

# POUR UNE ARTICULATION DIALECTIQUE DU MONDE SÉCULIER ET DU THÉOLOGIQUE

DISCUSSION CRITIQUE AVEC WILLIAM CAVANAUGH

par Denis MÜLLER  
*Université de Lausanne,  
Faculté de théologie et de sciences des religions*

Dans un ouvrage récent de grande qualité et d'une vivacité remarquable, le théologien catholique états-unien William Cavanaugh, né en 1962, a mis en évidence les apories liées à la thèse selon laquelle la religion serait à l'origine de la violence, par exemple dans le cas classique dit des guerres de religion<sup>1</sup>. La déconstruction du mythe de la violence religieuse menée par Cavanaugh est brillante et presque entièrement convaincante. Comme il le reconnaît lui-même à la fin de son introduction, l'objectif de sa démarche est uniquement négatif ; il n'a pas de réponse ou de solution constructive à proposer, si l'on imaginait par exemple une « théopolitique alternative et personnelle » (p. 22).

Du point de vue adopté dans cet article, la limitation méthodologique que s'est ainsi imposée Cavanaugh ne constitue pas en soi une faiblesse qui légitimerait une objection de fond. Non seulement il n'est pas aisé de relever les défis posés par la déconstruction du mythe de la violence religieuse, mais le fait de mettre l'accent sur une déconstruction radicale n'oblige pas à devoir formuler en contrepartie une nouvelle théorie, qui serait englobante et surplombante.

Plutôt que de nous en prendre à un prétendu déficit constructif de la thèse de Cavanaugh, il nous paraît plus utile et finalement plus fécond de

---

1. *Le mythe de la violence religieuse* (2009), trad. fr., Éditions de l'Homme nouveau, Paris, 2009.

revisiter le démontage radical mis en œuvre par cet auteur. Notre propos restera modeste : il n'a nullement la prétention de remplacer la théorie de Cavanaugh par une théorie plus satisfaisante ou plus complète. Nous nous contenterons de formuler des remarques méthodologiques et de poser des questions critiques, dans l'espoir de voir se dessiner les linéaments d'une théorie plus différenciée que celle de Cavanaugh.

Nous nous limiterons, de plus, à comparer la première thèse de Cavanaugh, touchant sa critique de l'illusion séparatiste, à sa propre riposte au défi ainsi posé (troisième thèse), sans nous arrêter en détail à la deuxième thèse, pourtant centrale, au sujet des difficultés définitionnelles attenantes au concept même de religion.

### **Le recours à la thèse déconstructive de Cavanaugh chez Hauerwas**

Stanley Hauerwas, qui fut le directeur de thèse de Cavanaugh, s'est fortement appuyé sur son élève pour élucider les relations entre les notions de guerre et de paix<sup>2</sup>. Je reprends ici dans les grandes lignes ce que dit Hauerwas.

William Cavanaugh interroge le préjugé selon lequel les religions promouvraient la violence. L'idée que la violence religieuse serait incontrôlable reflète les justifications de type kantien apportées au système européen de l'État Nation. Dans une telle optique, la religion est identifiée à des éléments transhistoriques et transculturels de la vie humaine supposés échapper à toute contrôle rationnel. En conséquence, la religion doit être limitée au domaine « privé » de nos vies et se voir interdire tout rôle public. À la différence des communautés religieuses, l'État Nation séculier représente une vérité universelle et atemporelle permettant de résoudre les différends sans recourir à la guerre.

Cavanaugh explore les données historiques auxquelles on recourt d'ordinaire pour légitimer l'hypothèse selon laquelle la violence religieuse ne peut pas être contrôlée, vu que les religions ne sont pas soumises à la raison. On prétend par exemple qu'au lendemain de la Réforme, lorsque le christianisme fut divisé entre catholiques et protestants, les guerres de religion dévastèrent l'Europe. Incapables de régler leurs différends doctrinaux, catholiques et protestants s'embarquèrent dans un siècle de chaos et de carnage qui ravagea l'Europe. La paix entre les communautés religieuses en guerre ne fut rendue possible que par la montée de l'État Nation séculier. La paix de Westphalie, en 1648, fut l'expression de cette

---

2. « Guerre et paix. Une approche historique, éthique et théologique », *Revue de théologie et de philosophie* 143, 2011/IV, p. 317-333, trad. D. Müller.

nouvelle donne. L'État avait désormais le monopole du recours à la violence, en imposant aux protestants et aux catholiques de se soumettre à l'État souverain, neutre du point de vue religieux.

Toujours selon Hauerwas, le seul problème avec ce récit, selon Cavanaugh, c'est qu'il n'est tout simplement pas vrai. S'il était vrai, on devrait s'attendre à ce que les catholiques n'aient tué que des protestants et non aussi des co-religionnaires catholiques. De même, les protestants devraient n'avoir tué que des catholiques et non aussi des coreligionnaires protestants. Plus fondamentalement, pour qu'un tel récit soit vrai, il faudrait prouver que les prétendues guerres de religion avaient leur première raison d'être dans la religion plutôt que dans des finalités politiques, économiques ou sociales. Cavanaugh relève ici qu'il est simplement impossible d'isoler une réalité dite « religieuse » de la politique et de l'économie. Que les catholiques tuèrent des catholiques et les protestants des protestants dans les prétendues guerres de religion suffit à suggérer qu'il y allait davantage dans ces guerres que de simplement être catholique ou protestant. Il y était au minimum question de ces développements du système des États Nations dont nous savons maintenant qu'ils sont antérieurs à la Réforme. Il est clair en effet que les acteurs politiques qui se tenaient à l'origine de tels États se servirent des antagonismes entre catholiques et protestants pour légitimer la croissance de l'État. Les données historiques ne permettent simplement pas de légitimer le narratif « guerre des religions ».

