

A quelles conditions les chrétiens peuvent-ils constituer une ressource civique pour les démocraties libérales en crise ?

Introduction

Ce cours part d'un double constat : D'une part, celui de la crise du régime de la démocratie libérale dans sa capacité à accomplir sa tâche de composition collective de la société. Cette crise est donc clairement celle d'une crise du -politique-dans les démocraties libérales européennes contemporaines. D'autre part, celui de la crise du christianisme dans sa capacité à transmettre la pertinence de son message spirituel au sein de ces mêmes démocraties libérales occidentales. Ces deux crises sont corrélatives d'une crise générale des sociétés occidentales à redéfinir leur vocation historique à l'âge de la deuxième mondialisation et de la crise écologique. Pour conjurer cette double crise, les Eglises doivent penser ce que devrait un citoyen-chrétien. Afin de donner corps à ce projet, sont convoquées les ressources bibliques et théologiques du christianisme tout en les articulant à la vie démocratique. Cette dualité, apparemment inconciliable, est en réalité productrice d'une tension féconde. Le citoyen et le chrétien ne pouvant ni s'ignorer ni se réduire l'un à l'autre, l'activité politique peut retrouver son ancrage historique, et la tâche spirituelle sa solidarité avec les questions communes à tout citoyen. Mais pour commencer il convient d'interroger les concepts de république et de démocratie dans leur signification antique et moderne

Positionnement du problème politique

Le dernier livre de Marcel Gauchet, *Le nœud démocratique* démontre par une pensée personnelle et très enracinée dans une œuvre de plusieurs décennies, que République et démocratie sont en crise. Cette double crise politique est celle de la capacité à viser le « commun », ce qui est le propre de la république (ou *res-publica*), capacité qui est aussi de mettre en œuvre la visée du commun, ce qui est le propre de la démocratie comme régime politique de la décision prise à la lumière de la délibération. Lier république et démocratie n'est pas le fait d'une histoire

spécifiquement française depuis la Révolution. Il est de pur bon sens de reconnaître qu'une République authentique ne saurait exister sans que le peuple puisse être souverain et participer aux affaires publiques. Inversement, il est tout autant de pur bon sens de considérer que la démocratie n'est pas une fin en soi. L'enjeu de la souveraineté du « peuple » est de viser le bien commun. En d'autres termes, il doit administrer la preuve qu'il est capable d'aller au-delà du bien propre des individus en faisant « République ». C'est ce lien qui est en crise. Le lien entre république et démocratie a-t-il pourtant toujours exister ? Loin de là d'où l'intérêt de procéder à une brève évaluation historique du concept de « république » depuis l'antiquité athénienne et romaine jusqu'aux démocraties libérales issues de la révolution philosophico-politique des XVII^e et XVIII^e siècles. On se demandera toutefois si le lien moderne entre République et démocratie est aussi effectif qu'il n'y paraît.

La Res-publica : un concept incompatible avec la démocratie à Athènes et Rome

L'expérience politique de l'antiquité restera incontournable tant elle a forgé les concepts politiques dont nous « Modernes » nous nous servons encore au XXI^e siècle.

Mais si l'étymologie demeure, dans l'Antiquité république et démocratie était ni plus ni moins antithétiques. La République¹ était la forme la plus collective des bonnes constitutions et s'opposait pour cette raison à la démocratie comme la monarchie s'opposait à la tyrannie et l'aristocratie à l'oligarchie. Pour Aristote, la République (en grec la *Politeïa*) était la meilleure des constitutions avec l'aristocratie, mais à condition qu'elle ne se dévoie pas en démocratie, c'est-à-dire en un gouvernement au service d'une classe sociale. Alors que la démocratie était l'expression d'une scission de la cité opposant les pauvres aux riches (l'oligarchie), la *res-publica* ou *politeïa* permettait au contraire l'unité de la cité dans sa visée du bonheur de chacun et le bien de tous (*Agathon* ou *bonum commune*) par l'amitié civique (*La philia* pour les Athéniens). Les Romains ont repris cette opposition entre optimates et populaires comme le rappelle parfaitement la pensée politique de Cicéron à la fin du 1^{er} siècle de l'ère préchrétienne. Il est par conséquent important de faire observer que les concepts qui appartiennent de plain-pied à la philosophie politique depuis la nuit des

