

Bernard BOURDIN est dominicain. Professeur d'histoire du christianisme à l'Institut Catholique de Lille et chargé d'enseignement en philosophie politique à l'Institut Catholique de Paris, il est l'auteur d'une thèse sur *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, parue aux P.U.F. fin 2004.

Bernard BOURDIN

Le christianisme et l'Europe : quels héritages pour quel avenir ?

1. Voir sur cette question essentielle le livre de Maurice SACHOT, *L'invention du Christ*, Paris, Odile Jacob, coll. Le champ médiologique, 1998.

2. Voir à ce sujet le livre entretenu de Jacques LE GOFF, *Le Dieu du Moyen-âge*, Paris, Bayard, 2003 et le livre remarquable d'Alphonse DUPRONT, *Genèse des temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau monde*, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 2004.

La relation du christianisme avec l'humanisme est fort ancienne et nul n'ignore la dette des théologiens à l'égard de la philosophie grecque pour formuler les premiers dogmes chrétiens les plus fondamentaux que sont la Trinité et l'Incarnation¹. Pour autant, la relation du christianisme, et plus largement des trois monothéismes, avec l'humanisme philosophique a toujours été et sera toujours faite de tensions². L'essentiel est que cette tension soit féconde, cette fécondité se manifestant par l'articulation sensée du particulier et de l'universel, voie d'accès indispensable à un véritable humanisme.

Or, depuis notamment le siècle des Lumières (plus précisément dans sa version française), l'humanisme moderne et le christianisme en Europe sont en quelque sorte dans une situation « schismatique » l'un par rapport à l'autre. A l'humanisme appartient exclusivement la mise en œuvre du vivre ensemble politique dans les démocraties libérales ; au christianisme, le salut individuel. Certes, la configuration que nous décrivons est pour une part schématique, mais elle correspond à une structure fondamentale particulièrement vive en France, à savoir la séparation-dissociation entre la politique séculière et la religion, et la relégation de celle-ci dans la sphère privée (corrélativement à la séparation-dissociation des sciences et de la théologie).

I. Les limites du paradigme français des Lumières

Il est essentiel de rappeler que la conception française de la République a opéré un véritable transfert de sacralité ; ce transfert s'est concrétisé sur les thèmes de l'État régalien, de la patrie et de l'école. La laïcité de 1905 a joué dans ce cadre philosophico-politique le rôle de corollaire spirituel-éthique à l'instar du gallicanisme pour la monarchie d'Ancien Régime, d'où a résulté un rapport concurrentiel, parfois violent (avec l'expulsion des congrégations religieuses) entre les sacralités républicaine-laïque et catholique-romaine³. Or, **la sacralité républicaine-laïque s'est effondrée avec la crise de la nation** consécutive aux deux guerres mondiales, et de façon positive, avec l'émergence du projet européen dans les années 1950. Par ailleurs, la laïcité est passée de l'exclusif modèle séparatiste de 1905 à la notion de neutralité, puis de respect des croyances dans les constitutions de 1946 (article 1^{er}) et surtout de 1958 (article 2) pour finalement privilégier de plus en plus dans les faits la notion de liberté religieuse⁴.

Du côté catholique, le concile Vatican II a fait date, notamment avec la *Déclaration sur la liberté religieuse*⁵ : les Pères du concile ont récusé la théorie de la thèse et de l'hypothèse⁶. Ce qui ne signifie pas l'avènement d'un lien harmonieux avec l'humanisme classique. **Du côté de l'humanisme**, le renoncement à une conception théologico-politique du christianisme a permis l'affranchissement des sociétés séculières de toute tutelle ecclésiastique au profit de la tolérance puis de la liberté religieuse. Mais la question, dans le nouveau contexte historique qui est le nôtre, ne peut plus se poser et se résoudre dans les mêmes termes.