Il est enfin décisif, aux yeux de Cavanaugh, que la création même du concept de « religion » va de pair avec l'effort de légitimer le contrôle étatique sur l'Église. En effet, la création de la catégorie de « religion » a une histoire. Dans l'Occident pré-moderne, les chrétiens n'auraient pas imaginé une seconde que leur foi puisse être une espèce particulière de la catégorie plus universelle de religion. Certes, au Moyen Âge, la religion était associée aux exercices corporels des « religieux », mais cet usage du terme impliquait une interprétation visant à exprimer concrètement un ensemble de pratiques. Cela peut sembler de peu d'importance que de souligner le caractère construit de la catégorie de « religion » comme telle, ainsi que le propose ici Cavanaugh. Et pourtant, cela permet de comprendre de manière judicieuse pourquoi la religion, quand elle devient la description d'une réalité supposée plus englobante qu'une foi spécifique, est mise au service de la justification idéologique de l'État Nation.

En d'autres termes, la création de la « religion » allait main dans la main avec la croissance de l'État Nation, laquelle était justifiée pour sauver l'Europe et plus tard le monde entier de la violence religieuse. Dans la perspective de Cavanaugh, de plus, l'État compris de cette manière n'est pas un état séculier mais bien plutôt un État sacralisé. Car, sous prétexte de contrôler la violence religieuse, l'État Nation « remplaçait » l'Église dans

son rôle d'institution culturelle prioritaire chargée de gérer la mort. Le déclin du christianisme en Occident rendait nécessaire une autre manière de gérer le caractère arbitraire de la mort. Les nations procuraient un nouveau type de salut ; ma mort n'est pas vaine si elle a lieu pour la nation, qui continue à vivre dans un futur illimité.

Ainsi, souligne Hauerwas, le mythe d'une violence religieuse est tout sauf innocent. Cavanaugh le caractérise comme faisant partie du folklore des sociétés occidentales, n'ayant d'autre base dans la réalité que la réalité qu'il crée du seul fait de le répéter. Ce caractère répétitif du narratif est justement nécessaire tant qu'il légitime le pouvoir de l'État Nation occidental de faire la guerre. C'est une histoire de sauvetage, dans laquelle l'État Nation revendique le monopole de la violence légitime, afin de nous sauver de la violence de la religion. On se sert d'un tel narratif, en particulier aux États-Unis, pour entretenir l'idée que les ordres sociaux séculiers sont intrinsèquement pacifiques. Le pouvoir du récit est évident seulement tant qu'une nation qui dépense plus d'argent pour l'armée que toutes les autres nations du monde réunies se vante en même temps d'être un pays amoureux de la paix.

### **La déconstruction magistrale proposée par Cavanaugh**

Hauerwas présente la thèse de Cavanaugh de telle sorte qu'elle semble avoir toutes les apparences d'une simple évidence historique. Il la reprend de manière inconditionnelle. Chez Cavanaugh, les choses sont cependant plus nuancées et complexes.

Hauerwas a bien mis en évidence les trois points centraux de la thèse de Cavanaugh : 1) La violence religieuse ne peut pas être autonomisée comme facteur unique et univoque pour expliquer la généalogie de la violence sociale ; 2) La religion est une construction sociale ; 3) La fonction du mythe de la violence religieuse, prise absolument, est de légitimer et de dédouaner l'État séculier.

Partageant tous deux une militance remarquable contre la politique guerrière de George W. Bush et contre les légitimations idéologiques apportées à cette politique, les deux théologiens font par ailleurs front commun contre l'idéologie du sécularisme ; ils suivent, sur ce point, la même ligne théorique et théologique que celle de John Milbank dans son ouvrage désormais classique *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*<sup>3</sup>.

Les trois points dégagés ci-dessus doivent être repris chacun pour soi. La

---

3. Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2006<sup>2</sup> ; trad. fr. : *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Cerf-Ad Solem, Paris, 2010.

question sera en effet de savoir, en fin de compte, s'ils ont exactement le même statut et la même fonction, ou s'ils ne se situent pas à des niveaux distincts (descriptifs et historiques pour les deux premiers, normatif pour le troisième et éventuellement déjà en partie pour le deuxième).

Comme annoncé plus haut, nous consacrerons plus de temps aux moments 1 et 3 de la démonstration de Cavanaugh ; un tel choix est motivé par une hypothèse critique spécifique, qui entend interroger de manière centrale la *construction idéologique du sécularisme* effectuée par Cavanaugh. Même si j'admettais sans conditions que la déconstruction de la religion opérée par Cavanaugh soit totalement convaincante – ce qui n'est pas le cas –, rien ne m'interdit, cependant, de questionner de même sa propre définition du séculier.

Je reprends donc les trois thèses, de manière différenciée, avant d'interroger la logique globale de la pensée de Cavanaugh.

