se présente au milieu du Même:

> Là est le trait nouveau, le trait capital, il y a réfraction de l'altérité divine à l'intérieur de l'espace social, concrétisation de l'extra-humain dans l'économie du lien inter-humain (30).

Trois transformations s'inscrivent immédiatement dans la théologie, que les grandes religions homologuent diversement: «écart de l'ici-bas et de l'au-delà, subjectivation du principe divin, universalisation de la perspective de vie» (42). Quand le fondement devient immanent à la société, le divin se retire en sa transcendance ou séparation d'origine. Les puissances divines alors se personnalisent, se dotent d'une existence singulière, à l'instar du pouvoir social lui-même. Enfin, l'universalisation attachée à l'expansion de l'État

affecte le champ de la représentation pour en partager assez fermement les valeurs: d'une part le particulier, l'immédiat, l'éphémère, d'autre part l'universel, le vrai, l'éternel. La scission fera autorité, disposée à se transférer de la sphère divine en l'agir individuel et l'être universel. Ces changements se précipitent entre les années 800 et 200 précédant l'ère chrétienne.

Tandis que le second moment se portait de l'État vers la religion, le troisième revient de la religion vers la société, anticipant le passage au christianisme. Impliquée dans la formation ancienne de l'État, l'inversion de la religion s'est finalement confirmée en transformation de la société, la division du divin et du mondain prenant effet en l'homme et dans la réalité. Promue à l'extérieur du monde, l'instance de séparation se double à l'intérieur, entraînant un renouvellement de la vie des hommes: «Dieu devenu Autre au monde, c'est le monde devenant Autre pour l'homme» (128). Laissant le monde à lui-même, le retrait du divin marque son efficience dans la vie mentale, habilitant l'intelligence à se poser face à ce monde. Il la signifie aussi dans la vie sociale, imposant la disjonction des institutions religieuse et politique, bien que l'expérience révèle souvent, et ici plus qu'ailleurs, son retard sur la structure. Il faut certes quitter les apparences pour voir en la monarchie de droit divin le détachement du pouvoir politique à l'égard de la puissance religieuse (cf. 79). Plus encore que dans l'autonomie du savoir et du pouvoir, c'est dans la maîtrise de la matérialité que se concrétise l'inversion de la religion, scindant homme et nature. Appliquée au rapport actif que l'homme exerce sur le monde, elle se prolonge avec l'avènement du christianisme, celui-ci étant identifié de manière privilégiée en sa période médiévale. En vérité, la nouveauté religieuse se lie non à une époque ou à une confession, mais au fait chrétien lui-même. Pour que la séparation de l'autre-monde se muât en maîtrise de ce monde-ci, il fallait une religion à la fois du salut et de la création, ce que le christianisme a su rendre effectif à travers l'Incarnation. Le monde donné laisse place désormais à un monde à constituer. À la nature inviolable se substitue une nature humanisable. Ainsi s'expose une autre possibilité d'être, menant à son terme la remise en cause des religions de l'unité:

> Non plus, en d'autres termes, chercher la coïncidence entre l'ici-bas et l'au-delà, que ce soit sous forme de dissipation de la phénoménalité (= bouddhisme) ou sous forme de soumission rendant l'au-delà présent dans l'ici-bas (= l'islam), mais s'accommoder de leur différence, et davantage travailler à la creuser, la réalisation interne

de la sphère terrestre en sa complétude autonome constituant le seul moyen, dorénavant, de se porter à hauteur de l'absolu séparé (98).

L'innovation qui décide du destin social de la religion, elle se définit donc formellement par la dualité accordée de Dieu et du monde, contre tout retour à la totalité, pour se traduire en mouvement général de métamorphose du monde. Mais cette éventualité n'est devenue réalité qu'avec la religion de l'Incarnation. Car si l'Incarnation homologue l'identité en Jésus de Dieu et de l'Homme, celle-ci est événement et non pas structure (cf. 104). Elle s'affirme unique et non pas universelle, interdite de se muer jamais en unité du divin et de l'humain, même si l'expérience se montre l'emporter souvent contre la logique, répétant longtemps une appropriation unitaire du rapport entre Dieu et monde.

2. *La sortie chrétienne de la religion*

Si la seconde partie du livre s'engage plus loin dans l'étude du christianisme historique, nous savons déjà que ce n'est pas là une figure religieuse parmi beaucoup d'autres. L'histoire n'a pas cessé d'être présente à l'analyse, mais rapportée à certaines possibilités d'être qui la préservent de s'abîmer dans l'insignifiance. Or, l'*hapax* de la médiation du Dieu-Homme s'est révélée promettre le christianisme à une initiative vraiment singulière dans les limites de l'économie religieuse du lien social. C'est par lui qu'est finalement passé le devenir autonome des hommes. Pour le vérifier, en quelque sorte sur dossiers, on commencera par suivre le destin du christianisme, depuis ses racines mosaïques jusqu'aux fruits de la Réforme. Car une coupure s'est déclarée autour de l'année 1700, qui marque la transition vers la société moderne. Mais ce qu'on appelle sécularisation ne répond plus à une mise à l'écart de la religion par une science et une politique assurées d'elles-mêmes. Il s'agit plutôt d'un stade avancé dans la métamorphose de la fonction religieuse redevable à la logique du christianisme. Là aussi les apparences pourraient tromper. Le conflit des hommes de foi et des hommes de raison dissimule la complicité de leurs pratiques respectives. Christianisme et modernité ont eu partie liée.

En vue de parcourir au plus près ce nouveau développement, nous en distinguerons les deux étapes, retrouvant les moments plus haut nommés religion chrétienne et État moderne.

A. *Le Dieu chrétien*

Préparée dans le monothéisme de l'Alliance, la manifestation chrétienne de Dieu doit être entendue selon les termes de la confession de foi, qui fut celle de l'Apôtre Paul comme des premiers conciles. On pourrait s'étonner qu'une histoire politique de la religion fît un tel cas de la doctrine, précisément de la christologie, en son élaboration orthodoxe. Mais ce qui se transcrit dans le dogme de l'Incarnation corrobore une possibilité d'être prenant à rebours le modèle théologico-politique de l'empire (cf. 142). Au lieu de l'unité de l'au-delà et de l'ici-bas, médiatisée dans la personne impériale en même temps que reconstituée en hiérarchisation ontologique, voici que se creuse la dualité du divin et du mondain, que se défigure la médiation, que se dégrade l'univers. Assurément, cette possibilité aurait pu ne pas aboutir, reprise définitivement par les anciens schèmes dont elle demeurait plus ou moins prisonnière. La théologie chrétienne aurait pu, par exemple, se dédire dans l'ontologie grecque, laquelle ne s'était défaite du mythe que pour en transférer la logique d'unité dans la raison (cf. 212). Il en a été autrement, même si au travers du Moyen Âge le nouveau n'a pas manqué de se recouvrir de l'ancien, la séparation de Dieu et du monde se recomposant infailliblement sous le signe de l'un et du tout (cf. 215).

