NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 2 1995

Cité de l'homme, cité de Dieu. Le testament théologico-politique moderne

Yves LABBÉ

p. 217 - 239

https://www.nrt.be/en/articles/cite-de-l-homme-cite-de-dieu-le-testament-theologico-politique-moderne-271

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Cité de l'homme, cité de Dieu

LE TESTAMENT THÉOLOGICO-POLITIQUE MODERNE

De nombreux auteurs contemporains ont fait de la modernité un problème philosophique. Rien ne serait pensable en dehors d'une critique du projet rationnel qui s'est affirmé, à compter au moins du XVII[e] siècle, dans l'exercice du savoir et du pouvoir. Qu'elle doive être démontée ou démystifiée, réouverte ou refondée, cette rationalité ne saurait être simplement oubliée. À défaut d'en prendre la mesure, on en resterait le jouet. Il semble en outre que la modernité politique retienne davantage l'attention, parce que la politique, dans ses formes démocratique et libérale, a gagné un nouvel intérêt auprès de l'intelligence; également parce que cette modernité-là se révèle plus proche du temps présent.

Cet article sera philosophique. Il cherchera à découvrir les mises en scène du politique dans les philosophies modernes: de Hobbes († 1679) à Tocqueville († 1859). Mais il ne serait pas proprement philosophique s'il ne présentait pas une vraie question. Il ne s'adresserait pas non plus à des lecteurs d'écrits théologiques si la question ne les touchait pas directement. Or la pensée politique moderne s'est expliquée largement et diversement sur les religions et en particulier le christianisme. Elle a laissé un important testament théologico-politique. L'État de Hobbes se définit comme une république ecclésiatique et civile. Spinoza compose un traité sur les autorités théologique et politique. Mais Machiavel avait déjà fixé, depuis un siècle et demi, la règle de l'État moderne, dispensant celui-ci de considérer aussi bien les fins morales que la fin ultime de l'agir humain.

Revenir sur le testament théologico-politique de la modernité, ce sera nous interroger sur les liens qui pourraient encore se nouer entre les deux instances, par-delà les phénomènes maintes fois décrits de la sécularisation et de la séparation. Le théologique et le politique n'assurent-ils pas l'un pour l'autre la fonction d'un contexte? Quels en sont les effets respectifs? Il ne faut attendre de ce propos philosophique ni qu'il esquisse une théologie chrétienne du politique, ni qu'il analyse les diverses critiques de la modernité, à commencer par celle de Nietzsche, ni même

qu'il expose l'ensemble des conditions et dispositions théologico-politiques de notre temps. L'objectif apparaîtra beaucoup plus limité: saisir les orientations majeures du problème à l'époque moderne en vue d'en reconnaître aujourd'hui encore les marques. En quoi, finalement, sommes-nous toujours modernes en matière théologico-politique?

Je m'expliquerai d'abord sur le titre retenu: cité de l'homme, cité de Dieu. Je montrerai ensuite comment la pensée moderne de la chose politique, partant de son élément théologique, s'est divisée entre deux perspectives: l'une se fondant sur une universalité de l'homme, l'autre s'accommodant de la particularité des peuples. J'essaierai enfin de découvrir les prolongements de cette double modernité théologico-politique dans le monde présent.

I. - Les «deux cités»

Là où nous parlons d'État, les juristes du XVII[e] siècle parlaient généralement de *civitas*, quelquefois de *respublica*[1]. Or l'usage du premier terme, associé au thème théologico-politique, nous renvoie spontanément à *La Cité de Dieu* de saint Augustin. On reprendra la phrase la plus célèbre et la plus significative:

> Deux amours ont fait deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste[2].

La référence à saint Augustin reste présente chez plusieurs auteurs qui ont entrepris de faire apparaître le sens même de la pensée politique moderne. On donnera rapidement deux exemples.

1. La cité de l'homme

La dernière expression reproduit le titre d'un ouvrage récent de P. Manent[3], lequel s'est fait connaître par une série de livres sur les penseurs modernes du politique. Cette fois, l'auteur offre un essai de synthèse, en recherchant auprès de ces derniers une com-

1. Cf. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 380-382.
2. Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 28, trad. G. Combès, dans *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 465.
3. P. MANENT, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.

préhension de la condition présente de l'homme. L'homme moderne forme un troisième homme, ni païen ni chrétien. C'est l'homme de la cité de l'homme, devenu aussi étranger à la nature qu'à la grâce. Si l'étude ne traite pas de saint Augustin, les «deux cités» traversent le champ d'où émerge et où se découvre la cité moderne, celle de l'homme.

Le thème des deux cités a précédé saint Augustin. Les philosophes stoïciens distinguaient la cité particulière et la cité universelle. Le sage n'est pas seulement citoyen d'un État. Il est également citoyen de l'univers[4]. Pour le Père de l'Église, le chrétien appartient toujours à deux cités, jusqu'à ce que la cité céleste triomphe définitivement de la cité terrestre. D'un côté, les deux cités s'opposent et se combattent comme deux principautés ennemies: la cité du Bien et la cité du Mal. De l'autre côté, elles demeurent imbriquées l'une dans l'autre, comme deux ordres différents, l'un éternel, l'autre temporel. Dans le temps présent, la cité de Dieu s'accommodera de moeurs, de lois et d'institutions diverses.

Or la cité de l'homme s'est séparée aussi bien de la cité universelle des stoïciens que de la cité céleste des chrétiens. La société politique moderne s'est affranchie à la fois d'un ordre cosmique et d'un dessein divin. Elle ne se reconnaît en aucune fin, ni naturelle ni surnaturelle. Elle n'accepte aucun bien qui ne soit l'effet de son vouloir. Elle se donne à elle-même les lois. La cité de l'homme produit et révèle un homme libre de détermination et angoissé de sa liberté. On rejoint ici le livre naguère fort remarqué de M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*[5]. Si la cité moderne apparaît sans Dieu, ce n'est pas pour en avoir pris la place. À l'horizon du politique, le ciel reste vide.

Je n'entends pas recenser l'essai de P. Manent sur le tiers-parti représenté par les Modernes. Renonçant à en exposer et à en discuter les thèses, j'en retiens quelques impulsions. L'auteur met ainsi en valeur une double formation de l'homme de la cité de l'homme. La modernité politique s'est engagée sur deux voies: l'universalité des droits de l'homme et la particularité des moeurs des nations. Les lois chercheront soit à réaliser les pouvoirs dévolus à l'homme en tant qu'il est simplement homme, soit à s'adapter aux usages d'une communauté humaine en tant qu'elle est anglaise ou chinoise. «L'homme est l'être qui a des droits»,

4. Cf. G. BARDY, «Introduction générale à la Cité de Dieu», dans *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 33, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 54-56.
5. Cf. mon article: *La religion socialement finie?*, dans *NRT* 111 (1989) 361-388.