***Thèse I : La violence religieuse ne peut pas être autonomisée comme facteur unique et univoque pour expliquer la généalogie de la violence sociale***

Dans la première partie de son ouvrage, Cavanaugh analyse et soumet à la critique les trois principaux motifs qui sous-tendent le mythe de la violence religieuse. Il a pris soin de préciser qu'il s'agit de type fondamentaux d'arguments et que leur examen n'enlève rien à la valeur et aux mérites des études empiriques effectuées sur ces thèmes. La visée critique de Cavanaugh tend à dissocier la validité des études empiriques de leur utilisation ou de leur interprétation *idéologique* (30-31). Nous reviendrons, à la fin de notre contribution, sur le sens et la portée du terme d'idéologie chez Cavanaugh.

*La religion absolutiste*

Ce premier argument est à reconstruire à partir des travaux de John Hick, Charles Kimball et Richard Wentz. Dans ses études sur la non-absoluité du christianisme<sup>4</sup>, Hick essaie de parvenir à un concept *transhistorique* et *transculturel* de la religion, tout en gardant le plus grand équilibre possible entre une définition trop étroite et une définition trop lâche de la religion. Mais, pour parvenir à une sorte d'essence universelle de la religion, Hick semble obligé de privilégier, au plan empirique, l'absolutisme sécrété par les Églises ou les sociétés missionnaires, sans prendre assez en compte le rôle tout aussi absolutiste des « idéologies séculières » comme le capitalisme et le natio-

---

4. « The Non-Absoluteness of Christianity », in : John HICK et Paul F. KNITTER éd., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY), 1987, p. 16-20 ; *An Interpretation of Religion*, Macmillan Press, Londres, 1989.

nalisme (36). Il en va de même chez Kimball, dont le livre *Quand la religion devient néfaste*<sup>5</sup> échoue selon Cavanaugh à faire la démonstration qu'il existerait une limite claire entre la violence religieuse et la violence sécrétée par les idéologies séculières. C'est sans doute le mérite de Richard Wentz d'avoir tenté de surmonter toute différence entre la religion et d'autres formes d'absolutisme ; mais, à la fin, Cavanaugh estime ne plus voir ce qui distingue les différentes postures analysées, tant le concept de religion est devenu élastique et vague. Finalement, son ouvrage *Pourquoi les hommes font le mal au nom de la religion*<sup>6</sup> aurait tout aussi bien pu s'appeler *Pourquoi les hommes font le mal* (43). La pertinence de la fonction religieuse devient inapparente et insignifiante ; elle n'a plus aucune fonction explicative ou éclairante par rapport à la question de départ.

*La religion qui divise*

Selon la même méthode, Cavanaugh passe en revue trois auteurs défendant en substance une thèse identique, celle de la religion qui divise. Martin Marty, tout d'abord, propose en 2000 sa propre « définition » de la religion, après en avoir signalé dix-sept autres possibles<sup>7</sup> ! En fait, il se contente de délimiter cinq caractéristiques à même de préciser le concept de religion (45) : centrée sur une préoccupation ultime (Tillich) (1), la religion construit une communauté (2) ; faisant appel au mythe et au symbole (3), elle est renforcée par des rites et des cérémonies (4) et requiert de ses adeptes certains types de comportement (5). Distincte de la politique, la religion, ainsi comprise, ne cesse pourtant de se mêler à elle, et c'est pour cela qu'elle divise et s'avère source de violence. Cavanaugh n'estime pas très utile cet essai propositionnel ou définitionnel de Marty : rien ne prouve, dans un tel « essentialisme », que les traits diviseurs ou violents proviennent de la religion plutôt que la politique prétendue purement « séculière » : on retrouve les mêmes problèmes que chez Kimball.

Une autre approche est celle du sociologue Mark Juergensmeyer, auteur d'un ouvrage également paru en 2000 mais réédité après le 11 septembre 2001<sup>8</sup> et traduit en français en 2003 (ce que l'édition fran-

5. *When Religion Becomes Evil*, Harper San Francisco, San Francisco, 2002.

6. *Why People do Bad Things in the Name of Religion*, Mercer University Press, Macon GA, 1993.

7. *Politics, Religion, and the Common Good*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 2000 (avec Jonathan MOORE).

8. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, 2000 ; Cavanaugh cite la 3<sup>e</sup> édition, qui contient une nouvelle préface de l'auteur. Traduit en français sous le titre *Au nom de Dieu ils tuent. Chrétiens, juifs ou musulmans, ils revendiquent la violence*, Autrement, Paris, 2003.

çaise de Cavanaugh omet de signaler, sans doute parce que le titre choisi est racoleur et peu respectueux de l'original). Cavanaugh est très admiratif de la contribution de cet auteur. La critique qu'il lui adresse n'en prend que plus de poids ; Juergensmeyer distingue deux types d'actes de violence : les stratégiques et les symboliques. Mais cette distinction s'effrite au fur et à mesure de ses analyses : le sociologue est finalement obligé d'admettre que les actes politiques eux-mêmes sont symboliques, et que la religion, une fois de plus aux yeux de Cavanaugh, ne possède donc en rien le monopole de la violence. Prétendre que la religion se nourrit de l'idée centrale de « guerre cosmique » et qu'elle se distingue complètement en cela de « la guerre politique temporelle ordinaire » (50) ne résout pas le problème : le sociologue américain, malgré tous ses remarquables efforts de clarification conceptuelle et empirique, ne parvient pas à prouver l'existence d'une différence décisive entre les guerres religieusement motivées et les guerres séculières : c'est la guerre elle-même, comme telle, qui se refuse à tout compromis et qui secrète la violence. Toute guerre, souligne Cavanaugh, est une vision du monde, et c'est sur ce terrain qu'il faut se placer, non sur celui d'une opposition de principe entre violence religieuse et violence politique ou séculière. Un livre plus récent de Juergensmeyer tente en vain de dépasser cette aporie, en s'appuyant sur René Girard.