En effet, l'islam, tradition religieuse étrangère à l'histoire théologico-politique et humaniste européenne, « oblige » paradoxalement l'humanisme laïque à s'orienter vers un autre paradigme du rapport entre politique et religion, et à définir les conditions d'un nouvel humanisme. Il faut bien admettre que l'humanisme libéral est rattrapé au tournant des XX^e et XXI^e siècles par ce qui l'a suscité. Si **le refoulement théologico-politique du christianisme** généré par l'humanisme libéral avait des raisons fondamentalement justifiées, il **apparaît de nos jours inadéquat**, et même, à terme, dangereux pour l'avenir

3. Voir l'article d'Émile POULAT, « La morale au test historique de la laïcité », dans *Le Supplément*, n° 164, avril 1988, *De la morale laïque*.

4. Voir l'article de Maurice BARBIER, « Esquisse d'une théorie de la laïcité », dans *Le Débat*, n° 77, 1994. Sur ces questions relatives à l'histoire contemporaine de la France, on se reportera par exemple à Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard NRF, 2002, et notamment au chapitre V intitulé *La fin de la « République de droit divin » ?* et la conclusion de l'ouvrage (p. 267).

5. *Concile œcuménique Vatican II*, Centurion, 1967, p. 669.

6. Cette théorie est très bien évoquée par le pape Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* (1885, Paris, F.D.), p. 16-53 : « (...) si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion [Thèse], elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État [Antithèse] » (p. 43).

7. Jean-Louis SCHLEGEL, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes, Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Seuil, 2003.

de l'humanisme lui-même. En témoignent les intégrismes et les fondamentalismes issus de chaque tradition religieuse⁷, qui ne sauraient se résoudre par le seul facteur du développement économique (ce serait se méprendre sur la capacité extraordinaire d'identification collective que suscitent les religions).

II. Un nouveau paradigme de laïcité séparation-médiation

8. Que l'on pense à la création du Comité Consultatif National d'Éthique, à l'enseignement du fait religieux à l'école, à la création du Conseil Français du Culte Musulman... comme à l'interdit du port des signes religieux ostentatoires, et à sa répercussion sur le plan international : autant d'exemples de la réinscription de fait des religions dans l'espace public.

9. Sur l'interprétation fautive et anachronique de la privatisation du religieux, voir la réflexion de Marcel GAUCHET dans son livre intitulé *Un monde désenchanté?*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2004, p. 237 (cf. encadré).

10. Voir Jean-Marc AVELINE, « Le concept théologique de médiation », p. 105-118 (plus spécialement p. 116-117), dans *Chemins de dialogue*, n° 21, 2003.

Il revient à l'élaboration d'un nouvel humanisme de redéfinir le rapport entre l'État démocratique libéral et les religions et de penser le double déplacement que les évolutions empiriques⁸ font opérer entre l'humanisme laïque classique et la réinscription de fait des religions dans l'espace public-politique. Ce double déplacement se traduit par le passage d'une laïcité séparation-dissociation entre le politique et le religieux à une laïcité séparation-médiation. En effet, la séparation entre politique et religion ne correspond pas forcément à cette dissociation qui implique la « privatisation » du religieux⁹.

La laïcité séparation-médiation a pour tâche de **maintenir la séparation** propre à la philosophie humaniste laïque tout **en réinscrivant les religions dans l'espace public-politique** au moyen précisément de la médiation¹⁰. La laïcité de séparation-médiation ouvre ainsi un rapport de synergie et non plus de subordination-englobement (absolutisme royal et républicain) ou de dissociation (libéralisme classique, du moins au sens français du terme) entre l'État et les religions. Mais cela suppose que l'État mette en œuvre une politique d'inspiration humaniste non rationaliste (immanence ouverte aux transcendances religieuses) qui reconnaisse, dans sa relation institutionnelle aux religions, le sens dont les vérités métaphysiques et théologiques sont porteuses quant à la destinée humaine. Du côté des institutions religieuses, cela suppose une nouvelle approche de leur rapport avec l'État et la société.

Ce double déplacement, du côté de l'État et des institutions religieuses, peut certes donner l'impression d'un retour dangereux à l'ancien paradigme ; d'où la nécessité d'en préciser les contours : une politique humaniste non rationaliste et une nouvelle théologie politique ont pour objet les transactions pos-

sibles¹¹, entre les valeurs de l'humanisme d'inspiration laïque et les valeurs d'inspiration théologique dans l'espace public des démocraties libérales, les acteurs de ces transactions participant de part et d'autre de la formation de la raison et du bien public de la société.