écrit notre auteur; «l'homme est un être de culture. Ces deux propositions sont nées de la dissolution de la notion de substance[6].»

La dissolution de la substance ou l'effacement de l'être représente un thème commun aux pensées modernes de la subjectivité. Elle implique l'ajournement par la volonté de l'autorité du bien. L'homme de la cité de l'homme ne se pense plus comme une nature déterminée par sa place dans un ordre providentiel, que celui-ci soit cosmique ou divin. Il n'a plus ni essence ni fin.

2. L'espace de la cité

Nous jetterons un autre regard rétrospectif sur saint Augustin à partir d'un auteur classique de la philosophie contemporaine, H. Arendt († 1975). Mondialement connue pour son analyse du phénomène totalitaire, appliquée plus tôt à l'étude d'Augustin, elle a exercé sa critique sur la condition de l'homme moderne en opposant celle-ci à la forme ancienne de la citoyenneté.

H. Arendt définit la chose politique en fonction de la cité grecque antique. Mais elle ne cherche pas celle-ci dans *La République* de Platon, ordonnée par le désir du Bien, commandée par un principe transcendant. Elle la découvre au contraire dans les limites de la place publique, ouverte à la libre discussion des citoyens, lesquels consentent à ne trouver recours et secours qu'en eux-mêmes. Dans cet espace fini et mobile de la cité, l'homme se fait apparaître au regard des autres en parlant et agissant avec eux. Il existe par ses initiatives publiques, sa participation aux affaires communes. Dès lors, la chose politique se présentera en termes non pas de pouvoir ou de souveraineté mais d'action et de communication.

Ayant pour seul appui la communauté parlante et agissante des citoyens, l'espace public se montre fragile. S'il ne suscite plus ou ne rencontre plus d'intérêt, il se précipite vers sa perte. L'être-ensemble des hommes doit alors se donner une autre raison, se tourner vers un lien substitutif. Finalement, le lien social sera soustrait à l'initiative des citoyens, reporté sur une autorité extérieure. Cette fonction a été remplie historiquement par le principe chrétien de la charité, lequel fut développé par saint Augustin.

> L'histoire, écrit Arendt, nous fait connaître un seul principe imaginé pour maintenir la cohésion d'une collectivité dont les membres

ne s'intéressent plus au mode commun par lequel ils ne se sentaient plus ni reliés ni séparés. Trouver un lien entre les hommes assez fort pour remplacer le monde, ce fut la grande tâche politique de la philosophie chrétienne primitive et saint Augustin proposa de fonder non seulement la "fraternité chrétienne" mais toutes les relations humaines sur la charité[7].

Ce jugement sévère désigne un aspect important du thème augustinien des deux cités: l'alliance entre cité et amour. Chacune des deux cités se construit sur une volonté ou un amour différent: la cité terrestre sur le désir de la chair, la cité céleste sur le désir de l'esprit. Ces deux désirs ou amours se disputent le même homme. Ils sont supportés par le pouvoir que Dieu a donné à cet homme de disposer de lui-même, de se décider sans contrainte, pour le bien ou pour le mal. C'est le libre arbitre.

La charité et le libre arbitre représentent donc les deux idées d'origine chrétienne qui ont eu des conséquences déterminantes pour la suite des siècles. L'homme de la cité moderne se déterminera par son pouvoir de la volonté individuelle se transformant en pouvoir de la volonté souveraine[8]. Mais la chose politique moderne ne fut en vérité qu'un ample mouvement de dépolitisation: une perte du sens de la citoyenneté interlocutive et interactive.

Pour P. Manent, l'homme moderne est l'homme qui est abandonné par ses références, celles de la nature comme celles de la grâce. La cité de l'homme n'est ni cité terrestre ni cité céleste. Pour H. Arendt, l'homme moderne était l'homme qui s'était rendu étranger à l'espace de la cité: un succédané du citoyen de la cité de Dieu, après substitution de la cité terrestre à la cité céleste. En qualité d'homme, il s'est identifié à un pouvoir, une volonté, un droit absolu. En qualité de citoyen, il s'est aliéné non plus à la charité chrétienne mais à la souveraineté étatique. Qu'on suive ainsi l'une ou l'autre des deux interprétations retenues, la cité de l'homme moderne se serait formée à partir et à l'encontre de la théologie de la cité de Dieu.

---

7. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 93.
8. Cf. H. ARENDT, *La Crise de la culture.* Huit exercices de pensée politique, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 204-214.

II. - Les deux modernités

Il faut nous attacher désormais aux Modernes, découvrir ce qu'ils ont pensé de la cité. Comme il a été dit, l'essai de P. Manent expose une hypothèse intéressante et assez juste en distinguant deux modernités politiques: la première associée à la philosophie du droit naturel, la seconde à une philosophie de la positivité historique. Vers le milieu du XVII[e] siècle, *Du Contrat social* (Rousseau) et *De l'Esprit des lois* (Montesquieu) en marqueraient nettement les frontières.

Bien que je reprenne cette idée, je n'emprunterai pas l'argumentation développée par P. Manent. Elle ne répond ni au propos ici engagé ni aux moyens dont il peut disposer. Je me recommanderai seulement d'une lecture de quelques auteurs classiques: Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hegel, Tocqueville. Après avoir présenté une vue générale des deux modernités, j'essaierai d'en souligner les différences et les identités, en vue d'en surprendre enfin les effets théologico-politiques. On ne saurait s'y prêter sans quelque longueur.

1. Les droits de l'homme et l'esprit d'une société

Notre analyse de la cité moderne aura pour foyer l'établissement des lois. Elle doit se donner un point d'appui et ce dernier ne semble pas le plus mauvais, s'il est vrai que l'éthique moderne a transféré la primauté du bien vers la loi. Comment les lois s'assurent-elles donc de leur caractère rationnel et efficace? Qu'est-ce qui en fait des lois régulières et droites?

Les Modernes ont énoncé deux réponses majeures. Les lois trouvent leur raison ou bien parce qu'elles se fondent sur des droits natifs de l'homme, ou bien parce qu'elles correspondent à l'esprit général d'une société. Elles reçoivent force et autorité soit de l'homme en tant que tel, l'individu abstrait de la société, soit de l'histoire et de la culture propres à chaque communauté humaine.