¹ La République de Platon devait être même dirigée par les philosophes à tel point qu'il n'est pas aberrant de désigner du nom de philosophocratie.

temps ont maintenu avec une grande constance leur définition tout en étant l'objet d'une mutation considérable. L'opposition antique entre république et démocratie en témoigne tout spécialement. Selon le raisonnement des philosophes et juristes de l'antiquité grecque et romaine, la république est la constitution qui réunifie les divisions engendrées par l'oligarchie et la démocratie. Mais une telle conception de ce que l'idéologie managériale du gouvernement des hommes désigne par « bonne gouvernance » n'est concevable parce que le « peuple » (le *demos*) est structuré hiérarchiquement en hommes libres que sont les citoyens et en hommes non libres que sont les esclaves. Avec cette bipartition, nous avons l'exemple topique de la permanence d'un concept depuis 2500 ans et en même temps de son changement radical de signification. Si la vertu de justice comme vertu distributive et commutative (les échanges) s'appliquait à tous, l'ordre politique n'en était pas moins hiérarchique. C'est sur cette question que se joue la nouvelle relation entre république et démocratie depuis la Révolution française. Alors que la cité athénienne et la République romaine ignoraient toute idée de « représentation » du peuple par tête (comme le voudront les révolutionnaires au début de l'été 1789) en raison de cette bipartition hiérarchique du peuple, la politique moderne s'organise quant à elle sur le fondement d'un contrat entre individus... libres et égaux ! C'est sur ce changement de signification de la république et de la démocratie qu'il nous faut poursuivre la réflexion. Plusieurs concepts majeurs en sont issus : Pensons notamment à la souveraineté du peuple par la volonté générale (Rousseau) et la souveraineté du peuple par la représentation (Hobbes et Locke). Ces deux conceptions de la souveraineté du peuple qui ont présidé au lien désormais entre république et démocratie ne sont pas sans présenter des tensions qui n'ont pas perdues de leur actualité. Ils sont par conséquent autant au cœur de la rupture avec la culture philosophique, juridique et politique de l'antiquité athénienne et romaine qu'ils sont au cœur de problèmes inédits posés par l'avènement des libertés individuelles. Ces dernières rendent-elles le lien entre république et démocratie aussi effectif ?

République et démocratie aux prises avec les libertés individuelles

S'il est un théoricien qui a su clairement expliquer la rupture entre les concepts politiques de l'Antiquité grecque (tout spécialement Sparte) et romaine et ceux de la

Modernité naissante au lendemain de la Révolution française et de l'empire napoléonien, c'est Benjamin Constant :

Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les Etats les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue; et si à époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précaution et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer²

Dans son discours à l'Athénée royal de Paris en 1819, le penseur politique libéral, instruit par la dérive autoritaire de la Révolution française et du césarisme napoléonien, en tire une leçon décisive pour que la liberté ait un avenir. La dérive de la Révolution française, inspirée dans son moment robespierriste par le Contrat social de Rousseau n'aurait pas eu lieu si les révolutionnaires avaient compris que la conception de la liberté des Modernes est en rupture complète avec celle des Anciens. C'est ce que Constant appelle dans son discours « l'autorité de l'histoire ». Ce long paragraphe décrit parfaitement cette rupture. Alors que la liberté des Anciens était civique et publique au point de sacrifier la liberté privée, celle des modernes est fondée sur l'individu, qui est la meilleure garantie pour sauvegarder la liberté politique. A rebours de la formation du Corps politique ou de la République selon Rousseau, tout retour au primat d'une prégnance du corps politique sur les libertés individuelles est dangereux pour celles-ci. C'est pourquoi, le système représentatif (le Parlement) garantie la démocratie grâce au principe électif. Ce que Constant appelle le « système représentatif » est la traduction institutionnelle de la liberté des Modernes centrée sur l'individu. Selon Constant, tous les individus ne sont pas enclins à être des citoyens actifs. Contrairement à ce que pense Rousseau, la représentation parlementaire n'aliène pas la volonté souveraine du peuple mais la délègue pour contrôler le pouvoir politique. Il en résulte que la conception rousseauiste de la souveraineté du peuple par le truchement de la volonté générale n'a pas de sens, le peuple ne pouvant former qu'indirectement sa volonté politique.