Après avoir montré comment le monothéisme exclusif d'Israël contrariait la logique impériale, Gauchet définit par priorité ce qui soutient l'invention christologique, avec la société qui en est issue. Instance de conciliation mais à l'opposé du pouvoir, «réplique parfaite du médiateur impérial aux *antipodes* de celui-ci» (162), Jésus s'est placé en position de *«messie à l'envers»*, serviteur plutôt que seigneur, résolvant en sa personne la tension qui, en amont, séparait l'universalité de Dieu et la particularité de l'Alliance. En aval, il revenait à la doctrine de l'Incarnation, cristallisée à Chalcédoine, de faire échec au retour de la logique de l'un et tout, au réveil de la hiérarchie humano-divine, à la renaissance d'une réponse de compromis, dont le risque était réapparu déjà en l'annonce christique de la parousie (cf. 167), puis dans la confession ecclésiale de la Trinité (cf. 212). Avec Jésus tenu pour le Dieu-Homme, vrai Dieu et vrai Homme, se justifie la double différence que la première partie de l'ouvrage installait au principe de l'efficience sociale reconnue à l'innovation religieuse: une distance de Dieu au monde réitérée en distance de l'homme au monde.

> Résolution, au départ, de la contradiction interne du judaïsme, l'Incarnation devient, à l'arrivée, le pivot structural d'une sensibilité religieuse toute nouvelle, alliant, d'une façon vouée à demeurer unique, l'universalité du dieu personnel et l'extranéité du croyant au monde (167).

À partir du christianisme, le Dieu séparé et l'homme séparé marchent d'un même pas. Parce qu'elle est unique, l'unité théandrique rompt la symphonie du céleste et du terrestre, le Dieu et l'homme hors du monde établissant pour toujours l'indépendance de ce monde.

Cette véritable «révolution chrétienne» (181) découvre ses effets dans le mouvement propre au monde occidental, au travers d'une nouvelle position de l'individu, de la société, de l'État lui-même, jusqu'à ce que la modernité en scelle la spécificité. Recevant son identité de l'autre que le monde, le croyant a à venir vers le monde. Partagée entre l'Église et l'État, assignée à cette dualité constitutive, la société manque nécessairement à se recomposer sur le modèle d'une totalité organique. Il se fait toujours du jeu entre les deux puissances sociales, vouant finalement à l'insuccès les tentatives d'en annuler le dédoublement (cf. 219). Quant au pouvoir, il se préservera de confondre en établissement mondain l'événement de l'Incarnation. Il se gardera d'offrir sa chair au divin. Par-delà le cas contraire de l'empire de Byzance, les monarchies occidentales des XIIIe et XIVe siècles réalisent en son élément le plus sensible la posture d'autonomie du pouvoir, anticipant sur ce point l'État moderne. Quand il se prétend de droit divin, et parce qu'il se manifeste ès qualités, le roi représente moins le principe divin que le corps politique:

> D'incarnation de la dissemblance sacrale du fondement qu'il était, il est imperceptiblement devenu matérialisation de la correspondance interne du corps collectif à lui-même (201).

Avec le monarque, la collectivité se reconnaît déjà en acte de se déterminer par elle-même, dans les limites de l'État national. Car, en son aboutissement dans la Réforme, un autre pas se trouve franchi, où l'État s'assure de lui-même, non plus seulement en se manifestant dans son roi, mais encore en exprimant une nation (cf. 226).

Situation unique dans l'histoire de l'humanité, le christianisme a travaillé la société en y réalisant la séparation du religieux et du politique. Il n'est pas jusqu'au pouvoir par représentation qui **n'ait été compris dans cette généalogie chrétienne du monde occi-**

dental. À la dépendance de la société envers un fondement extra-mondain a été substituée sa pleine adéquation à elle-même. Un mouvement là s'est achevé, qui fixe le seuil de la modernité et légitime la définition du christianisme comme «religion de la sortie de la religion». En renversant le schème d'unité, qui déterminait la religion en son être essentiel, le schème de dualité a trouvé dans la religion de l'Incarnation son plus ferme appui, avec au terme l'indifférence radicale de l'identification sociale à l'égard de l'altérité divine. La société fonctionnera sans être autrement fondée. Et puisque garantir le lien social fut la raison d'être de la religion, celle-ci finit par se retrouver sans essence ni raison.

B. *L'homme moderne*

À compter du temps des «Lumières» se cherche, par tâtonnements, une nouvelle figure du monde, dont nous sommes encore à ce jour. La modernité ouvre donc une autre trajectoire, toujours inaccomplie, où l'effacement social de la religion se signifie sous un triple mode. La première manière s'est dévoilée entre le dépli et repli du Dieu chrétien, écartant la vision passéiste associée au thème de la sécularisation. L'absolu révélé ne s'est pas retiré sous les coups conjugués du savoir et du pouvoir modernes. C'est de son retrait que ceux-ci sont devenus possibles, apparaissant justement en Occident:

> La société moderne, ce n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse (234).

Un second mode de se rapporter au religieux met en question la nécessité d'un pôle d'altérité en tout procès d'identification. S'il paraît acquis que la forme de l'altérité n'attend plus le secours d'un contenu de révélation, ne s'investira-t-elle pas ailleurs, plutôt que de se prêter simplement à sa propre gloire (cf. 135)? La réponse s'avère positive dans le nouvel espace humain, aussi bien pour l'individu et l'État que pour la société. Nous n'en avons pas fini avec le Même et l'Autre. Tout ce qui suit de la mort sociale de Dieu s'applique à le montrer, sans cacher toutefois une exténuation d'une altérité même formelle, au moins dans les limites de la collectivité, lorsque l'extériorité symbolique de l'État en vient à se fondre dans les agencements de la société civile. Par là se distingue le dernier mode recherché, en l'affirmation d'une finitude sans infini, aussi éloignée d'une élévation prométhéenne de l'homme que d'une sacralisation de l'espace humain.

Avant de recouvrer l'être-soi, au terme de l'ouvrage, en une probable survivance du religieux dans l'expérience intime, notre auteur commence par y discerner les entrelacs de l'identité et de l'altérité, sous les espèces antagonistes de la maîtrise de soi de la conscience et de la dépossession de soi par l'inconscient. Mais, comme il était attendu, il appartient à l'être-ensemble de mener à sa fin une histoire politique de la religion. Or, l'État démocratique achève le changement intervenu dans l'État absolutiste, où la représentativité du lien social dans le souverain l'emportait déjà sur la représentation de son fondement religieux. Il y a de la continuité avec ce qui fut plus tard nommé l'Ancien Régime (cf. 250). Cependant, pour l'État aussi bien que pour l'individu, il a fallu porter le deuil d'une certaine altérité, passer par l'épreuve d'une désappropriation, accepter la charge de la finitude. L'État démocratique se montre le moins idéologique qu'il se peut, au plus loin des totalitarismes, quand il sait ne disposer d'aucune assurance sur l'avenir. En cet avenir désormais infigurable se conclut «la *laïcisation de l'histoire*» (267). Si l'État se fait alors volontiers gestionnaire, une double polarité se réinscrit pourtant au milieu du monde moderne, respectivement définie par la permanence du politique et le renouvellement du social. Quand la société civile concrétise l'adéquation à soi du rapport inter-humain, l'État semble devoir lui offrir une altérité de recours: «d'un côté la production du changement, le temps de l'inédit radical, de l'autre côté l'intégration du changement, la sublimation temporelle du neuf en égalité invisible à soi» (274).