A. La première modernité

Le XVIII[e] siècle s'achèvera en déclarant les droits de l'homme comme préambule à la constitution d'une nouvelle souveraineté. Les régimes successifs de la Révolution française suivront l'exemple des colonies d'Amérique récemment indépendantes,

non sans en modifier très sensiblement le modèle. En raison de leur éclipse au cours du siècle suivant, à l'exception de la Constitution française de 1848, ces actes solennels sembleront avoir consacré à la fois le succès et la disparition des doctrines juridiques et politiques du droit naturel, si répandues à travers les XVII[e] et XVIII[e] siècles. Or le passage des droits de l'individu aux lois de la cité s'y opérait par la médiation d'une convention, d'un contrat, d'un pacte. On renvoie aujourd'hui le plus souvent à Hobbes et à Rousseau. Si, dans la catégorie des écrivains politiques, ceux-ci ont respectivement signé le début et la fin de la doctrine, ils en ont aussi tiré les conséquences les plus éloignées du libéralisme, à la différence de Locke[9].

Les hommes naissent libres et égaux. Ils le demeurent en état de société. Tel était le premier article des premières Déclarations. Auparavant les philosophes du droit naturel avaient identifié l'homme en tant qu'homme à l'individu retiré de la société, et celui-ci à une volonté ayant des droits ou des pouvoirs égaux à ceux de toute autre volonté. Cet homme dispose ainsi du pouvoir de s'assurer de lui-même, de défendre sa vie, son intégrité, sa sécurité. Une telle situation ne peut toutefois conduire qu'à une guerre de chacun contre chacun. Ou, selon une vue plus modérée, le droit de chacun sera sans cesse contrarié, empêché de se réaliser, par le droit d'autrui. Que serait, par exemple, le droit de posséder s'il n'était pas reconnu et respecté par l'autre? Il apparaît donc plus avisé, mieux calculé, de quitter cet état d'hostilité et d'impuissance pour entrer dans un nouvel état. Ce sera l'affaire d'un contrat dit social. Tous conviennent de s'unir et de transférer leurs pouvoirs individuels à un pouvoir souverain qui établira des lois.

La cité moderne est constituée par la formation d'une souveraineté. Mais celle-ci repose entièrement sur une convention passée entre des individus libres et égaux agissant rationnellement. Hobbes produira une version absolutiste de la doctrine. La sécurité ne serait pas garantie si les individus ne se démettaient pas de tous leurs pouvoirs au profit du seul pouvoir souverain: un pouvoir illimité, sous réserve qu'il assure effectivement l'objet unique du contrat. Aussi diverses qu'aient été les versions du contractualisme, elles ont délivré les fondements de la démocratie et du libéralisme. La volonté souveraine ne fait que représenter la volonté contractuelle des individus devenus citoyens,

9. Cf. mon article: *L'individualisme moderne. Un problème théologico-politique*, dans *NRT* 111 (1989) 62-82.

volonté d'où dérivent en définitive les lois de la cité. Ce sont des artifices qui autorisent la réalisation des droits individuels.

B. La seconde modernité

Le XIX[e] siècle suivra une autre voie. Hegel critiquera sévèrement les doctrines du contrat social pour leur individualisme initial. L'État moderne constitue la communauté la plus libre et la plus nécessaire. Il correspond à un moment particulier de l'histoire universelle . Toute autre communauté en reçoit sa consistance. Tout homme y voit sa dignité reconnue. Un peu plus tard, Tocqueville livrera ses réflexions sur la démocratie en Amérique. La société américaine se caractérise par l'égalité des conditions. Mais elle s'est donné une forme politique adaptée avec le principe de la souveraineté du peuple. Ce principe n'est plus posé au milieu d'une fiction rationnelle. Il se trouve mis en oeuvre, par-là mis à l'épreuve, depuis l'organisation de la commune jusqu'à la constitution de l'Union.

Il y a loin entre Hegel et Tocqueville. L'époque ne connaît pas de théorie d'école comparable à celle du contrat social. Elle introduit cependant son propre système de références: non plus les droits de l'homme mais l'esprit d'une nation ou d'un peuple, soit une configuration particulière des lois, redevable à une histoire et à une culture. Les lois civiles n'auront plus à exprimer et limiter artificiellement les droits individuels. Elles deviennent des facteurs parmi d'autres de la société politique, des éléments certes déterminants mais tout autant déterminés. Si les lois civiles affectent les moeurs sociales, les moeurs sociales pèsent sur les lois civiles. Il est difficile de soumettre un peuple à des lois radicalement opposées à ses moeurs.

L'échange entre lois civiles et moeurs sociales s'opère, selon le terme hégélien, dans l'esprit d'un peuple (*Volksgeist*). Le mot et l'idée ne sont pas nouveaux. Ils viennent de Montesquieu, l'auteur de *L'Esprit des lois*, une oeuvre qui a retenu l'attention et l'admiration de Hegel dans sa *Philosophie du droit*[10].

> Il vaut mieux dire, écrivait Montesquieu, que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi[11].

10. Cf. Fr. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, J. Vrin, 1982, p. 65 § 3.
11. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, édit. R. DERATHÉ, Paris, Garnier, 1973, tome 1, Livre I, chap. 3, p. 12.

> Plusieurs choses gouvernent les hommes, écrivait-il encore: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte[12].

La seconde citation livre le concept majeur de Montesquieu: l'esprit général. Implantée au coeur du XVIII[e] siècle, l'oeuvre se déploie en dehors de la théorie dominante. Une société politique se compose d'un ensemble très riche de déterminations agissant les unes sur les autres. Si les lois de l'État ne se confondent pas avec les moeurs de la société, les unes et les autres apparaissent en échange permanent. Le concept engendrerait facilement le relativisme éthique, celui qui accompagne nos ethnologies. D'une société politique à l'autre, on ne parlerait plus que de différences, sans préférences raisonnablement fondées. Or Montesquieu ne plaide pas seulement pour un gouvernement modéré, au service de la liberté, l'Angleterre de son temps en représentant la meilleure réalisation. Il proscrit encore une position d'indifférence en affirmant, à propos de l'esclavage, que la légitimité d'un désir passe par la possibilité de son universalisation.

2. Versions politique de la volonté moderne

Nous avons parcouru hâtivement les deux orientations fondamentales prises par la philosophie politique moderne. La première établissait les lois civiles sur un pouvoir de l'individu qu'elle concevait parfois comme illimité. La seconde les découvrait dans les limites historiques et culturelles d'un peuple. Qu'est-ce qui séparait ces deux modernités? Qu'est-ce qui les réunissait? On commencera par relever les écarts. Ils affectaient principalement la conception de la rationalité et la définition du politique. On arrêtera ensuite l'intention commune: une auto-affirmation de la volonté humaine.