² Voir Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2001, pp.441-442.

La lucidité de Benjamin Constant sur l'opposition entre la liberté des Modernes et la liberté des Anciens est indéniable, mais son attachement au système représentatif n'en met pas moins à jour le dilemme de la politique moderne fondée sur les libertés individuelles et l'égalité de tous et de chacun. Puisqu'il n'y a plus de bipartition hiérarchique citoyen-homme libre/esclave, tous les hommes sont libres mais tous ne sont pas plus aptes que dans la cité antique pour être des citoyens actifs. La plupart des individus sont en fait des travailleurs occupés par la vie économique³. De plus, l'attachement aux libertés individuelles tend à privilégier beaucoup plus la sphère des droits individuels plutôt que celle du souci du commun de la société et de l'effectivité de la puissance publique. Le libéralisme politique a incontestablement, progressivement⁴, transformé le concept de démocratie par rapport à sa signification athénienne et romaine. En revanche, il n'a pas inéluctablement transformé en profondeur le lien entre république et démocratie. Ce lien est en réalité de nature juridico-constitutionnelle (pas pour toutes les démocraties libérales). Est-il pour autant véritablement philosophico-politique ? On peut partiellement en douter⁵ : la querelle qui oppose Constant à Rousseau est une ressource pour éclairer la crise actuelle que traverse nos démocraties.

Conclusion

De Rousseau à Constant, la querelle se noue entre primat de la chose commune, par nature politique (république) et celui des intérêts individuels, qui tendent à privilégier le droit. Toute la tension entre République et libéralisme se trouve là. De la république des Anciens à celle des Modernes, le même concept n'opère plus de la même manière. S'interroger sur la crise de la république ne peut par conséquent pas éviter de restituer l'ancienneté de ce concept afin d'élucider sa mutation considérable depuis la structuration hiérarchique de la cité athénienne et de la République romaine jusqu'à la République moderne conçue comme régime juridico-constitutionnel. Le fondement philosophique de ce nouveau statut de la république est depuis deux siècles et demi le régime égalitaire de la démocratie et du

³ C'est un problème sur lequel reviendra Hannah Arendt à la suite de son analyse des totalitarismes nazi et soviétique

⁴ N'oublions pas que le suffrage censitaire a longtemps prévalu.

⁵ On ne saurait oublier de grands moments « républicains » tel la politique du CNR et du gouvernement provisoire de la République entre 1943 et début 1946 pour ne citer que cet exemple.

libéralisme. Etrange paradoxe ! C'est au moment où le lien entre république et démocratie est établi que la république devient un concept beaucoup plus juridico-constitutionnel qu'il n'est un concept éthico-politique solide. Pour le constitutionnaliste, la république est désormais ce qui s'oppose à la monarchie et à l'aristocratie et doit pouvoir s'associer à la démocratie. C'est pourquoi il est réducteur de considérer que la crise de « la chose commune » s'inscrirait uniquement dans un processus d'individualisation extrême des démocraties européennes. Ce diagnostic sociologique a sa pertinence, mais il élude la tension depuis les XVII^e et XVIII^e siècles entre démocratie, république et libéralisme. A la lumière de cette tension, c'est l'idée même du politique qui est en question pour lui préférer la démocratie par le droit et un ordre moral de l'individu. Ce que nous désignons par la crise de la démocratie procède d'abord de la crise d'une philosophie politique de la république. Dans ce contexte, quelle ressource civique le christianisme peut-il apporter ? Avec cette question, c'est le statut d'autorité spirituelle des Eglises qu'il s'agit d'interroger, ce statut n'étant pas à confondre avec celui de leader d'opinion.

Mais le statut d'autorité spirituelle des Eglises est à situer dans le cadre philosophico-politique de la citoyenneté moderne.