Qu'on ne s'y trompe pas trop. Le renvoi à quelque transcendance étatique ne laisse pas de s'effacer un peu plus dans la pure immanence à soi de l'espace public. Nos sociétés homologuent une «absorption de l'autre» (277), le règne de «l'entre-soi», où l'État perd sa fonction au milieu de l'espace maintenant institutionnalisé des conflits. Au lieu de se tenir à la hauteur de l'Autre, interprète du sens même de ce qui est, celui-ci ne saurait garantir plus que la libre circulation d'une parole en quête indéterminée de ce qui a à être. Mais en la promotion de la société civile par-devant l'État, à travers la prise d'autonomie des groupes sociaux, disparaissent les derniers indices du fonctionnement religieux des rapports inter-humains. Transférée d'abord de son support religieux à son support politique, l'extériorité de l'Autre en vient à mourir de quelque façon dans l'échange réglé de l'un à l'autre, lequel ne requiert rien que la mise à l'écart d'une référence ultime. Il ne reste que le lien, **libre de tout fondement, un lien ayant à se reformer d'une réso-**

lution régularisée des antagonismes sociaux. Cette seconde extinction de la religion dans la société ne saurait assurément nourrir aucune suffisance. Il n'y a pas de quoi triompher, dès lors que s'est éteint, cette fois sans suppléance, le feu divin. Que ne consentons-nous pas au vide dont nous avons désormais à vivre? «C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux» (291).

Est-ce à dire que le religieux a épuisé toutes ses possibilités, qu'il a vécu à tous égards? Rien n'est moins sûr, à la condition d'en déplacer le propos de la société à l'individu:

> La discontinuité dans l'ordre de la fonction sociale est déjà pour l'essentiel opérée. La continuité dans le registre de l'expérience intime n'a pas fini, en revanche, de nous réserver des surprises (293).

Il y a lieu d'entendre rigoureusement cette déclaration de conclusion.

3. *Le repli subjectif du religieux*

Au moment de se refermer, sur ce que j'appelais le religieux postchrétien, l'ouvrage ne nous retient pas précisément auprès d'une possible survivance de la croyance en Dieu, voire aux dieux, au sein de sociétés devenues irréversiblement laïques. Cela même qui demeure d'actualité, Gauchet n'a jamais prétendu en exclure de nouvelles éventualités (cf. 133). Mais là n'est pas, à tort ou à raison, son affaire, sinon à souligner qu'une posture de croyance suppose l'expérience de l'altérité, sans que la proposition inverse ait à se vérifier. Le nouvel enjeu se détermine de ce qui le précède immédiatement. Il semblait acquis que l'altérité, en son état même d'indétermination, était parvenue à un retrait relatif de la sphère sociale, au profit d'un réseau de communication affranchi désormais de toute élévation symbolique, celle-ci fût-elle reportée vers l'État. Mais subsiste une autre sphère d'humanité: individuelle, subjective, intime. N'aurons-nous pas là un repli, en puissance, de l'expérience de séparation longtemps façonnée dans le registre religieux *sui generis* du christianisme? En effet, alors même que les croyances ne reviennent qu'autrement, incertaines, provisoires, changeantes, la formalité religieuse ne manque pas d'insister en certains axes d'humanisation: la pensée, l'art, enfin le désir.

Ce livre même en témoigne: la pensée ne se défait pas de la dualité. Il faut bien distinguer, soutenant la recherche, conjoncture et structure, expérience et logique, apparence et effectivité. Il serait vain, voire fatal, de décider n'avoir plus jamais part au schème

de l'invisible et du visible. Et qu'adviendrait-il de l'art s'il n'était pas la différence en sa présentation, l'extériorité en sa manifestation, la séparation en son existence? L'imaginaire ne serait-il pas aboli de ne plus nous transporter hors du commun? Le désir, enfin et surtout, ne supporte l'identification du sujet que de l'exposer à une altérité reconnue, de l'un à l'autre. Or, avec cette signature éthique de l'altérité, il en va pour chacun de la charge de vivre de manière sensée mais finie. Plutôt que de céder à l'enthousiasme ou à la résignation, nos chemins séparés d'humanité s'ouvrent sur une exigence de lucidité:

> Aller-retour et compromis boiteux entre l'adhésion et la distance, entre le culte du problème et le choix de la solution qui définit la religiosité spécifique de l'époque — et peut-être le mode durable de survie du religieux au sein d'un monde sans religion (300).

N'est-ce pas de cette religiosité que se caractérise l'individualisme dont l'époque se voit affectée[4]? N'est-ce pas la survie subjective de l'altérité qui en trace la figure pour ce monde désenchanté? Il semble bien.

II. - Le christianisme dans une société de débat

Un parcours est achevé. Il nous acheminait de la religion fondamentale, parce que fondatrice du lien social, à une religiosité subsistante, lovée dans l'existence individuelle. D'un terme à l'autre il y eut l'inversion chrétienne du Dieu-Homme, prise elle-même entre deux formes génériques de l'État portant modification du rapport entre lien et pouvoir: en deçà, une liaison assurée par un pouvoir, au-delà, la puissance du lien à être représenté. Résolu en ces quelques stations, le parcours n'épouse assurément pas les méandres du livre. Il en balise au moins utilement le trajet. Car on pourrait s'y égarer ou encore renoncer. L'amplitude du propos et la prétention de la thèse risquent autant de dérouter que de séduire, faisant craindre la sollicitation des données et l'abus des paradoxes. Ces premiers obstacles étant levés, reste une écriture à plus d'un titre déficiente, dans sa composition déjà, sinueuse sans toujours nécessité, en sa rédaction surtout, excessive dans l'usage des néologismes et insouciante envers les règles de syntaxe. Je sais d'expérience, auprès

4. Cf. Y. LABBÉ, *L'individualisme moderne. Un problème théologico-politique*, dans *NRT* 111 (1989) 62-82.

d'un échantillon assez large, que le lecteur en est souvent irrité, quelquefois entravé. Il y aura parfois avantage à se laisser guider[5].

Une évaluation de l'ouvrage ne saurait cependant s'appesantir sur des défauts qui bientôt s'évanouissent devant les questions de foi chrétienne et de raison politique appelées par *Le désenchantement du monde.* Comment ne pas tenter de comprendre où nous en sommes, et par conséquent d'où nous venons? Le livre nous atteint spontanément là où s'entrecroisent deux jugements possibles sur la modernité, voire la postmodernité: que la visibilité religieuse s'est aujourd'hui notablement effacée du monde occidental; que la démocratie et la technologie se sont formées dans la sphère de créance du christianisme. Là-devant, ne convient-il pas de mettre en cause le verdict arrêté, de l'un et de l'autre bord, par plusieurs siècles de lutte pour le pouvoir, à savoir que l'autonomie séculière n'aurait jamais été gagnée qu'en repoussant pas à pas l'hétéronomie chrétienne? Mais pour y parvenir, il faut éliminer des préjugés aussi bien qu'élargir les perspectives. On ne saurait se satisfaire de la surface des discours, ceux qui par exemple opposaient le pacte social au droit divin[6]. On ne peut davantage s'accommoder de données parcellaires. Outrepassant les acquis de la connaissance, la pensée repousse les frontières des disciplines. Sa visée doit être universelle, embrassant les invariants anthropologiques autant que les variations historiques.