A. Quelle raison et quelle cité?

La première modernité se donnait la mission de fonder, justifier, légitimer les lois de la cité. Quelle qu'en soit l'application, l'oeuvre de la raison est de produire un fondement. Le pouvoir de contraindre et l'obligation d'obéir doivent recevoir une vali-

12. *Ibid.*, Livre XIX, chap. 4, p. 321.

dation universelle. Celle-ci vient d'un contrat passé librement et lucidement entre des égaux. Or, par la médiation de cette convention, c'est dans les droits de l'individu que les lois de la cité atteignent leur assise première. La citoyenneté a pour principe l'humanité.

La seconde modernité assignait une tout autre fonction à la philosophie: expliquer, analyser, interpréter. On veut alors saisir l'organisation politique d'une nation à travers la composition de tous ses éléments. On cherche à comprendre la raison des différences entre cultures politiques, d'un peuple à l'autre et d'une époque à l'autre. La rationalité s'identifie à l'esprit du temps: une heureuse correspondance entre les moeurs et les lois.

Lorsque l'intérêt se déplace de l'idée de la raison vers la formation de la cité, la première modernité se montre rassemblée autour du contrat social. Celui-ci assure un transfert de pouvoir, de l'individu à l'État. Il transforme l'humanité en citoyenneté. Dans le cas le plus extrême, celui de Hobbes, des volontés individuelles illimitées en viennent à se limiter réciproquement en vue de s'accorder sur la souveraineté des lois. Le contrat repose donc sur des individus à la volonté illimitée et à l'être indéterminé. Il se révèle à la fois efficace et fragile: efficace parce qu'il engendre et soutient la souveraineté des lois; fragile parce qu'il constitue un lien social sans attache, une association sans communauté de culture et d'histoire.

La seconde modernité maintient les lois civiles à distance de la volonté souveraine en même temps qu'elle les scinde des droits naturels. Les lois d'une cité se découvrent relatives à ses moeurs et vice-versa. Une nation constituée politiquement réalise une communauté particulière de moeurs et de lois. Ces deux termes apparaissent eux-mêmes trop pauvres pour décrire l'esprit général d'un peuple. Il s'agit là d'une totalité organique, formée de multiples échanges entre de nombreuses déterminations. Quelles que soient l'importance et la configuration reconnues à l'organisation des pouvoirs politiques, ceux-ci seront aussi bien le résultat que le garant d'une pluralité de liens communautaires: familiaux, communaux, provinciaux, etc.

B. Primauté de la volonté sur le bien

Tandis que la première modernité reconstruisait contractuellement l'autorité politique, la seconde rendait compte historiquement des sociétés politiques. Mais les deux mouvements ne seraient pas subsumés sous un même terme s'ils n'étaient pas

issus d'une même rupture instauratrice. Dans l'ordre du pouvoir, et plus largement de l'agir, la modernité se laisse définir par la substitution de la volonté au bien, ou encore l'auto-détermination de la volonté. À défaut de paraître original, ce propos reste juste. Au lieu de se laisser orienter par le bien, la volonté s'est affirmée elle-même comme le bien. L'organisation de la cité ne se règle plus sur l'autorité transcendante du bien. Elle va rapporter ses normes aux droits de la volonté individuelle ou aux moeurs d'une volonté commune.

L'ajournement du bien met en cause l'excellence de la cité dans son être et dans son agir. On renonce à définir un être idéal de la cité. On ne préjuge pas de la forme concrète du pouvoir. Le bon État permettra non pas d'atteindre le meilleur des biens mais plutôt d'éviter le pire des maux: l'insécurité, la servitude, l'intolérance. La communauté des conclusions préserve toutefois la disparité des prémisses. Selon le dispositif du contrat social, les individus aspirant à des biens concurrents, il faut introduire un arbitrage: celui du pouvoir et des lois issus de la volonté contractuelle. Dévoiler ainsi l'origine de l'obligation liée aux lois dévaluera définitivement l'autorité revendiquée par l'excellence des biens. Selon l'autre dispositif, celui de l'esprit général, les biens diffèrent en raison de la particularité des moeurs et des lois. Ils sont soumis à des contraintes contextuelles. Qu'elle qu'elle soit, une morale politique se trouvera coupée des fins ultimes de l'action.

Si la primauté de la volonté sur le bien en signifie l'autonomie, le contrat social lui offre une triple réalisation: volonté affirmée par l'individu comme sujet souverain de droits ou de pouvoirs; volonté agissant dans le contrat comme auto-limitation réciproque des sujets; enfin volonté fondée du souverain à détenir seul la puissance d'obliger. Mais l'esprit général ne semble pas en retard sur l'autonomie de la volonté. C'est le milieu où s'accomplit tout rapport entre les volontés. L'interaction forme l'invariant de toutes les variations de la volonté. Elle ne se réduit plus à l'acte fondateur du contrat. Elle se répand à travers la multiplicité des moeurs et des lois.

La substitution de l'autonomie de la volonté à l'autorité du bien plonge l'homme moderne dans une série de dédoublements: entre les droits de l'homme et les lois de l'État; entre l'état des moeurs et l'initiative des lois; enfin entre l'universalité fondatrice du contrat social et les particularités contingentes de l'esprit général. Elle entraîne également la pensée moderne à nouer de nouveaux rapports avec les religions. La division augustinienne

de la cité céleste et de la cité terrestre s'efface complètement devant la tension inscrite désormais entre l'universalité des droits et la particularité des moeurs. En s'affranchissant de l'autorité des biens ou des fins de la volonté humaine, la cité moderne se détache du souverain bien ou de la fin ultime, Dieu. Cette émancipation ne signifie pas un manque d'intérêt de la politique à l'égard de la religion; plutôt une redéfinition de leurs relations.

3. Effets théologiques de la cité moderne

La religion de la cité moderne se confond de fait avec le christianisme, mais un christianisme fortement investi par la religion naturelle, divisé entre diverses confessions et déjà sollicité par la connaissance d'autres culture religieuses. Au-delà des écarts entres le vieux continent et le nouveau comme entre pays catholiques et protestants, la religion de la cité moderne s'identifie à une religion morale et sociale. Il s'impose à nouveau de distinguer les deux partis arrêtés.

A. Une économie théologique de dépendance

La première modernité associe un effet théologique à chacun de ses trois moments constitutifs: les droits, le contrat, les lois. En fondant le politique sur les pouvoirs natifs de l'individu, elle le détermine en termes strictement anthropologiques, rigoureusement athéologiques. Elle ne demandera plus au droit divin de garantir l'État face à l'Église. La souveraineté politique ne vient pas de Dieu. Elle ne participe plus à la souveraineté divine. Elle s'établit exclusivement sur les pouvoirs égaux de volontés indépendantes. En retour, l'homme des droits de l'homme aura perdu sa vocation sociale, sa destination au bien commun. C'est un être abandonné à lui-même, encore que certains correctifs puissent être apportés, lorsque l'homme abstrait de la société apparaît déjà comme un être rationnel, capable donc de religion naturelle.