Dans la discussion que conduit enfin Cavanaugh des travaux de David Rapoport, on aperçoit plus clairement la raison de cet échec. Cavanaugh estime en effet que Rapoport ne parvient pas davantage à surmonter la scission mythique entre la violence religieuse et la vision séculière ; si l'usage que fait Rapoport de Girard est pertinent pour affirmer que les ordres sociaux séculiers peuvent eux aussi être violents, il ne l'est pas lorsqu'il prétend creuser le gouffre entre le religieux et le séculier (65). Cavanaugh prend ici nettement position en faveur de Girard, mais il le lit de manière diamétralement opposée : chez l'auteur de *La violence et le sacré*, l'ordre séculier lui-même est religieux de part en part.

À titre personnel, notons au passage que le démontage brillant et souvent impitoyable auquel Cavanaugh soumet les auteurs étudiés, s'il a toutes les apparences d'une démonstration irréfutable, pourrait bien pécher cependant par une pétition de principe finalement symétrique aux erreurs imputées à ses interlocuteurs : Cavanaugh se trouve dans la nécessité de postuler lui-même une *fusion* du religieux et du séculier. Si cette fusion est une confusion, elle rend la distinction elle-même sans aucune signification ; si, au contraire, cette fusion a lieu en faveur d'un des deux termes, il faut choisir : soit c'est la religion qui domine le séculier, soit c'est le séculier qui l'emporte. Or toute la deuxième partie du livre de Cavanaugh montre l'inconsistance de l'idée essentialiste de

religion ; et, on l'a bien vu dans les résumés précédents de la pensée, il est hors de question de conférer au séculier une posture herméneutique déterminante. Ne sommes-nous pas ainsi renvoyé et reporté au point de départ ? Ne faut-il pas admettre sur un plan strictement *théorique*, et pas simplement empirique, que la religion et le siècle, autrement dit le spirituel et le temporel, constituent bel et bien *deux ordres distincts de représentation et d'interprétation* ? Nous reviendrons plus loin sur cette hypothèse, en essayant de montrer qu'elle pourrait être *la seule réponse logiquement et théologiquement satisfaisante* aux dilemmes énoncés par la démarche même de Cavanaugh.

#### *La religion irrationnelle*

Auparavant, il nous faut encore relever la manière dont le théologien nord-américain analyse une troisième version de la séparation entre religieux et séculier. La religion ne serait pas seulement absolutiste et polémique, elle serait également constitutivement irrationnelle ; il ne saurait nous échapper que l'arrière-fond théologique de ces analyses est lié à la critique (totalement légitime à nos yeux également) des différents risques de fidéisme qui jalonnent l'histoire même du christianisme et de ses théologies.

#### ***Thèse 2 : La religion est une construction sociale***

Cavanaugh s'appuie ici centralement sur les analyses du spécialiste éminent de science des religions qu'est Wilfred Cantwell Smith<sup>9</sup>. Comme annoncé, nous renonçons à résumer ici les développements passionnants et très différenciés de cette seconde thèse. Nous nous contentons de nous demander si le constructivisme défendu par Cavanaugh à la suite de Smith n'est pas entaché d'un biais méthodologique. Je m'explique : que l'idée de religion soit en tout temps et chaque fois différemment le résultat d'une construction sociale et sémantique paraît évident. En prendre conscience et en tenir compte devraient même nous conduire à une profonde réforme de notre manière d'utiliser ce concept et de l'exploiter théologiquement ou non<sup>10</sup>. Pour autant, faut-il en déduire que ce constructivisme social ait toujours été et doive nécessairement continuer à être dépendant d'un *a priori* théologico-politique donnant à la fois priorité doctrinale au

9. *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, New York, 1962.

10. En disant cela, je signale du même coup que mes propres travaux jusqu'ici sont encore restés largement en deçà de cette réforme de la pensée. La rencontre avec Cavanaugh (20 mars 2012, Institut catholique de Paris) et la lecture attentive de son ouvrage auront représenté, de ce point de vue, un coup de semonce indéniable, qui est aussi à l'origine des présentes réflexions.



christianisme et domination historique à l'État Nation libéral, comme le prétendent en chœur Cavanaugh et Hauerwas ?

***Le sens véritable de la thèse 3 : La fonction du mythe de la violence religieuse, prise absolument, est de légitimer et de dédouaner l'état séculier.***

C'est cette thèse positive de Cavanaugh qui retient notre attention principale. Cette thèse a, en effet, toutes les apparences d'une déconstruction radicale et plus exactement d'une critique impitoyable de l'État séculier et du sécularisme qui lui est immanent. Si nous disons néanmoins qu'il s'agit d'une thèse positive, c'est que, pour pouvoir l'avancer, Cavanaugh nous paraît obligé de postuler une synthèse supérieure – ce que nous avons appelé une « fusion » – du religieux et du séculier. Il doit nécessairement exister un troisième genre, un *tertium* normatif et transcendantal, qui surmonte l'aporie du religieux et du séculier, pour que la critique cavanaughienne puisse s'énoncer. Sinon, toute l'opération de démontage du religieux et du séculier ne serait que l'expression d'un scepticisme pragmatique sans aucune légitimité autre que celle d'une posture épistémologique et théologique de type *relativiste*.