Positive et négative, la critique se donnera pour horizon ce qui fut le point de départ de la recherche: la différenciation d'une société de débat en regard de la différence d'une religion d'incarnation. On ne perdra jamais de vue que la religion fut soumise aux limites d'une raison et d'une histoire politiques. Or, la nouveauté entre toutes, à cet endroit, c'est la démocratie, ici et là définie comme «règne de l'homme sans les dieux[7]» ou «société articulée autour de la délibération sur elle-même» (A 192). Associé désormais au fait d'une société constituée sous le mode du débat, le sens de l'être-ensemble se donne pour détaché définitivement du divin. Tel semble avoir été le jugement initiateur, quémandeur de compréhension historique et anthropologique, jusqu'à rejoindre un commencement essentiel de la religion, fort en deçà des interprétations du

5. L'ouvrage est longuement présenté par J.-M. AVELINE dans *Un livre à lire* n° 20 (1986), avec proposition d'une lecture sélective (cf. p. 33), qui réserve par priorité les p. 133-137.

6. Liée au droit naturel moderne, cette philosophie politique se trouve rappelée dans mon article précité, avec pour exemples les œuvres de Hobbes et de Locke.

7. M. GAUCHET, «Entretien», dans *Un livre à lire,* cité n. 5, p. 1.

christianisme. Intéressés que nous sommes, de vrai et par préférence, à la vivante actualité de la foi chrétienne en Jésus, nous serions malvenus de nous soustraire à réexaminer d'abord les tenants et aboutissants d'une modernité décrite sous les traits de la démocratie et de l'individualisme. Il y aura lieu ensuite d'en arriver à ce qui a été retenu, ou au contraire oublié, de la trajectoire historique ouverte par Jésus et ses disciples, élargissant l'attention à toute religion possible. Resteront finalement les problèmes de méthode, levés à la croisée d'une histoire politique et d'une anthropologie sociale[8].

1. *Ambiguïtés de la modernité*

En revenant sur le rapport entre modernité et christianisme, Gauchet pénètre assurément dans un territoire occupé depuis longtemps et contradictoirement, les théologiens chrétiens ayant eu à cœur non seulement de desserrer l'étreinte des généalogies athées mais encore, bien que plus récemment, de consentir aux règles du débat public. N'avons-nous trouvé là que des éléments communs? Ou nous a-t-il été proposé une vue spécifique? Or, si tel fut le cas, aurions-nous à disputer ou non notre adhésion? On ne s'avance guère à soutenir que le mode occidental d'exister se rapporte, de quelque manière, à la fois au christianisme et à la modernité. Il y a déjà un engagement à y reconnaître, somme toute, une réussite historique inégalée, de sorte que même le rejet du modèle en sécrète l'appropriation (cf. A 14-15). Mais l'originalité du propos serait manquée si n'étaient aperçues ni la qualification politique de l'analyse de la modernité, ni l'efficience historique restituée au christianisme. L'établissement de la démocratie en Occident marque l'écart le plus sensible, décelant certaines de ses conditions de possibilité jusque dans l'État absolutiste des XVIIe et XVIIIe siècles. Et le schème chrétien d'incarnation se révèle au principe du mouvement intellectuel et social dont le plus récent achèvement se reconnaît dans l'individualisme contemporain. Il ne me paraît donc pas que *Le désenchantement du monde* reproduise une problématique usée sur la genèse de la modernité et sa gestion actuelle. En retour, il se peut qu'il en demande trop, en sous-estimant les ambiguïtés du processus, pour le présent aussi bien que pour le passé. La démocratie ne demeure-t-elle pas un choix qui ne laisse pas d'être

8. Présentés en un ordre différent, ce furent les trois ensembles de questions proposés à l'auteur dans le débat ayant eu pour cadre l'Institut Catholique de Paris (cf. *supra*, n. 2).

menacé? De même, n'est-ce pas d'être rendues à leur affrontement que la foi et les «Lumières» s'ouvrent aux dimensions de la condition chrétienne? Les présupposés de cette première et double reprise ont été les derniers exposés, entre l'État moderne et le religieux postchrétien.

Notre auteur saisit donc la modernité en fonction d'une pensée politique éveillée par la critique de l'expérience totalitaire et de l'analyse marxiste. Cet abord politique de la société occidentale préside à la position de chaque problème. On y défend une persévérance de la démocratie qui, en deçà de la réévaluation de l'Ancien Régime, inscrit dès la société primordiale une alternative étatique. La société d'avant l'État était déjà une société contre l'État, dans la mesure où la division religieuse s'opposait alors à la division politique, comme deux possibilités mutuellement exclusives. Favorisé par certaines évolutions et appuyé par plusieurs chercheurs, ce puissant retour du politique dans la philosophie sociale a une date assez récente. Or, il oblige à reconsidérer le rapport de l'individu et de l'État, ici présenté sous le signe de la dualité, là où l'instance de l'altérité désertait le pouvoir pour se retrouver dans la subjectivité. Mais comment la difficulté manifeste de l'être-soi s'accordera-t-elle avec la suffisance délibérative de l'être-ensemble?

D'un côté, la tentation totalitaire semble désormais devoir échouer avec l'incertitude partagée devant l'avenir, et le régime démocratique s'installer durablement par la simple limitation de sa propre puissance. De l'autre côté, remis à une altérité sans transcendance, délaissé sans recours par le divin, l'individu n'a jamais été autant abandonné à lui-même. On nous assure qu'une politique démocratique fait droit à une norme qui la limite, l'autonomie de la conscience, mais par «statut de fonction sociale» (C 85), indépendamment d'une référence éthique, comme si de la discussion entre nous ne sortait jamais que le respect d'autrui. On nous rappelle par ailleurs que l'individualisme forme «un mode de composition de l'espace collectif» (C 91), qui exclut l'enfermement sur soi, inclut la communication sociale, alors que l'individu se définit de manière constitutive par le refus. À la suite de quelques autres[9], je ne peux me

9. J.-L. SCHLEGEL, par exemple, *La religion est-elle finie? À propos de «Le désenchantement du monde» de Marcel Gauchet,* dans *Études* 363 (1985) 380, juge qu'«on pourrait se demander comment le vide doctrinal et l'activisme social d'une part, les individus épuisés que nous sommes d'autre part, vont pouvoir coexister longtemps». De même P. VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne,* Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 120, soupçonne qu'«on pose un étonnant dualisme entre une société assurée dans ses principes comme dans

résoudre à une pareille séparation du subjectif et du social, qui place la négativité de l'individu en regard de la positivité de l'État, l'arbitraire de l'être-soi face à la programmation de l'être-ensemble. Sur ce point, comme peut-être sur beaucoup d'autres, Gauchet ne cède-t-il pas à la nécessité, douteuse, d'avoir à choisir entre deux modèles d'intelligibilité, l'unité et la dualité? Or, si l'hypothèse d'une conciliation vaut d'être reconsidérée, il lui faut justifier l'interaction de l'individu et de l'État. Le fonctionnement de la démocratie ne changera-t-il pas d'être assorti à des individus angoissés du néant de leur liberté? À l'inverse, l'exigence éthique n'aura-t-elle pas à retourner de la relation intersubjective dans le système politique? Alors que notre auteur en venait à évoquer l'éventualité d'une subversion individualiste de l'État, rétractant son excès d'optimisme dans la pérennité de la démocratie, P. Manent lui objectait encore l'omniprésence de la référence éthique en nos sociétés occidentales (cf. E 101). Celle-ci se vérifie en effet dans la doctrine des droits de l'homme, signifiant la permanence d'une instance d'altérité à l'intérieur du champ politique, voire quelquefois la résolution éthique de ce champ. Mais cette occurrence ne remémore-t-elle pas ce qui a à être? Qu'il s'agisse de l'être-soi ou de l'être-ensemble, le problème cesse-t-il d'être éthico-politique, quelle que demeure la difficulté d'une conciliation?