Si la cité moderne n'attend plus un fondement de la religion, elle peut lui demander une aide. Cette utilité de la religion est clairement énoncée au terme de la Déclaration des droits de l'État de Virginie, en 1776. Après avoir reconnu le culte dû au Créateur et proclamé la liberté des cultes, le dernier article se conclut en affirmant «que c'est un devoir réciproque pour tous de pratiquer la tolérance, l'amour et la charité chrétienne envers

leur prochain »[13]. Quelques années auparavant, Rousseau avait achevé sa grande oeuvre politique sur la notion de religion civile. Il y présentait une confession non confessionnelle, nécessaire et suffisante pour soutenir le respect dû au pacte social[14]. Aussi différents fussent-ils, les deux cas retrouvaient la religion *in fine* en vue de parer, me semble-t-il, à la fragilité de liens simplement contractuels. Les volontés associées par convention pure se retrouvent face à elles-mêmes; menacées de se rompre dès lors que l'actualité même du pacte s'affaiblit. Elles demeurent privées d'un troisième terme capable de surmonter l'épreuve du temps, de leur offrir un lien différé, de les attacher l'une à l'autre. Ce supplément de liaison, on le cherchera auprès de la religion. Il entretiendra soit le sentiment d'une communauté de devoirs réciproques soit un sentiment de respect envers la parole donnée. Quelle qu'en soit la forme, civile ou confessionnelle, la religion garde une fonction politique positive dans la mesure où elle répond à l'urgence de renforcer les liens de société.

À la suite des droits de l'homme et du contrat de société, les lois de l'État introduisent un troisième ensemble théologico-politique. C'est de loin le plus conséquent. Il recouvre les relations qu'un État entretient avec les cultes, les croyances et les éthiques des diverses religions ou dénominations. Les positions défendues apparaissent disparates. L'absolutisme de Hobbes commande une identification pure et simple.

> En effet, écrit ce dernier, ceux qui sont les représentants d'un peuple chrétien sont les représentants de l'Église: car une Église et le République d'un peuple chrétien, c'est tout un[15].

Les lois civiles demeurent les seules lois. La Bible est la Parole de Dieu là seulement où un État l'érige en loi. Hobbes présente toutefois, ici comme ailleurs, une solution extrême. Si l'on ne recule pas devant les généralisations, la cité moderne apparaîtra déployer une double attitude envers la religion. Puisqu'elles ont pour assise une volonté contractuelle, les lois civiles seront les seules garantes de l'universel. Voulues par tous et pour tous, elles seront fondées à juger de la particularité des cultes. En retour, un tel jugement s'appliquera davantage aux normes morales qu'aux

13. Texte traduit et reproduit dans: *La Conquête des droits de l'homme.* Textes fondamentaux, Paris, Le Cherche Midi, 1988, 345 p.
14. Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, édit. M. HALBWACHS, Paris, Aubier, 1943, p. 427-429.
15. HOBBES, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 570 (chap. 42).

croyances confessionnelles. Les règles morales d'une religion pourraient contrevenir aux lois civiles, alors que ses choix confessionnels restent assez indifférents, non seulement à l'agir politique mais encore à la vraie religion, qui est d'ordre pratique.

B. Une économie théologique d'interdépendance

La seconde modernité apparaît plus ouverte que l'autre à ce que la culture religieuse a apporté et apporte à la cité moderne. L'esprit d'une nation ou d'un peuple forme une totalité. On ne saurait en exclure ni sa constitution politique ni sa tradition religieuse. Il y a entre elles une économie d'interdépendance. Inséparable d'un régime de liberté, la cité moderne ne pouvait se construire en dehors d'une culture religieuse chrétienne. En retour, les limites d'expansion du christianisme ont répondu à des raisons géographiques et historiques.

Montesquieu assimile la religion à l'un des facteurs de l'identité d'un peuple. Elle se révélera déterminée ou déterminante, selon le point de vue de l'enquête. L'auteur de *L'Esprit des lois* a voulu s'exprimer non en théologien mais en juriste. Il a recherché ce que la religion présente non de vrai mais d'effectif et d'efficient dans une société politique. Si la monarchie anglaise offre le plus modéré des régimes, c'est pour avoir réuni trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté. Chacune est pour les autres un effet et une cause. Ainsi comprise dans ses déterminations historiques et culturelles, la religion suscitera plus la réflexion politique qu'elle ne déchaînera les passions politiques, mais pour se laisser banaliser.

Par-delà Montesquieu, la seconde modernité connaîtrait un triple rapport entre l'Église et l'État. Sur le fond d'une séparation des institutions, une relation ambivalente se dessine entre société politique et communauté croyante. On le remarque mieux chez Tocqueville, lequel eut l'avantage d'observer une réalité politique déjà démocratique. La séparation lui apparaît heureuse. Elle ne provient pas d'une rupture et n'engendre pas l'ignorance mutuelle. C'est un cas soumis à une règle générale de correspondance entre les moeurs et les lois. L'Église ne se mêle pas des lois. L'État ne commande pas les moeurs. Mais celles-ci ouvrent un espace étendu aux échanges théologico-politiques. La démocratie s'avère exposée à un danger permanent: que l'indépendance individuelle l'emporte sur une liberté collective. Ainsi la fermeté du lien religieux compensera-t-elle la fragilité du lien politique. Loin d'élever un obstacle à la libéralisation des lois, la régularité des

moeurs en définit une condition indispensable. Plus les moeurs seront solidement établies, plus les lois pourront rester souples.

> Pour moi, écrit Tocqueville, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas la foi, il faut qu'il serve et, s'il est libre, qu'il croie[16].

Si la religion défend le politique contre ses propres faiblesses, elle en est affectée de retour. Sous le régime démocratique, la religion appartient à l'opinion publique. Alors que l'État décide des lois, c'est l'opinion publique qui décide des moeurs, y compris des croyances.

> Dans les siècles d'égalité, écrit encore Tocqueville, les rois font souvent obéir, mais c'est toujours la majorité qui fait croire; c'est donc à la majorité qu'il faut complaire dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi[17].

Par-delà une restriction tardive et une concession sollicitée à l'égard de la foi, les valeurs éthiques semblent au moins échapper à la force de conviction de la religion pour s'en remettre à la puissance de l'opinion publique: une volonté commune arbitraire. En tant que cause de la politique démocratique, la religion doit en conjurer l'individualisme. En tant qu'effet de cette même politique, elle se dissout dans son opinion publique. Omettre l'un des deux aspects donnerait une vue partielle et même partiale de Tocqueville[18]. Celui-ci semble bien revenir vers une économie d'interdépendance, telle qu'elle était commandée par le concept d'esprit général.