### **Examen critique de la posture cavanaughienne : orthodoxie radicale ou relativisme pragmatique ?**

#### ***Des rapports entre histoire et idéologie***

L'entier de la déconstruction cavanaughienne nous paraît reposer sur le présupposé en vertu duquel le grand récit constituant le mythe de la violence religieuse, loin de correspondre à la vérité historique, participe en fait de l'idéologie de l'État Nation séculier et libéral. Cette perspective est très similaire à celles exprimées dans d'autres approches comme celles de John Milbank et de Stanley Hauerwas.

Certes, Cavanaugh a profondément raison quand il signale les difficultés et les apories liées à l'utilisation du concept de religion. Il est bien établi que la religion échappe à toute définition univoque et s'avère ainsi d'un maniement opérationnel très délicat, presque toujours entaché d'ambivalence. On peut donc parler à juste titre d'un usage idéologique de la religion, lequel va notamment servir de fondement théorique à ce qu'il convient dès lors d'appeler le mythe de la violence religieuse.

Pour bien comprendre le sens de la critique de l'idéologie effectuée ici, il faut cependant s'interroger au préalable sur l'usage du concept d'idéologie chez Cavanaugh. Notre propre questionnement s'inspire ici

de l'approche proposée par Ricœur<sup>11</sup> dans la foulée de l'ouvrage classique de Karl Mannheim<sup>12</sup>.

Dans sa discussion de la thèse de Mannheim, Ricœur souligne la similarité, puis la discontinuité entre les deux termes. Idéologie et utopie ont en commun une fondamentale non-congruence, un désaccord foncier avec la réalité : l'utopie a beau sembler purement onirique, elle entretient, comme l'idéologie, un rapport critique et créatif avec la réalité (p. 359). Elle « ébranle l'ordre établi » et est donc toujours de ce fait *en voie de réalisation*. Mais l'idéologie entretient une non-congruence inverse – c'est là le moment de la discontinuité – avec la réalité : centrée sur le passé, et non sur l'avenir, elle tend à légitimer ce qui est. Toutefois, contrairement à Mannheim, Ricœur ne pense pas qu'on puisse sortir du cercle de l'idéologie et de l'utopie ; nous ne sommes pas enfermés dans l'idéologie de manière fatale ; par l'autoréflexion, nous pouvons nous détacher de la domination de l'idéologie, tout en nous laissant porter par la dynamique de ses valeurs et de sa vision ; l'idéologie n'est pas que négative, et elle n'est donc pas non plus sans portée utopique.

L'idéologie ne saurait être considérée uniquement sous l'angle négatif d'un travestissement de la réalité ou d'une distorsion de la vérité. Elle participe aussi certainement d'une construction interprétative. Cela apparaît d'autant plus clairement si son pôle téléologique, lié à la notion d'utopie, est davantage pensé en termes d'espérance que dans une logique idéaliste ou dogmatique.

J'ai l'impression que l'opposition construite par Cavanaugh entre l'idéologie séculière et la réalité vécue par les témoins religieux participe de la même dichotomie que celle reprochée par Ricœur à Mannheim touchant ici la relation entre idéologie et utopie. Cette proposition de Ricœur semble la clef de sa reconstruction critique : « L'élément utopique a toujours fait bouger l'élément idéologique » (p. 411). Transposé dans la problématique cavanaughienne, cela voudrait dire que la « religion » en voie de construction comporte toujours des éléments d'utopie et d'espérance qui nécessairement « font bouger » l'idéologie de l'État séculier. Plutôt que de jouer schématiquement la foi contre l'idéologie séculière, ne doit-on pas tenter plutôt de montrer que l'espérance chrétienne, en sa visée d'incarnation, déplace et subvertit le séculier, l'étatique, le politique, le profane, sans jamais le laisser se refermer sur sa logique... idéologique ?

En conclusion de ce point, il nous paraît possible de dire que la définition de l'idéologie proposée par Cavanaugh demeure trop élémentaire pour satisfaire à la déconstruction envisagée. Une comparaison avec la

11. *L'idéologie et l'utopie* trad. fr., Seuil, Paris, 1977.

12. *Idéologie et utopie* (1929), trad. fr. de l'anglais, Marcel Rivière, Paris, s.d.; en allemand, *Ideologie und Utopie*, Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main, 19695.

définition de l'idéologie élaborée par Ricœur en discussion critique avec Mannheim tend à démontrer que seule une conception dialectique de l'idéologie sera en mesure de contribuer à une théorie plus différenciée des relations entre le séculier et le religieux. Ce sera aussi, à notre sens, la seule manière d'accéder à une conception de la théologie qui ne se limite pas à sa seule composante politique et pragmatique.

*Distinguer, plutôt que séparer. Le test de la doctrine luthérienne et calvinienne des deux règnes*

L'hypothèse critique qui sous-tend ma discussion de la thèse de Cavanaugh repose sur le présupposé suivant : il existe une troisième possibilité entre la séparation radicale et la confusion potentielle entre le domaine religieux et le domaine séculier.