Aux côtés d'une appréhension toute politique de la modernité, où se masque l'ambiguïté à la fois du phénomène et de son analyse, il nous est offert de retourner l'orientation fixée le plus fréquemment entre le retrait de la religion et la montée de la modernité. Éliminons l'idée que la religion ne pouvait que dépérir, finalement périr, sous la poussée exercée de l'extérieur par le libre entendement scientifique et la non moins libre raison politique. Car c'est méconnaître absolument la leçon de l'histoire, soit la percée occidentale du christianisme, à contre-courant de la religion fondamentale et du schème impérial. On ne nie pas qu'il y eut révocation du christianisme par les «Lumières», conflit entre le parti de la foi et celui de la raison. Négligeant une représentation trop polémique, transmise des protagonistes eux-mêmes, on se plaît mieux à mesurer les effets de la refonte opérée, là et nulle autre part, jusqu'à réaliser religieusement une sortie de la religion. Avant d'avoir à rechercher si et comment le croyant d'aujourd'hui peut consentir ou non à

sa marche et des individus instables, en proie au doute, voire à la folie, comme si les troubles des uns ne concernaient pas l'autre». Les p. 110 à 123 du dernier ouvrage sont consacrées à la critique du présent livre de M. Gauchet.

ce jugement, il s'avère nécessaire d'en apprécier l'argumentation historique. L'étroitesse de la laïcité à la française contribuait sans doute à laisser dans l'oubli l'efficience du christianisme dans la genèse de la modernité. Et ce n'est peut-être pas céder à l'ethnocentrisme occidental que de corriger cette amnésie. Malgré tout, le renversement d'une relation se montre rarement de bonne méthode pour en recouvrer la pleine légitimité.

Réservons le sentiment que les preuves apportées ne sauraient suffire eu égard à la force de la thèse. A-t-il été montré comment le savoir scientifique et le pouvoir démocratique sont issus de l'inversion chrétienne de la religion? Ou bien, ne se justifierait-il pas de reconnaître posément, aux origines de la modernité, une diversité de phénomènes[10]? Puisque la question du pouvoir a notablement réduit celle du savoir, dans la détermination de la modernité, on opposera l'insistance des philosophies politiques, depuis Machiavel, non seulement à défendre l'État contre les ingérences de l'Église, mais à éliminer toute autorité théologique aussi bien du fonctionnement que de la fondation du corps politique[11]. La volonté d'exclusion s'est exprimée là de la manière la plus indiscutable. Or, au lieu d'en appeler à la réalité de la structure contre l'apparence de la conjoncture, ne devrait-on pas admettre que le christianisme fut placé effectivement en situation de confrontation, selon des conditions certes très particulières, mais non pas pourtant exceptionnelles. La genèse de la modernité supposait défini, comme une fois pour toutes, le schème du christianisme. Dans le même temps, ce schème de séparation se découvrait indéfiniment assumé sous les anciennes représentations hiérarchiques. En accusant de nouveau, ainsi qu'il est requis, le conflit des «Lumières», il réapparaît que le christianisme a toujours existé en posture de débat[12]. La moder-

10. Cf. S. BRETON, *La religion s'efface-t-elle de nos sociétés modernes? Libres propos sur «Le désenchantement du monde» de Marcel Gauchet,* dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 69 (1985) 574-575.

11. Cf. P. MANENT, E 95-96. — Ainsi que celui-ci l'a posé dans un livre récent, *Histoire intellectuelle du libéralisme.* Dix leçons, Paris, Calmann-Lévy, 1987, l'histoire de la pensée politique se montrerait la plus apte à faire apparaître la nature de notre régime politique, le propre du libéralisme ayant été d'avoir été pensé et voulu avant d'être réalisé (cf. p. 7-8). Or, c'est avec Machiavel, déjà, que la politique s'est tournée contre la religion, en opposant l'immanence du pouvoir à la transcendance du bien (cf. p. 47).

12. Cf. P. VALADIER, *L'Église...,* cité n. 9, p. 115-116. Ayant écarté le concept de sécularisation, qui résout la modernité à une appréhension immédiatement religieuse et renvoie au croyant une image négative de sa situation, cet auteur définit la société occidentale comme s'instaurant «dans le débat avec elle-même **et toutes ses composantes» (p. 35). Si revient ainsi la «société de délibération»,**

nité ne s'est pas seulement constituée par différenciation interne du christianisme. En retour, la différence chrétienne n'a jamais pu s'affirmer qu'en interaction, plus ou moins heureuse il est vrai, avec un monde en formation de lui-même. L'autre de la foi ne serait-il pas chacun de ces mondes, pour autant qu'elle y trouvait la possibilité de nouvelles concrétisations, et non pas le monde moderne simplement, en tant qu'elle s'y serait perdue pour répondre seule de sa possibilité?

2. *Interprétations du christianisme*

L'efficience unique dévolue au christianisme lui rendait un hommage sûrement exagéré et finalement peu désirable. Or, ce qui s'appliquait à l'efficience n'est-il pas à répéter de l'essence? Certes, nous nous réjouirons de la détermination associée au christianisme. Il a été justement perçu que, parmi les grandes religions, celle-ci se distingue en portant au dit l'inouï de Dieu. Plus qu'une éthique, un droit ou une sagesse, elle se donne pour une foi, qui est aussi connaissance, affranchie de l'indétermination du divin. Gauchet n'affecte donc pas le christianisme à manifester dans sa particularité une essence religieuse universelle, ainsi que le projet en fut souvent repris depuis les «Lumières», y compris jusqu'à ce jour, et chez les théologiens eux-mêmes. Il ne l'enferme pas en la représentation locale d'un geste fondamental, pas plus qu'il ne l'exténue en le renvoyant au divers de ses dérives historiques. En étant assigné à l'inversion de la religion première, qui a déjà statut d'histoire, le christianisme apparaît rendu à lui-même, dans l'identité de son essence et de sa manifestation. Allons-nous en conclure que l'insistance liée à l'Incarnation répond aux attentes d'une interprétation chrétienne? Et si certains oublis s'avèrent n'avoir rien d'accidentel, de quelle décision herméneutique relèvent-ils? En ce dernier point, l'interrogation glisse inévitablement vers la définition de la religion. Étant sauve la légitimité d'en esquisser une histoire politique, la religion ne se voit-elle pas immédiatement dessaisie d'elle-même? Pour instruire cette seconde série de critiques, nous aurons à remémorer le parcours ayant mené de la religion première à la religion chrétienne.