Par ces transactions, il ne s'agit donc ni d'attribuer à l'État un droit d'ingérence dans les doctrines religieuses ni d'usurper une pratique intellectuelle spécifique du théologien au service de sa communauté croyante. La politique humaniste non rationaliste de l'État démocratique libéral ne peut signifier non plus qu'il a « besoin » de doctrines religieuses pour gouverner, mais qu'il les admet dans la réalisation de son projet d'un nouvel humanisme. À ce titre, l'État a un rôle politico-moral d'opérateur universel qui permet de « dépasser » les divergences entre les traditions spirituelles-confessionnelles particulières au sein d'une communauté politique¹².

Dès lors celles-ci ont, comme actrices de la société civile, la capacité de s'exprimer publiquement, sans englober la société pour autant, car c'est l'État humaniste qui est englobant et qui prend en considération les particularités spirituelles-confessionnelles (aussi bien théologiques que philosophiques) de la société civile. La politique humaniste non rationaliste de l'État est donc normative par rapport aux théologies politiques des religions, en cohérence avec une laïcité de séparation-médiation, au service d'un nouvel humanisme universel.

Par politique humaniste non rationaliste, il faut donc entendre une politique intégrant les religions dans le cadre démocratique libéral ; par-là est reconnu un rôle social au travail théologique, du fait qu'un discours théologique n'est jamais sans effet de sens sociétal (directement ou indirectement), la théologie morale en constituant un excellent exemple.

En outre, le recours à l'**expression de politique 'religieuse'** plutôt qu' 'humaniste non rationaliste' serait insuffisante, car **trop imprécise**, et prêtant à bien des ambiguïtés : par exemple, l'enseignement du fait religieux ne relève pas d'une politique 'religieuse', mais bien d'une politique laïque de l'enseignement sur les religions. Il en est de même de l'autre exemple concernant les relations internationales : la diplomatie aurait intérêt à

11. Ces transactions ne sauraient être des négociations quant aux principes qui déterminent les valeurs de l'humanisme. Cette non-négociation avec les principes de l'humanisme ne doit pas pour autant être confondue avec des mesures législatives qui empêcheraient toute discussion sur des débats de société, comme le débat actuel à propos de la loi sur l'homophobie en donne l'exemple.

12. Voir Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, *op.cit.*, p. 242. L'auteur semble aller plus loin que notre propre position (cf. encadré p. 46).

intégrer en bien des circonstances, dans la perspective d'un humanisme non rationaliste, le paramètre théologique dans la mesure où il a des conséquences politiques. En revanche, on ne voit pas la pertinence d'une politique internationale-religieuse.

Non pas que dans les faits il n'y ait jamais eu de politique religieuse, mais celle-ci s'est avérée quelquefois équivoque : ainsi, au début du siècle dernier, le « Petit Père Combes » a mené en France une politique religieuse d'inspiration anticléricale parce que antireligieuse. Ce dernier exemple illustre très clairement qu'une politique religieuse peut ne pas intégrer, et même exclure, toute vision théologique de l'homme en société. Un siècle plus tard, la politique des ministres de l'intérieur de gauche et de droite a eu pour objectif d'attribuer une reconnaissance officielle de l'islam (parle biais du C.F.C.M). La France républicaine n'en reste pas moins laïque, mais en intégrant au moins indirectement un paramètre théologique. Le C.F.C.M est sans aucun doute encore perfectible, on en connaît les tensions au sein de la communauté musulmane, mais la réalité est là. L'État de droit, même sans le dire, car il ne l'a pas conceptualisé, a empiriquement une politique humaniste non rationaliste.

Cette politique est **tout le contraire d'un « retour » du religieux**, encore moins une crispation sur l'humanisme-laïque-libéral-classique. Il s'agit par ce double déplacement d'opérer une double inscription publique des religions à l'intérieur de l'humanisme et de ce dernier à l'intérieur des religions. C'est le cœur même de ce que doit être une laïcité de séparation-médiation.