La confrontation avec la classique « doctrine des deux règnes » – partagée, pour l'essentiel, par Luther et par Calvin<sup>13</sup> – permet de mettre le doigt sur le manque de profondeur historique et de clarté conceptuelle des thèses cavanaughiennes.

Lorsqu'on essaie de discuter avec Cavanaugh de la place – à notre avis insuffisante – qu'il accorde à la pensée des Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle et notamment à leur distinction des deux règnes, on s'expose à une fin de non-recevoir<sup>14</sup> tendant à renvoyer les Réformateurs à leur seule pratique historique : ainsi, Luther a manifesté le sens réel de sa doctrine des deux règnes dès lors qu'il a fait appel aux princes contre les anabaptistes de Zwickau.

L'objection est classique mais un peu courte.

Qu'est-ce qui n'est pas satisfaisant dans cette riposte historiciste ?

Cavanaugh ne semble pas vraiment connaître la pensée profonde de Luther et de Calvin, mais aussi des orthodoxies protestantes qui ont poursuivi le débat au sujet des deux règnes et des usages de la Loi. L'auteur catholique saute à pieds joints par dessus les siècles, comme si la Réforme avait constitué une simple parenthèse entre le Moyen Âge et les théories supranaturalistes et rationalistes des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles dans lesquels, avec l'aide des outils remarquables proposés par Henri de Lubac, il reprend contact. Or cette attention insuffisante au moment historique et culturel de la Réforme trahit de mon point de vue une vision dogmatique *a priori*, tendant à faire du mouvement même de la pensée moderne et séculière annoncée, sinon inaugurée par la Renaissance et par la Réforme, le début

13. J'ai souligné la continuité entre Calvin et Luther dans mon essai intitulé *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Michalon, Paris, 2001, p. 42-46.

14. En tout cas selon l'expérience qui fut la mienne récemment, lors de sa venue à Paris le 20 mars 2012.

d'un déclin, au sens du commencement de la domination de l'idéologie séculariste. Ce type de court-circuit, très caractéristique d'une majorité de lectures catholiques de la Réforme, ne rend évidemment justice ni à la vérité historique, ni à la pluralité des ripostes théologiques tant catholiques que protestantes proposées pour relever les défis de la modernité.

La doctrine des deux règnes peut en effet être interprétée, à la fois au plan systématique et au plan historico-politique, de manière plus dynamique et différenciée, et cela, dans le luthéranisme même. Deux auteurs modernes en témoignent : Dietrich Bonhoeffer et Gerhard Ebeling.

La perspective de Bonhoeffer, bien connue, s'explique en particulier par son contexte historique. Héritier de la tradition luthérienne, le jeune pasteur au parcours académique précoce entre très vite en contact avec le courant de résistance antinazie de l'Église confessante. Sa théologie subit en même temps l'influence décisive de Karl Barth, son aîné de vingt ans, réformé et non pas luthérien. La doctrine des deux règnes obéissait chez les luthériens conservateurs favorables au mouvement chrétien-allemand à une stratégie d'immunisation : ils reconnaissaient une sorte d'autonomie inconditionnelle au politique, avec pour conséquence une adhésion complète au régime nazi et une soumission de l'Église envers lui. On doit parler ici d'une interprétation radicalement dualiste de la doctrine des deux règnes. Plus grave encore, l'idée de règne temporel – originairement rattachée à l'agir même de Dieu, chez Luther et Calvin – n'exprimait plus qu'une modalité purement humaine de domination.

Chez Bonhoeffer, les dangers dualistes de la doctrine conservatrice des deux règnes sont clairement identifiés et surmontés. On le voit bien dans le chapitre intitulé « Réalités dernières et avant-dernières »<sup>15</sup>, qui remonte à la période de novembre 1940 à février 1941. Bonhoeffer commence volontairement par les réalités dernières (*das Letzte*), afin de bien marquer que les réalités avant-dernières, *das Vorletzte*, ne possèdent aucune autonomie, aucune « valeur propre » (p. 97 ; TA p. 142). Le dernier doit ainsi être visible dans l'avant-dernier, mais, en même temps, l'avant-dernier ne se confond pas, de manière transparente et finalement « radicale » ou illuministe, avec ce qui la fonde. Une tension demeure entre le dernier et l'avant-dernier, et c'est cela qui justifie la récusation des tentations extrêmes que représentent aux yeux de Bonhoeffer la solution radicale d'un côté, le compromis mou de l'autre. Mais cela veut dire que l'humain, le profane ou le séculier ne sont jamais, pour Bonhoeffer, un absolu ; pour reprendre le langage de Troeltsch avant lui, l'immanence

15. *Éthique* (1949), trad. fr., Labor et Fides, Genève, 1997<sup>4</sup>, p. 93-112 ; *Ethik*, DBW 6, Kaiser, Munich, 1992, p. 137-162. Je renvoie à la trad. fr., avec le chiffre de l'édition critique allemande en second.

(*das Diesseits*) demeure ancrée dans une transcendance (*das Jenseits*) qui en constitue la force et le fondement mêmes. Inversement, cette transcendance – l'événement de l'Évangile, comme dira plutôt Bonhoeffer –, loin de dénier à l'immanence – au monde et à l'homme – leur validité, lui confère une pertinence et une valeur *spécifiques*, dérivée du mouvement et du sens même de la révélation. Nous avons bel et bien affaire, chez Bonhoeffer, à une dialectique dynamique, toujours asymétrique mais jamais dualiste, entre le dernier et l'avant-dernier ou, si l'on préfère, entre l'Évangile et la Loi.