Dans son attention à libérer une identité du christianisme, support de son rôle historique, notre auteur homologue, avec une

au sens strict que lui confère la modernité, il s'agit aussi bien d'une actualisation de la condition exposée de la foi chrétienne, à quelque époque.

ténacité suprenante, la voie orthodoxe contre le divers des hérésies (cf. C 53). Le choix arrêté par les anciens conciles sauvait l'initiative imputable à Jésus en se plaçant du côté de l'innovation religieuse, alors que le conservatisme se nommait, contradictoirement, nestorien ou monophysite. Cette avancée ne se liait pourtant ni à l'expérience de Jésus ni à la formalisation de l'Église, mais à «une économie nouvelle des rapports entre l'humain et le divin» (C 38), strictement définie par le choix de la dualité contre l'unité. Au principe de l'évolution homogène du christianisme, et dans l'ordre exclusif de son efficience sociale, s'impose une règle unique de discrimination: à savoir que la scission a plus de justesse que la conciliation. Ce critère autoriserait à contenir l'interprétation dans la dogmatique de l'Incarnation, elle-même enlevée à des christologies assez mémorables, associées à une anthropologie de la divinisation. Ces dernières n'auraient jamais été que la surface des choses. Or, Gauchet ne se départit pas, en ses entretiens subséquents, d'un jugement qui, pour apparaître extrême, autorise à voir dans le christianisme une interruption de la religion. C'est ainsi qu'il déclare:

> Il me semble au contraire que c'est l'étrangeté radicale de Dieu par rapport à la sphère des hommes qu'a signifiée sa venue sous la forme d'un médiateur-homme[13].

En vue de répondre à ce parti de l'interprétation, il suffit de mettre en cause le silence presque totalement maintenu sur la confession trinitaire de Dieu. D'aucuns ont déjà soulevé cette omission, ou plutôt cette exclusion[14]. Ce ne peut être là une question disputée parmi d'autres. Car elle suscite un différend notoire sur la médiation christologique, en même temps qu'elle oblige à renouer avec le destin religieux de l'humanité.

La difficulté a été perçue, mais aussitôt résolue dans les limites des deux possibilités entre lesquelles s'est partagée l'évolution de la religion première. Et l'auteur, par après, persiste et signe. Le dogme trinitaire referme la fracture du dogme christologique. Il en assume la logique de séparation en représentation unitaire, par l'opération conciliatrice de l'Esprit:

> Au travers de la troisième personne, on rétablit une continuité des degrés d'être, on introduit un terme médian qui permet la recomposition hiérarchique de l'édifice cosmo-théologique (C 41).

13. Dans *Un livre à lire*, cité n. 5, p. 3.
14. Tel est le cas, en particulier, de D. Bourg (cf. C 13 et 35).

L'affaire semble entendue une fois pour toutes. Ce qui ne satisfait pas à la division attendue de l'humain et du divin participe du dispositif opposé. Ici, le croyant résiste, avec la plus ferme détermination, identifiant la confession chrétienne de Dieu avec le monothéisme trinitaire. Non seulement l'histoire des doctrines hésiterait beaucoup à charger le *Credo* de Nicée, même ultérieurement développé, de la recomposition ontologique de l'Un, pour en absoudre les déclarations postérieures de Chalcédoine. Mais affilié au témoignage apostolique rendu à Jésus, le discours de foi ne reconnaît la révélation de Dieu qu'en l'accord de la communion de l'Esprit Saint avec l'événement de Jésus Christ[15]. Il était à propos de faire apparaître la scission dont se marque la christologie. Il l'aurait été plus encore si celle-ci n'avait pas été limitée au seul moment de l'Incarnation. Car la partition de Dieu et de l'Homme se vérifie entre le crucifié et le ressuscité, de sorte que l'évidement du Verbe vient à son excès sur la Croix. Pour le dire autrement, la médiation christologique se présente en effet séparant ses termes aux deux extrêmes de leur relation, ainsi qu'il se manifeste dans le jugement *(krisis)* de la Croix. Mais cette médiation se double d'une immédiateté, qui ne s'avère pas moins constitutive de la Révélation. Inspirant la foi des disciples, le Souffle du ressuscité forme le Lien divin, où la relation déborde jusqu'à la distinction de ses termes, où les croyants se reçoivent étant saisis dans l'échange ininterrompu *(perichôrêsis)* du Don[16]. Dès lors que devenir chrétien, c'est aussi être donné de nouveau à soi-même du Lien dont Dieu se lie lui-même, le conflit sur l'interprétation se veut et doit exprimer de la manière la plus vive: «Nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas publier ce que nous avons vu et entendu» (*Ac 4*, 20). À la suite de ce jugement énoncé d'immédiateté, et ayant à demeurer comme tel, reste matière à une double interrogation sur le tri opéré entre les valeurs d'unité et de dualité: est-ce respecter la rigueur historiographique? Est-ce correspondre au sens vrai de la relation? Avant d'y parvenir, avec la troisième série des critiques, nous avons à reconduire la Révélation vers la religion.

Loin de diviser l'unité séparée transmise des religions monothéistes, la confession chrétienne s'accorde à reconnaître Dieu même en tant que communiqué et manifesté: Dieu en l'unité de la

15. Je renvoie à mon livre: *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Cerf, 1987, qui s'ordonne intégralement à partir de la réciprocité de la communication et de la manifestation de Dieu.

16. Cf. *ibid.*, p. 116-117.

Révélation ou, concrètement, à son origine. Il appartient ainsi au monothéisme trinitaire d'homologuer l'unité divine, sous le mode le plus singulier, dès l'origine de la Révélation. Au nom même du Père, tout autre motif différé, le chrétien demande à être compté au nombre de ceux qui sont alliés par le Séparé: béni soit-il[17]! Tous sont appelés par l'Unique, que le chrétien annonce, en une visibilité de communauté et d'histoire, comme se présentant de lui-même à lui-même, en mystère à la fois de communion et d'avènement. J'insiste. C'est pour confesser Dieu *(Ho Theos)* à l'origine de la Révélation que le chrétien se garde de céder à l'opposition de la foi et de la religion, quelle qu'en soit la refiguration, sous le couvert ici de la religion de la sortie de la religion. Or, si la religion est entraînée à son extinction, ne le doit-elle pas à sa définition même, enclose dans la fonctionnalité sociale, soumise à la négativité individuelle? Le second terme placé en alternative, à savoir l'État, ne commande-t-il pas, en toute autorité, de mesurer l'intensité de la religion à l'accroissement de la dépendance (cf. C 75)? Une telle corrélation ne manque-t-elle pas alors une dimension également constitutive de la religion, soit la détermination d'un lien? Et il ne s'agit pas seulement du lien social, à défendre contre les menées individuelles. Il en va plus véritablement d'une alliance originaire, d'une participation native, avec ce qui se maintient le plus séparé. À nous déplacer du commencement vers une fin, celle que nous connaissons maintenant dans le repli individuel des possibles religieux, je m'inquiéterais de ne retrouver que les signes de l'altérité. Quitte à reléguer le christianisme en propédeutique de la modernité, il y aurait à ne pas lui retirer les signes de la communion.