---

16. TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, tome 2, p. 39 (chap. 5).
17. *Ibid.*, p. 45 (chap. 5).
18. Le Cardinal J. RATZINGER lui-même n'a-t-il pas contourné la difficulté? Après avoir affirmé que la politique doit être fondée sur de vraies valeurs, auxquelles l'Église catholique se montre attachée, il renvoie en effet à Tocqueville: l'établissement de la démocratie en Amérique avait eu pour condition essentielle une éthique chrétienne (cf. *Discours de réception à l'Institut de France*, dans *DC* 89 [1992] 1084). Si le dernier propos est juste, il ne rend pas compte du jugement complet de l'auteur sur les rapports entre religion et politique; cf. P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 121-135.

Nous nous sommes attardés auprès des deux modernités de la cité. La première cherchait une légitimation universelle aux lois civiles. La seconde consentait à leur particularité historique. Malgré leur écart, les deux modernités s'accordaient sur l'inversion éthique du bien et de la volonté. La visée du bien passait unanimement par l'auto-détermination de la volonté actualisée par les lois: volonté contractuelle subsumant les volontés individuelles ou volonté commune résultant d'une communauté de valeurs culturelles. L'excellence du bien s'effaçait soit devant l'obligation des lois soit devant la pression des moeurs.

La religion n'en sortirait pas indemne. La société politique ne se reconnaît plus dans l'amour du bien: un amour du bien commun ordonné à l'amour du souverain bien. Elle veut être une formation de la seule volonté humaine devenant volonté réciproque ou destin historique, pour disposer sans partage de l'établissement des lois. La religion n'a pas à s'immiscer dans les lois civiles. Tous s'accordent sur ce point, quitte à en restreindre ou à en accroître l'étendue. Le règne des lois apparaît plus décisif que la séparation des institutions et la figure concrète de la souveraineté. Il donne une réalité à la volonté. Il en supprime l'indétermination. Cependant, la religion demeure active en tant qu'élément de la culture politique. Même si cet aspect apparaît plus marquant dans la seconde modernité que dans la première, il s'impose face à la fragilité et aux défaillances du lien social. Car l'ajournement du bien ne repousse pas la menace du mal.

III. - Notre modernité théologico-politique

La condition présente des rapports entre le politique et le religieux ne saurait se voir réduite aux propos avancés par les philosophies politiques modernes. Mais ce n'est pas là notre sujet. Ce dernier développement gardera une ambition plus limitée, la seule qu'autorise la démarche suivie jusqu'à maintenant: en quoi sommes-nous encore modernes ?

Deux mots occupent souvent le champ des questions posées à partir de la modernité: sécularisation et séparation. La raison politique se serait formée en rationalisant la foi religieuse, et elle se déploierait désormais en retrait de cette foi. La sécularisation répondrait à la question de la genèse moderne du politique; la séparation, à la question de sa constitution propre. Aussi liées soient-elles, les deux questions ne doivent pas être confondues. Une chose ne se résout pas dans les conditions de son apparition.

En outre, sécularisation et séparation ne semblent pas épuiser les rapports du politique et du religieux. L'un appartient toujours au contexte de l'autre. Il contribue à le déterminer. L'homme de la cité de l'homme est atteint par celle-ci jusque dans sa foi religieuse. En retour, cette même foi religieuse n'est peut-être pas privée d'effets sur la réalisation de la cité de l'homme.

Il convient donc de parcourir quatre lieux théologico-politiques: la rationalisation politique du christianisme, la séparation de la politique et des religions, les effets théologiques du politique, les effets politiques du théologique. Le dernier point apparaît le plus contesté, au moins dans les pays où la religion chrétienne s'est établie et la rationalité moderne constituée. Les philosophies sont devenues fort discrètes à cet endroit. Chaque fois que le problème théologico-politique est jugé inactuel, c'est pour dire que le politique n'est plus aujourd'hui concerné par le théologique. Mais est-ce définitivement acquis, même pour nos sociétés démocratiques et libérales ?

1. La rationalisation politique du christianisme

Il est commun de reconnaître une contribution du christianisme à la formation de la raison politique moderne, celle des droits de l'homme et de l'esprit d'une nation. Mais les uns insistent sur les luttes alors menées contre la tradition chrétienne; les autres, sur la fécondité libératrice des prémisses chrétiennes. Ailleurs, le désaccord s'attache aux effets positifs et négatifs induits par la religion dans la raison.

H. Arendt accusait la théologie chrétienne d'avoir dépolitisé la condition humaine. La doctrine augustinienne de la volonté et de la charité détachait l'homme de la cité en le repliant sur lui-même et en le reliant à autrui par en haut. Si le contrat social a réveillé l'espace de parole et d'action du politique, en vertu de la réciprocité de sa forme, il s'est soumis à la primauté du pouvoir de la volonté sur l'activité de la liberté. En conséquence, le pouvoir de la volonté individuelle allait se transformer en pouvoir de la volonté souveraine.

Avant H. Arendt, Nietzsche avait dénoncé les idéaux politiques modernes en découvrant leurs anciennes origines chrétiennes. Les hommes déclarés libres et égaux étaient les héritiers athées et honteux des chrétiens fils de Dieu. Ils continuaient à dénier la puissance multiforme et contradictoire de la vie[19].

---

19. Cf. Y. LEDURE, *Nietzsche et l'égalité des droits. De l'usage juridique d'un concept religieux chrétien*, dans *Archives de Philosophie* 56 (1993) 251-265.

Si les deux auteurs nommés suffisent à montrer que les jugements restent partagés sur la rationalisation de la religion chrétienne par la politique moderne, celle-ci a toutefois poursuivi le projet d'émanciper l'universalité politique des particularités religieuses, en substituant l'autonomie de la volonté à l'hétéronomie des biens. L'effet immédiat et définitif en a été la séparation de la politique à l'égard des religions.

2. La séparation du politique et du religieux

Selon le sens légué par la modernité, le terme de séparation n'exclut pas toute forme de partenariat entre l'État et les Églises. Il vise quelque chose de plus constitutif. Quel que soit le régime juridique considéré, la quête du bien et l'ordre de la loi se trouvent désormais séparés sous les signes respectifs de la particularité et de l'universalité. La délibération démocratique se maintient en dehors des convictions religieuses. Les deux cités apparaissent scindées. L'une se définit par la recherche de l'excellence, l'autre, par les limitations de l'obligation. Cependant, cette séparation ne met plus aujourd'hui face à face deux identités collectives fortes, un État et une Église. Elle traverse à la fois le sujet et la société. Elle atteint le sujet en le dédoublant entre un croyant et un citoyen. Elle travaille la société, là où celle-ci est devenue multiculturelle et multireligieuse, en affranchissant l'identité universelle ou démocratique des identités particulières ou communautaires.