Ebeling avait été étudiant de Bonhoeffer au séminaire de l'Église confessante à Finkelwalde<sup>16</sup>. Même s'il a pris ses distances, comme Bonhoeffer lui-même d'ailleurs, avec une certaine tendance « piétiste » ou « fidéiste » de la conception théologique et homilétique de l'église confessante des années 1930 – pour faire court, celle qui s'exprimait centralement dans *Nachfolge* en 1937 –, Ebeling me paraît avoir systématisé dans sa maturité une conception de la doctrine des deux règnes qui doit beaucoup à la patte de Bonhoeffer dans le chapitre de l'*Éthique* sur le dernier et l'avant-dernier. On le voit bien dans sa magistrale présentation de la théologie de Luther en 1964<sup>17</sup>. Dans le chapitre consacré aux relations entre le Règne du Christ et le règne du monde, Ebeling souligne que le front de Luther contre l'illumination est décisif pour comprendre sa doctrine des deux règnes. Puis il note avec une grande clarté : « Les deux règnes se rapportent l'un à l'autre et appartiennent l'un à l'autre en ceci que, de tous deux, Dieu est le maître » (p. 160). Il n'est pas question, par conséquent, de les séparer de manière dualiste, ou de laisser le règne du monde devenir la propriété exclusive de Satan : c'est lorsqu'il dérive en domaine complètement autonome, séparé du règne de Dieu en Christ, que le règne du monde se livre à Satan.

On peut noter sans doute que, dans la perspective du Bonhoeffer des années 1940-1941, et plus encore dans les années suivantes si on pense à certaines de ses lettres de prison les plus fameuses et les plus controversées, la catégorie du règne temporel de Dieu ne relève pas seulement de la sotériologie, mais qu'elle est également ancrée dans la théologie de la création et dans la notion du naturel. Le règne temporel n'est pas seulement à protéger de l'influence démoniaque de Satan, il émane aussi, plus fondamentalement, de la puissance et de la volonté mêmes du Dieu créateur. En ce sens, le monde séculier, et toutes les instances qui le constituent (jusqu'à l'État lui-même, dans sa sécularité et dans son historicité contingentes), participent de la construction positive de la réalité humaine en son entier.

16. Voir ses *Prédications illégales*, Berlin 1939-1945, trad. fr., Labor et Fides, Genève, 1997.

17. *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. fr., Labor et Fides, Genève, 1983.

*Le postulat discutable de Cavanaugh*

Les mérites de la contribution de Cavanaugh sont immenses et indéniabiles. Comme nous avons essayé de le démontrer jusqu'ici, ils sont pourtant d'abord de l'ordre d'une déconstruction critique, axée sur la critique du mythe de la violence religieuse compris de manière unilatérale et totalisante. Mais la question, comme le reconnaît Cavanaugh, demeure : une fois effectué ce travail de démontage du mythe, de déconstruction de l'idéologie sous-jacente au mythe, que nous reste-t-il à dire et à faire ? Cavanaugh n'a pas de peine, ni d'ailleurs aucune réticence à dénoncer les formes particulières de violence proprement religieuses. Mais il le fait au cas par cas. Il s'inspire par ailleurs fortement de la théorie critique de René Girard. Or cette dernière n'est pas seulement descriptive ou fonctionnelle, elle implique aussi une reconstruction positive du christianisme comme dépassement de la violence mimétique.

La raison de cette sympathie de Cavanaugh envers Girard tient cependant aussi à un présupposé commun aux deux auteurs, par-delà tout ce qui sépare leur méthodologie et leur visée normative : tous les deux sont d'accord pour dénoncer l'idéologie séculière et moderniste qui empêche la culture contemporaine d'accéder à la vérité du christianisme comme telle.

La thèse analytique de Cavanaugh ne se contente pas de mettre en doute, à la suite de Smith, l'univocité et la cohérence interne du concept même de religion ; elle met en évidence le lien systémique qui réunit cette vision abstraite de la religion et l'idéologie de l'État Nation séculier et libéral comme seul paravent contre toute forme de violence religieuse.

On doit se demander ici dans quelle mesure Cavanaugh ne s'est pas lui-même laissé piéger par sa critique du réductionnisme inhérent au mythe de la violence religieuse et du concept de religion qui lui est attaché ; de manière symétrique, Cavanaugh présuppose en effet comme évident que le mythe libéral de l'État Nation séculier implique une vision unitaire de l'État, de la liberté et de la sécularité.