3. *Structures d'histoire*

Nonobstant les réserves avancées précédemment, *Le désenchantement du monde* continue à nous offrir une compréhension de l'époque, selon «la ligne de développement qui conduit jusqu'à la situation exceptionnelle qui est la nôtre» (C 53). Il fallait penser le présent, non simplement le connaître, assumer donc le risque de la totalisation, en s'exposant aussi bien à la critique philosophique qu'au savoir historique. La voie de cette sociohistoire avait été ouverte par Durkheim[18] et Weber, dont l'initiative fut arrêtée par la défaveur du temps (cf. V). Or, aussi séduisante qu'elle apparaisse, en

17. Cf. *ibid.*, p. 167.

18. S. Breton commence son article par le commentaire d'un texte de Durkheim, qui se découvre tout à fait d'anticipation (cf. *La religion...*, cité n. 10, p. 563-568).

sa visée du tout, l'entreprise abandonne deux dernières insatisfactions, que nous avons croisées à plusieurs reprises et qui se désignent mutuellement. L'une relève de l'épistémologie historique, l'autre de l'anthropologie philosophique, l'une et l'autre étant plus intensément présentes au lieu d'articulation des deux parties du livre. Cette double approche du problème s'est redessinée, voici peu, avec la position du critère unique de l'interprétation. L'identification du christianisme sous le schème exclusif de la dualité ne laisse pas de vouloir saisir le phénomène de manière interne (cf. E 206). Elle semble pourtant contrevenir de plus d'une façon à la réception historique et confessante de cette religion, en même temps qu'elle arrête une forte détermination sur la condition et le sens de l'existence. Traversant de part en part l'analyse, depuis la première division religieuse jusqu'à la dernière division subjective, le refus de la conciliation ne supprime-t-il pas la contingence de l'histoire autant que la liberté de la religion? Une autre philosophie de la relation ne laisserait-elle pas le récit moins assuré du passé et la religion plus ouverte envers le possible? Qu'en est-il, en définitive, du rapport entre structure et histoire?

Si l'on convient de reporter la structure vers les invariants et l'histoire vers les variations, chacun des deux termes apparaît se dédoubler. Du premier côté, il s'agit toujours de certaines possibilités d'être. Mais elles se déterminent ou non sous forme d'histoire. L'élément logique peut être historique ou ne l'être pas. Il l'est dans la possibilité d'être qui se lie à l'inversion chrétienne de la religion. Il ne l'est plus, assurément, quand l'existence se définit à l'origine, plutôt qu'au commencement, par le refus de la relation. En deçà donc de l'épure d'une figure d'histoire, de son genre générateur, se présuppose une condition première de possibilité, elle-même anhistorique. Nous pourrions alors nous interroger sur la puissance que l'histoire aurait de changer ce qui relève d'un autre ordre, par conséquent douter de la capacité de la socialité contemporaine à résister par elle-même aux agressions de l'individualité, s'il est vrai que le refus, affranchi des limites de la religion, n'est plus que faiblement contenu par le politique. Quant au second côté du rapport, il partage les figures d'histoire entre leur effectivité et leur apparence. L'effectif se vérifie chaque fois qu'une possibilité d'être passe dans la réalité, quand elle se concrétise là en un choix positif. Ce fut le cas au Concile de Chalcédoine, avec la victoire de l'orthodoxie. Une issue contraire eût prévalu, avec une hiérarchisation des deux natures du Christ, et c'en eût été fini, pour un temps au moins,

de la singularité chrétienne, au milieu d'une histoire politique de la religion. Une autre efficience se serait imposée. Il y aurait eu réversion du christianisme dans son terme alternatif, représenté par la logique identitaire de la religion fondamentale et de la politique impériale. Différent en cela de l'effectif, l'apparent se caractérise par écart et retard du réel sur le possible. Une réponse subsiste ou s'établit, de compromis entre des possibles contradictoires, lesquels se partagent toujours entre la dualité et l'unité. Nous en avons entrevu une situation exemplaire avec la dogmatique trinitaire. Là-dessus, les critiques se sont accumulées contre le modèle historiographique mis en œuvre. N'aurait-il pas sacrifié au schème préformiste de l'évolution[19], ou au préjugé ethnocentrique de l'Occident? Face à la première de ces objections, l'auteur accepte n'avoir pas surmonté une difficulté en vérité invincible pour qui entend penser l'histoire (cf. C 70). L'argument lui serait acquis si l'a priori anthropologique ne maîtrisait l'histoire à telle enseigne que l'assemblage du récit semble trop souvent abolir la dissemblance du temps.

Le dernier dissentiment ne sera pas le moindre, affectant justement cet a priori en son parti pris d'exclusion . À considérer les conditions de possibilité du lien social, les structures anhistoriques d'une histoire politique, l'homme se voit renvoyé à un choix alternatif: ou bien l'unité, ou bien la dualité. Toute tierce solution ne peut être que de compromission et non pas de conciliation: position d'apparence et non pas d'effectivité. Mais si la forme de la relation se fixe en opposition du Même et de l'Autre, n'est-ce pas la relation même qui se trouve rejetée en dehors des possibilités d'être? A-t-il jamais été possible que des êtres séparés se lient de réciprocité, que l'homme s'identifie en devenant l'autre d'un autre? En définissant l'homme par «la force fondamentale de refus» (11), le livre s'est engagé à son début sur une voie resserrée, qui ne permettait plus guère le jeu des possibles. Il y aurait occasion à plus d'une élucidation sur le présent usage des catégories philosophiques. Mais ne convient-il pas de mettre d'abord en doute la primauté de la négativité, qui en effet frappe d'interdit celle de l'alliance? En ce temps où la philosophie se préoccupe souvent de la relation, *Le désenchantement du monde* y occupe une place assez précise, où la relation risque de disparaître dans l'hostilité apparente, et peut-être la complicité cachée, de ses termes. Car l'unité et la dualité s'accorderont, en définitive, à préserver leur solide

19. H. Faës a développé l'objection (cf. C 17-20).

indifférence mutuelle. Les dés en sont jetés. On a choisi l'inconciliable. On a écarté la possibilité de restituer la différence à l'être et l'altérité au lien. Au terme, qui est le nôtre, le vide ontologique de l'individu s'ordonnera à un fonctionnement social libre d'éthique.

Conclusion

Si la fin de l'ouvrage en a fixé le commencement, la prévention envers tout mode de conciliation n'a-t-elle pas largement commandé les précipitations d'un parcours, que la réflexion croyante aurait tort pourtant de négliger? À récapituler en sens inverse les trois moments de la critique, il semble bien qu'une compréhension alternative des possibilités d'exister ne s'avère pas la plus apte à interpréter le divers des réalités d'histoire. Il se vérifie aussi que la fracture de la médiation christologique se ferme à l'immédiateté divine de l'Esprit, que la révélation bannit la communion, laissant à sa perplexité aussi bien l'historien que le croyant. Il apparaît enfin que, retourné l'ordre de ses termes, le modèle de la sécularisation n'autorise à penser ni une interaction de la religion chrétienne et du monde moderne, ni une interdépendance de l'individu et de la société. Même s'il faut mettre en cause ce dont il procède grandement, l'ouvrage méritait à plusieurs titres l'intérêt qui lui a été apporté jusqu'à maintenant. Il a pris en effet le risque de penser le devenir de la société occidentale en fonction de l'innovation introduite dans la religion par la foi chrétienne en Jésus.