13. Voir Jean-Marc FERRY, « La guerre des dieux n'aura pas lieu », dans le numéro hors série du *Nouvel Observateur*, *La guerre des dieux*, janvier 2002, p. 78-80 (cf. encadré p. 46). Voir dans la même perspective le débat entre Jürgen HABERMAS et le cardinal Joseph RATZINGER : « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique », *Esprit*, juillet 2004, p. 5-28.

Dans le champ de la morale et du religieux, l'État démocratique a vocation à être **en interface** avec les traditions spirituelles et philosophiques qui composent la société plutôt que d'être une « substance » qui s'impose à tous. L'État souverain démocratique libéral contemporain n'est plus celui de l'humanisme laïque classique : discussion, élaboration puis ultimement décision constituent d'autres modes de mise en œuvre de l'action politique¹³. Cela ne revient pas à subordonner à nouveaux frais l'État à une fin religieuse, mais à redéployer la propre finalité séculière du bien public, en articulant politique, éthique et religion, sous les auspices de l'humanisme démocratique libéral.

Du côté des religions, la théologie engage une réflexion spécifique sur l'agir croyant, elle appartient donc au domaine de la foi des fidèles d'une Église. Mais l'agir croyant, parce qu'il est un agir incarné dans une société, ne peut être limité à la sphère intime de la conscience et d'une communauté de foi. Chaque tradition religieuse est inspiratrice de valeurs humaines favorisant la composition collective des sociétés. En conséquence, la pratique théologique des religions déborde leurs communautés spécifiques et est à même de conditionner des valeurs pour l'ensemble de la société. Ainsi, **toute théologie a une signification publique-politique car elle sert la collectivité humaine au-delà de ses fidèles**. Les théologies de chaque tradition religieuse, bien que doctrinalement différentes, voire divergentes, peuvent néanmoins se reconnaître dans des valeurs morales communes qui président à l'élaboration d'un vivre ensemble séculier-laïque commun.

C'est en ce sens qu'il convient de comprendre la pertinence d'une nouvelle théologie politique spécifique à chaque tradition spirituelle qui justifie pleinement leur réinscription publique dans une démarche d'utilité collective. Ainsi, conjointement à l'État, les religions, actrices de la société civile, œuvrent à la promotion du nouvel horizon humaniste (ex : C.C.N.E...) en consolidant et en approfondissant le socle des valeurs qui sont au fondement des démocraties libérales. A cette fin, rien n'est aussi nécessaire que l'expression de la parole publique des institutions religieuses et philosophiques.

Enfin, et ceci est capital, **c'est par la synergie régulatrice de ces paroles publiques que le nouvel humanisme peut déployer une nouvelle dialectique du particulier et de l'universel**. L'humanisme moderne de provenance occidentale n'est pas disqualifié comme pôle d'identification historique, mais il n'est plus enfermé dans son histoire, trois fois séculaires. L'universel de ce nouvel humanisme ne vise pas étroitement à faire triompher les « valeurs occidentales », mais à permettre une civilité commune à la planète terre mondialisée. Dès lors, les civilisations ont vocation à générer un nouvel universel, qui a beaucoup plus vocation à revêtir le visage du singulier et du pluriel, d'où la nécessité de l'inter-culturalité.

C'est à l'aune de cette inter-culturalité, comme condition d'un nouvel universel, qu'une théologie politique ne peut plus être synonyme d'une plus ou moins grande intolérance à l'égard des autres religions ni d'une structuration politico-religieuse au service d'un « universel confessionnel », mais doit se mettre au service d'un universel dépassant aussi bien les anciennes déterminations politico-religieuses que l'humanisme laïque classique.

A cet égard, on ne peut ignorer que du point de vue de la tradition chrétienne, ce nouvel horizon humaniste en quête d'une nouvelle dialectique du particulier et de l'universel a inévitablement **un écho historique** très fort en raison de la trajectoire intellectuelle, à la fois commune et conflictuelle, entre les Églises et les philosophies rationalistes des XVII^e et XVIII^e siècles. Cette parenté conflictuelle impose aux Eglises en Europe une responsabilité majeure dans l'élaboration de ce nouveau paradigme.