Quand elle scinde l'ordre de la loi et la quête du bien, la cité de l'homme cherche simplement à affirmer et garantir son existence. Elle entend faire exister un vivre-ensemble dans l'égalité et la liberté, grâce à des institutions civiles ou publiques. Elle entend aussi se faire exister comme société de débat libre et équitable, en faisant abstraction des fins poursuivies par chacun. À ce double titre, la cité de l'homme demeure une société d'individus indéterminés et non pas une association de communautés différenciées. Le recours aux droits de l'homme, pourtant considérablement élargis depuis deux siècles, voudra répondre à cette exigence qu'on dira de laïcité. En tant qu'État démocratique, la cité de l'homme continue à se déterminer entre les droits et les lois. Même si la philosophie hésite le plus souvent à parler de fondation rationnelle, de fondement universel, la première modernité semble prendre le pas sur la seconde.

Pourtant, est-il possible de renoncer, sans conséquences pratiques ou sans remaniements théoriques, à l'idée d'une fondation de la société démocratique ? Il ne le semble pas. À défaut de dési-

gner un fondement assuré, il faut revendiquer un contexte favorable. Un société démocratique ne tient pas si elle ne s'accorde pas aux traditions majeures qui l'habitent. On rejoint alors le regard porté par la seconde modernité sur l'interaction des lois et des moeurs. Le recoupement des traditions réalisera une correspondance entre d'un côté une souveraineté démocratique consciente de la force et de la limite des lois, de l'autre côté des quêtes du bien et du vrai ouvertes à une communication de partenaires libres et égaux. Ce retour de la seconde modernité sollicite une détermination plus mobile de la séparation entre l'excellence religieuse et l'obligation civile. Elle appelle une conception plus souple de la laïcité.

3. Les effets théologiques du politique

Si le christianisme a été affecté par la modernité, on a peut-être prêté plus d'attention aux effets du savoir qu'aux effets du pouvoir. Ou plutôt, les effets du pouvoir sur la foi ont été souvent restreints aux questions éthiques. Or les critiques des Modernes n'ont-elles pas embrassé l'ensemble du devenir chrétien et ne conservent-elles pas quelque pertinence ? On évoquera trois domaines d'application : la confession de foi, la vie de la communauté, enfin seulement l'éthique.

Toutes modernités confondues, l'individualisme lié à la société démocratique n'épargne pas la confession de foi. La religion relève de la vie privée et de l'opinion publique. En retour, l'État se donne une double obligation : garantir un haut niveau de tolérance entre les religions et promouvoir une libre analyse de celles-ci. Les confessions de foi en sortent en même temps affranchies et égalisées. Il n'y a ni petites ni grandes religions et toute croyance en vaut une autre, pourvu qu'elle ne commande aucun acte réprouvé par les lois. Si la visée de l'ultime ou de l'absolu en sort intacte, les différences religieuses ne se voient-elles pas attirées vers un pluralisme d'indifférence ?

La vie de la communauté se montre plus directement touchée par une emprise croissante de liens simplement contractuels : les volontés décident seules de la règle et de l'objet de leur accord. Ce modèle prend à revers la religion, en tant qu'elle suppose des liens organiques : liens entretenus en particulier par le symbolisme cultuel. Ici la règle est donnée et reçue. Les relations sont structurées par un tiers. Les sujets seront membres d'une communauté avant d'être partenaires d'une société. À rebours, la cité

de l'homme invite les groupes religieux à s'établir en associations parmi d'autres, en sociétés d'individus.

L'éthique religieuse apparaît souvent comme plus exposée aux mutations théologico-politiques. Si l'État n'entend pas offrir le bonheur, il prétend au moins assurer la justice. Même déficientes, les lois civiles semblent présenter plus d'efficacité que les valeurs religieuses. Elles s'imposent à tous et suivent l'état des moeurs. Cette positivité de la cité de l'homme désigne l'éthique religieuse comme un idéal impuissant: inaccessible au plus grand nombre et étranger aux nécessités du temps. Une obligation limitée n'est-elle pas finalement préférable à une excellence hors de portée?

Ces quelques remarques sur le contexte démocratique des religions ne veulent évidemment rien conclure. Elles signalent seulement quelques défis lancés à la foi religieuse.

4. Les effets politiques du théologique

Plus encore que les deux précédentes, cette dernière question est à poser au présent: comment une instance théologique pourrait-elle affecter aujourd'hui l'instance politique? Elle s'énonce nécessairement sous une double forme: en quoi le politique serait-il déterminé et qu'est-ce qui ferait la force du théologique?

Le théologique se maintiendra désormais hors du jeu de la volonté souveraine et de l'organisme des pouvoirs. Il restera au contraire toujours intéressé par le domaine soumis aux lois civiles, qui est aussi le domaine des droits et des valeurs, des moeurs et des devoirs. Les lois sont devenues l'objet d'une volonté commune constituée au terme d'un débat démocratique. Mais ce débat ne s'opère pas entre des individus aux volontés indifférenciées. Il s'instaure entre des volontés particulières, déterminées par des visées différentes des biens ou des fins. Il est indispensable que ces volonté fassent connaître leurs raisons et les convictions religieuses n'en sont pas absentes. Faudrait-il en conclure que le théologique se ferait représenter exclusivement par son éthique alors que le politique serait initialement indifférent à l'éthique? Ce serait trop simple. Mieux vaut envisager une double contribution du théologique au politique: la première de forme herméneutique, la seconde seulement de forme éthique. Pour y venir, en respectant la méthode convenue, nous retournerons une dernière fois vers les Modernes.