En définissant la religion dans les limites d'une raison politique, *Le désenchantement du monde* n'a pas annonçé la fin des croyants. Mais il entendait faire apparaître le retrait social du religieux, grâce à l'inversion chrétienne de la domination divine en émancipation humaine. Les discussions postérieures ont toujours conduit l'auteur à accentuer ce trait de différence. Ce serait un mauvais procès de lui reprocher de s'être joint au concert des hérauts de la non-foi. Et si l'éloge du christianisme se montre ambigu, il trouble au moins le confort d'une indifférence totale à son endroit. Alors, la religion serait-elle ou non socialement finie? Nul ne saurait reposer le livre sans reprendre l'interrogation placée en titre de cette contribution. La question demeure, outrepassant à la fois le processus de sécularisation et le retour du religieux. Quelle que soit l'insuffisance de l'interprétation plus usuelle de la modernité, réduite elle aussi à une opposition de deux termes, il en reste un état de séparation

entre religion et société dont on ne peut attendre le reflux. Quant à la seconde des instances évoquées, elle semble bien n'entraîner d'effets sociaux dominants qu'en deux situations soustraites à la problématique théologico-politique de l'Occident: soit en des régions où prévalent des traditions religieuses non chrétiennes, soit en des pays de chrétienté privés encore d'une véritable société civile. Si l'irréversibilité s'impose à un certain effacement social du religieux, celui qui se ressent au quotidien dans les démocraties occidentales, deux manières de répondre semblent aujourd'hui avancées par les théologiens pour justifier que religion et société n'auraient pas fini d'avoir à connaître l'une de l'autre. Dans le premier cas, c'est la société qui se qualifie de religieuse, dans la mesure où le lien ne saurait se constituer sensément s'il n'inscrivait pas en lui-même la trace de la différence. Dans le second cas, il suffit du débat de la société avec elle-même, à savoir la démocratie, pour que les croyants et les Églises découvrent de nouvelles possibilités d'exister publiquement.

Avec la première réponse, une société autre se vérifie en une religion autre, enlevée à la détermination qui fut donnée pour fondamentale. Loin de revenir vers l'idée unitaire et son schème hiérarchique, la religion identifierait la reconnaissance de la différence avec la condition de possibilité du fait social lui-même. Il n'y aurait alors qu'une différence, non pas celle qui oppose une croyance à une autre croyance, voire à l'incroyance, non pas même celle qui sépare Dieu et monde, mais celle-là seulement qui passe entre le consentement à la socialité et son refus, le christianisme apparaissant comme une projection, parmi beaucoup d'autres, du geste formateur de l'alliance des égaux[20]. Une telle résolution de la religion en un formalisme éthique me paraît tout à fait irrecevable dès lors que doit se préserver l'affinité du religieux et du divin, ainsi qu'il est requis à tout le moins par la foi chrétienne et la tradition monothéiste. Au-delà de la différence, n'est-ce pas du Différent même que se recommande la religion? L'issue ici ouverte ne laisse pas de présupposer une réduction fonctionnelle de la religion, sauf à ne plus disjoindre le subjectif et le social, à déployer toute anthropologie dans le registre de la relation. Et elle redouble

20. Cf. G. LAFON, *Croire, espérer, aimer.* Approches de la raison religieuse, Paris, Cerf, 1983, p. 77-86. La raison religieuse se définissait ici face à l'alternative de la société et du totalitarisme: «Ce n'est pas une transcendance par rapport à la société: c'est une *altérité* irrépressible, interne à la société elle-même, constitutive de toute société humaine véritable» (p. 82).

les difficultés quand elle provient d'un jugement théologique et non plus d'une analyse sociohistorique.

Au lieu d'une anthropologie formelle, la réponse escomptée peut se chercher du côté de l'expérience historique. Si l'Église n'a pas cessé d'être en situation de débat, celui-ci connaît de nouvelles conditions d'existence lorsqu'il devient instituant de la société elle-même. Le régime démocratique s'identifie à la société délibérante qui, sans avoir jamais à se fonder d'extériorité, se montre pourtant assez peu assurée d'elle-même pour ne devoir exclure aucune des contributions disponibles. Les Églises y auront leur part, sous la clause d'accepter les règles communes de l'échange, en recouvrant ce qui fut oublié de l'interprétation désenchantée du christianisme: le sens de la loi, du service, de la communauté. Car l'efficience sociale de la foi se révèle redevable à l'éthique plutôt qu'au politique[21]. Cette seconde issue remet les croyants à leur responsabilité propre, qu'ils reçoivent de répondre à l'appel du Dieu vivant manifesté en Jésus-Christ. Elle ouvre en même temps les Églises à l'urgence de s'exposer à l'entretien commun, non pas seulement dans ses marges, et moins encore en un centre, mais en son réseau. Malgré l'avantage de la démarche, je ne suis pas convaincu de la possibilité de ce que je nommerai, pour finir, une éradication sociale du sacré. On insiste aujourd'hui à l'envie sur l'éthique. Mais si certains liens sociaux ne sauraient se résoudre en une forme contractuelle ou délibérative, s'abandonner à l'arbitraire de la volonté individuelle, comme il semble par exemple avec le lien matrimonial, ne doit-on pas conclure qu'ils s'autorisent d'une séparation? Or, la séparation dit le sens même du sacré. Certes, il y a loin toujours du sacré au religieux, et quelquefois du religieux au divin, ainsi que le prouve l'état présent des religions. Mais le lien ne se manifeste jamais autant séparé que dans sa concrétisation religieuse.

F-35042 Rennes Cedex
45, rue de Brest

Yves LABBÉ
S.I.E.T. et Faculté
de Théologie d'Angers

21. cf. P. VALADIER, *L'Église...*, cité n. 9, p. 123-147. Les conditions de la présence de l'Église à la société s'énoncent immédiatement à la suite de la critique du livre de M. Gauchet: «Dans ce contexte, l'Église, loin d'en être réduite au mutisme et d'être enfermée dans la foi privée des individus croyants, doit comprendre son rôle et sa chance unique à participer à cet entretien commun que la société entreprend avec elle-même» (p. 138).

Sommaire. — Esquissant une histoire politique de la religion, l'ouvrage analysé attribue à la logique chrétienne d'incarnation d'avoir permis l'émancipation de la société moderne devenue démocratique, dans la mesure où elle s'opposait à la logique religieuse de hiérarchisation. Ayant substitué la dualité à l'unité, le christianisme s'est déterminé comme «la religion de la sortie de la religion», jusqu'à se retirer de la formation d'un lien social auquel suffit désormais la correspondance de la société avec elle-même. Fourmillant d'idées neuves, le livre de M. Gauchet soulève aussi de nombreuses difficultés, ici réunies sous trois chapitres: la genèse de la modernité, le sens du christianisme, la méthode sociohistorique. Il semble même avoir été dominé, et desservi, en ses divers aspects, par une compréhension alternative du réel, hostile à toute forme de conciliation.