14. Bien des précisions théoriques et concrètes devraient être apportées, notamment sur la redéfinition du concept de tolérance. Cf. Yves-Charles ZARKA dans son ouvrage, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004. L'auteur montre les mutations accomplies depuis la genèse de ce concept chez les philosophes du XVII^{ème} siècle et sa nécessaire reconsidération à l'aune des problèmes soulevés par les minorités culturelles et religieuses dans les démocraties libérales. Le débat qu'il entretient, en particulier, avec la pensée de John Rawls et celle de Klimenka illustre l'écart assez important entre la philosophie nord américaine, l'histoire de ce sous continent et la philosophie et l'histoire de l'Europe.

Par ailleurs, **leurs ressources théologico-dogmatiques** offrent une originalité qui ne peut que les inciter à faire prévaloir la reconsidération du rapport entre État, religions et société. Nous nous en tiendrons aux deux dogmes fondamentaux de la foi chrétienne, la Trinité et l'Incarnation. Ils sont en raison même de l'altérité qui est inhérente au Dieu trinitaire et incarnationnel, sources autant d'unité que de diversité. Pour cette raison théologique capitale, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont, d'une part, inspirateurs d'un vivre ensemble ecclésial et politique en pleine correspondance avec un nouvel humanisme séculier-laïque, facteur de civilité, et d'autre part, inspirateurs d'une articulation entre la référence à une transcendance et l'autonomie des sociétés séculières-laïques. Ils sont générateurs d'une dialectique du particulier et de l'universel, du singulier et du pluriel. Ils portent en eux-mêmes les conditions théologiques d'une redéfinition de la coexistence dans des sociétés déchirées par la juxtaposition dangereuse de groupes culturels et religieux¹⁴.

Conclusion

Par son souci et sa méthode d'investigation de l'histoire longue des sociétés, en l'occurrence celles de l'Europe, la tâche de l'historien-théologien est de **faire émerger les nœuds**, les ab-

cès non ou mal résolus. Le contentieux entre christianisme et humanisme séculier en Europe est de ceux-là, et il est absolument central d'en connaître les mobiles afin de penser une nouvelle articulation entre les Églises chrétiennes et l'humanisme laïque classique; c'est aussi la condition *sine qua non* d'une réponse positive aux enjeux posés par la présence d'autres traditions spirituelles ne participant pas de cette longue et complexe histoire du politique et du religieux en Europe, l'islam au tout premier plan.

Cette tâche de l'historien-théologien est le service qu'il peut rendre à sa communauté historique d'appartenance, mais aussi pour permettre de nouvelles capacités d'accueil à ce qui nous vient à la fois d'ailleurs et en partie aussi de « chez nous ». Autrement dit, les principes d'identité et d'altérité sont au cœur même de l'investigation historique si l'on veut échapper, d'une part, au relativisme multi ou pluriculturel pour lui préférer des pratiques interculturelles et, d'autre part, si l'on veut faire échec aux fondamentalismes en ayant **recours aux traditions vivantes**: interculturalités et traditions vivantes sont les conditions d'accès indispensables pour repenser la question de l'universel à l'âge de la mondialisation; tel est, nous semble-t-il, le projet central de ce que doit être le nouveau paradigme humaniste non rationaliste d'une laïcité de séparation-médiation.

Dans l'élaboration de ce nouveau paradigme, le christianisme a **une mission privilégiée** à accomplir en raison de son rattachement aux quatre paradigmes précédents, celui de la chrétienté médiévale, du temps des Réformes, de l'Age classique et de l'humanisme des Lumières. Si l'Europe séculière signifie la fin de la chrétienté, elle n'est pas pour autant la fin du christianisme. L'Europe séculière a au contraire besoin du christianisme et réciproquement. Leur trois fois séculaires parenté conflictuelle, à condition d'être assumée, est de nature à projeter les héritages religieux et séculiers dans la perspective d'un nouvel humanisme. Le contentieux ne sera jamais totalement épuisé. L'essentiel est qu'il soit assumé et que la tension soit toujours féconde.

Bernard BOURDIN