Mon hypothèse est que l'interprétation cavanaughienne de la modernité tend à confondre la critique du pluralisme idéologique avec le refus de toute forme de pluralité. Cela est d'autant plus étonnant que toutes les analyses de Cavanaugh relatives au mythe de la violence religieuse reposent sur l'acceptation d'une pluralité fonctionnelle, celle-là même qui empêche de conférer à la violence religieuse une univocité autoritaire et dominatrice. Notre hypothèse théologique critique pourrait dès lors s'énoncer dans les termes suivants : le refus cavanaughien du pluralisme revient en fait à un étrange refus – ou ne serait-ce qu'un oubli ? – théologique de l'incarnation, source de la reconnaissance de l'autonomie singulière et relative du séculier et du mondain. La critique

hyperbolique de l'État séculier et de son idéologie séculariste découle chez Cavanaugh d'une *réduction* abusive du monde et du siècle à sa seule signification idéologique de type hyper-libéral et super-puissant. Or cette réduction procède elle-même, dans son moment constructif ou assertorique, d'une auto-affirmation absolutiste et autoritaire de la vérité du religieux et de l'a-séculier. Sur ce point, mais sur ce point seulement, la théologie cavanaughienne, comme sa comparse milbankienne, suppose un retour immodéré et inconditionnel à une forme typique d'orthodoxie *supranaturaliste*. Toute la question est alors de savoir si un tel supranaturalisme n'est pas la cause ultime du relativisme pratique auquel cette pensée finit par aboutir.

### **Et si la liberté moderne n'était pas incompatible avec la liberté chrétienne ?**

Cavanaugh soumet la dialectique moderne de la liberté négative et de la liberté positive – dialectique qu'il juge finalement symétrique – à la confrontation avec la perspective d'Augustin<sup>18</sup>. Bien mieux que le libéralisme moderne, Augustin a compris que la liberté, comme désir, est toujours aussi une liberté *pour* et pas d'abord une liberté *contre*. Cela tient au fait que, dans la perspective chrétienne, la liberté est une grâce, un don et non pas une conquête autonome de l'homme (p. 37). Cavanaugh semble ici clairement affirmer, ou du moins présupposer, que la liberté chrétienne, en tant qu'elle est donnée, n'a absolument rien à voir avec la liberté des modernes. Or on retrouve de la sorte, à mon avis, l'effet pervers de la scission radicale et fondamentale postulée par Cavanaugh entre le religieux et le séculier. C'est comme si Cavanaugh ne se rendait pas compte, ou ne voulait pas tirer les conséquences du fait que l'opposition binaire et dualiste entre le séculier et le religieux est tout aussi désastreuse et pernicieuse pour le religieux que pour le séculier.

Finalement, notre objection centrale envers Cavanaugh pourrait être reformulée ainsi : ne serait-ce pas le dualisme de son opposition entre le séculier et le religieux qui le conduit à une déconstruction purement négative du religieux, comme du mythe de la violence religieuse lui-même, et qui l'empêche, de ce fait, d'énoncer le versant positif de cette déconstruction ? Cela signifierait, à notre sens, qu'il est bel et bien nécessaire d'admettre que par-delà le symétrisme du dualisme ou de la confusion de ces deux ordres ou de ces deux règnes, il existe une troisième voix,

---

18. *Être consommé*, L'Homme nouveau, Paris, 2007 (p. 35ss). Le chiffre entre parenthèses dans le texte renvoie à cet ouvrage.

proprement dialectique, qui, en privilégiant leur distinction, appelle en même temps leur articulation positive.

Une telle solution théorique présente selon nous un avantage évident : autant il est juste de critiquer, comme Cavanaugh, les effets délétères du mythe de la violence exclusivement religieuse, autant il s'impose, en plus, de montrer que la juste interprétation théologique des rapports entre le séculier et le religieux implique une critique de l'idéologie religieuse elle-même, et pas seulement de l'idéologie séculière, moderniste et libérale.

Il manque donc à Cavanaugh l'imagination et le courage pour penser la contribution théologique d'une interprétation constructive et positive de la modernité et de la sécularité. Une telle interprétation implique, par ailleurs, une réflexion trinitaire et christologique capable de rendre compte de la pluralité singulière des personnes et des opinions dans l'espace public comme dans l'espace ecclésial, sans que cette prise en considération se confonde d'aucune manière avec un parti-pris relativiste ou pluraliste<sup>19</sup>.

Le paradoxe de cette conclusion nous paraît évident : contrairement à Cavanaugh, nous plaçons pour une conception théologique plus spéculative et plus rigoureuse (ne craignant pas de nous rapprocher d'une vraie radicalité et d'une orthodoxie plus subversive !)<sup>20</sup>, tout en conférant au siècle et à la modernité une valeur positive incontestable. En fait, c'est de l'ellipse à double foyer asymétrique constituée du théologique et du séculier, autrement dit du règne spirituel et du règne temporel, que découlent la prévalence de l'Évangile et la consistance du monde ou du siècle. En formulant ces objections à la contribution extraordinairement percutante et originale de Cavanaugh, nous entendons honorer la tâche d'une théologie plus haute et d'une éthique plus concrète, afin d'éviter ce qui, dans le radicalisme cavanaughien, semble pouvoir se dissoudre paradoxalement – et finalement contre ses propres intentions – dans le relativisme et dans le pragmatisme. Radicale dans sa déconstruction, la posture de Cavanaugh manque de substance théologique et d'imagination éthique et politique dans sa phase constructive et affirmative.

---

19. Voir mes remarques précédentes : « Une orthodoxie pas assez subversive pour une radicalité pas assez moderne », in : Hans-Christoph ASKANI, Carlos MENDOZA, Denis MÜLLER et Dimitri ANDRONICOS éd., *Où est la vérité ? La théologie au défi de la Radical orthodoxy et de la déconstruction*, Labor et Fides, Lieux théologiques, Genève, 2012, p. 331-350.

20. Voir ma contribution citée à la note précédente.