Ceux-ci ont plusieurs fois dénoncé une complicité entre l'intolérance théologique et l'intolérance politique. Exclure les autres du salut conduit à les exclure de la cité. Par généralisation, le regard qu'une religion porte sur les autres ne sera-t-il pas lourd

de conséquences politiques ? Or le rapport à l'autre suppose et implique un certain rapport à soi-même. La manière dont une religion se comprend, en interprétant sa tradition, ne peut être politiquement indifférente. Une interprétation fondamentaliste ne produira pas les mêmes effets dans la cité qu'une interprétation critique. Les Modernes ont souvent résolu la difficulté en identifiant les religions particulières à des manifestations équivalentes de la religion universelle. Une interprétation rationalisante des religions devait en bannir les pratiques d'exclusion. Mais ne doit-on pas et ne peut-on pas lui substituer une issue plus fidèle et non moins raisonnable ? L'efficience politique d'une religion ne serait ni limitée définitivement à son éthique ni ancrée immédiatement dans sa dogmatique. Elle s'inscrirait dans son herméneutique, soit dans le mode dont elle saisit son rapport à elle-même et aux autres religions. Il faudrait y inclure, en tout premier lieu, l'interprétation qu'une religion donne de ses Écritures, en associant ou non la Parole de Dieu à des paroles d'homme. S'agissant du christianisme, sa charge politique serait ainsi moins redevable à ses articles de foi qu'au régime de ses Écritures. Elle relèverait davantage de l'humanité de la Parole de Dieu que, nommément, de l'Incarnation du Verbe de Dieu.

Venons-en au second lieu théologique du politique. Même en l'absence de religions, il y aurait de l'éthique en politique. La première modernité l'a fait apparaître en cherchant à fonder les lois civiles sur des droits universels. La seconde modernité en a émis l'aveu en renonçant à une simple description de la différence des cultures. En quoi cette éthique politique peut-elle être encore sollicitée par l'éthique théologique ? Ce sera sans doute en se laissant remettre dans une autre perspective. Les Modernes là aussi ont laissé quelques indications. Les hommes déclarés libres et égaux ont été finalement appelés à l'amour, à la charité, à la fraternité. De même, si Montesquieu demandait de soumettre nos désirs à l'épreuve de l'universel, il reconnaissait aussi que le christianisme avait corrigé la dureté du politique par le pardon. Fraternité et pardon n'introduisent-ils pas un excès, l'excès du don sur les lois ? Or cet excès ne prévient-il pas les lois à l'encontre non pas de la justice mais de leur auto-justification ?

> Le défaut de mesure est la bonne mesure, écrivait à ce sujet P. Ricoeur... La surabondance devient la vérité cachée de l'équivalence[20].

---

20. P. RICOEUR, *Lectures 3*. Aux frontières de la philosophie, Paris, Le Seuil, 1994, p. 279.

Conclusion

Nous avions à recueillir le testament théologico-politique de la modernité. Nous avons en effet décrit à traits épais les relations présentes du théologique et du politique, mais exclusivement dans l'horizon des philosophies modernes de la cité. C'est la cité de l'homme. Ses lois dépendent de la seule volonté humaine ou bien posée dans ses droits universels ou bien représentée dans des mœurs communes.

Nous avons identifié quatre types de rapports. 1. La raison politique moderne reste inexplicable sans le contexte chrétien à partir duquel, face auquel et contre lequel elle s'est constituée. 2. La séparation entre les deux instances est passée et passe plus que jamais, pour l'essentiel, entre la quête religieuse du bien et l'ordre civil de la loi. 3. Les facteurs politiques de cette séparation ont contribué à déterminer un nouveau contexte de la foi confessée, célébrée, vécue. 4. En retour, on aura relevé ce qui, dans le christianisme, semble offrir un contexte favorable à la démocratie: la distance critique qu'il apporte dans son dispositif interprétatif et l'excès éthique qu'il présente face aux lois, sous le signe du don et du pardon. Les deux traits n'ont rien de marginal ou de surajouté. Ils participent au sens même du christianisme et, pour le chrétien, à sa vérité: Dieu parle aux hommes d'une manière humaine en les appelant à devenir eux-mêmes au-delà d'eux-mêmes. Ils marquent aussi distinctement la cité de l'homme: d'une part en la confiant à sa propre liberté, d'autre part en la sollicitant à dépasser la réciprocité des égaux. N'est-ce pas alors renouer de quelque façon avec l'esprit de la cité de Dieu, l'amour de Dieu jusqu'au dessaisissement de soi?

Le propos devait être philosophique. On ne lui reprochera pas une absence d'argumentation théologique. Il entendait aussi s'établir à l'intérieur d'une compréhension des pensées modernes de la cité. Il n'avait donc à connaître ni des limites de la modernité ni de sa clôture. Mais le dédoublement alors intervenu entre le droit naturel et l'esprit général, entre Rousseau et Montesquieu, n'amènerait-il pas à mieux saisir les raisons qui opposent aujourd'hui, dans les plus anciennes sociétés démocratiques, une citoyenneté fondée uniquement sur le sujet universel et une citoyenneté également reconnaissante des identités culturelles[21]?

21. Introduisant un essai de C. Taylor, l'un des premiers représentants du courant nord-américain dit «communautarien», A. GUTMANN pose ainsi le problème: «Des citoyens à l'identité diverse peuvent-ils être présentés comme égaux

Le débat est déjà largement passé, dans les faits, de ce côté-ci de l'Atlantique. Suscité par une lecture récente, le long développement donné aux deux modernités a pris une orientation spécifique en fonction de ce nouvel horizon éthique de la démocratie.

F-67100 Strasbourg
12, rue d'Ensisheim

Yves LABBÉ
Faculté de Théologie Catholique

Sommaire. — En quoi sommes-nous encore «modernes»? Appliquée aux rapports du politique et du religieux, la question se trouve posée à partir d'une interprétation de quelques philosophies de la citoyenneté, depuis Hobbes jusqu'à Tocqueville. Si la volonté légiférante s'est unanimement soustraite à l'autorité du bien, elle s'est aussi partagée entre une volonté universelle, fondée sur les droits de l'homme (cf. Rousseau) et une volonté particulière, différenciée par l'esprit d'une nation (cf. Montesquieu). Nous restons pris dans ce dédoublement là où à l'identité formelle des citoyens s'oppose la reconnaissance de leur identité culturelle. Quant à l'action du théologique sur le politique, elle se prolonge notamment à travers la distanciation herméneutique et l'excès éthique.

Summary. — In which sense can we still be called modern? Applied to the relation between the political and the religious, this question arises from an interpretation of different *philosophies of citizenship* (from Hobbes to Tocqueville). While the legislating will has totally withdrawn itself from the authority of the Good, it has also found itself divided between a *universal will*, founded on human rights (cf. Rousseau) and a *particular will*, differentiated according to the spirit of a specific nation (cf. Montesquieu). We are faced with a conflict: to the *formal identity* of the citizens is opposed the acknowledgment of their *cultural identity*. In which way then can theology act in the field of politics? The author suggests: hermeneutic distanciation and ethical excess.

---

si les institutions publiques ne reconnaissent pas cette identité particulière, mais seulement leur participation commune et générale aux libertés civiles et politiques, aux impôts, aux soins de santé et à l'éducation?» (dans C. TAYLOR, *Multiculturalisme*. Différence et démocratie, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 14).