La citoyenneté est originellement aconfessionnelle mais pas détachée d'une histoire et d'une culture religieuse

En France, la citoyenneté s'est construite sur l'idée que l'individu est affranchi de toute appartenance confessionnelle (article 10 de la DDHC de 1789). On est citoyen en tant qu'individu, que l'on soit croyant ou non, et quelle que soit sa religion. Sauf à maintenir un ordre hétéronome qui s'imposerait d'en haut, les impératifs confessionnels sont incompatibles avec la citoyenneté à la française : l'ordre procède du bas, la souveraineté réside dans la Nation⁶. Toute l'enjeu de la citoyenneté en démocratie repose sur l'affranchissement des individus par rapport à ces impératifs. Mais c'est aussi sa fragilité comme l'indique la crise civique que nous traversons. L'essoufflement des démocraties occidentales, et même leurs contestations, sont la résultante de la perte de leur héritage culturel. Affranchissement confessionnel ne signifie pas affranchissement culturel ! Nous ne pouvons ni penser ni vivre la citoyenneté en étant détaché d'une communauté dans l'Histoire. Dès lors que l'on

⁶ Voir la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 89, article 3.

s'en détache, que l'on fonctionnalise le statut du citoyen, on lui fait perdre toute référence symbolique, nécessairement tirée de l'Histoire. Pourtant, que nous soyons chrétiens orthodoxes, protestants, anglicans, vieux-catholiques, catholiques-romains, nous sommes bien de cette communauté politique qui a une histoire dont nous héritons. C'est par cet héritage que nous avons en commun que nous pouvons être citoyen et recourir à nos propres ressources spirituelles pour façonner une attitude civique avec celles et ceux qui ne le sont pas. La pluralité de ces ressources est d'autant plus une richesse que nous appartenons tous à la même communauté politique. Ce qui a le double avantage de revisiter l'idée que nous nous faisons de la vie démocratique et de sortir du piège des identités ou de l'auto-référentiel religieux. C'est un défi majeur de notre temps⁷ ! Ne confondons pas hétéronomie et transcendance : la première fait de la religion une norme prescriptive, la deuxième en fait une ressource spirituelle, morale et civique et tire par conséquent vers le haut les personnes et les collectivités. La première défend une conception descendante de la vérité religieuse, la deuxième, une conception ascendante. C'est cette dernière qui permet la formation du citoyen-chrétien (et plus largement croyant). Elle créer par voie de conséquence la condition de possibilité d'une autre compréhension de l'autorité spirituelle des Eglises en régime de démocratie laïque. Civisme chrétien et autorités spirituelles des Eglises sont le corollaire l'un de l'autre car elles s'enracinent dans le baptême commun. Par voie de retour, cette conception ascendante de la vérité chrétienne permet au régime démocratique et laïque d'être inclusif au sens où civisme chrétien et autorité spirituelle reposent sur le recours à ses ressources spirituelles pour faire face aux défis communs à tous les hommes de notre temps. Plusieurs défis l'illustrent très bien.

Le citoyen-chrétien pour un régime démocratique et laïque inclusif

Nous vivons une époque qui traverse une telle mutation profonde que croyants et incroyants partagent tous les mêmes soucis. Tous sont donc tenus de devoir

⁷ C'est tout le sens de la discussion très mal posée au sujet de la supériorité de la loi de Dieu sur la loi de la République ou inversement. Poser la question en ces termes est faire l'impasse sur la distinction qu'il convient d'établir entre supériorité de moyen et supériorité de fin. Il n'y a aucune incompatibilité à penser que la loi de Dieu est supérieure en termes de finalité de l'existence tout en considérant que la loi de la République est supérieure en termes de moyen à moins de défendre une conception normative et prescriptive de la loi de Dieu. Cette conception est naturellement incompatible avec la démocratie. A cette difficulté s'ajoute la définition très univoque de la loi de Dieu et son statut très spécifique aux trois monothéismes.

répondre à des défis communs. Défis communs par rapport auxquels, les traditions spirituelles ont d'autant plus une parole publique à tenir que les grands récits idéologiques sur le progrès n'ont plus aucune prise sur la réalité d'aujourd'hui. Pour citer quelques défis qui ne sont pas des moindres, que ce soit la révolution numérique, l'intelligence artificielle, le défi écologique⁸, les conflits internationaux et la question migratoire, la transmission des savoirs fondamentaux et l'apprentissage de la responsabilité civique, le citoyen-chrétien ne peut que faire cause commune avec ceux et celles qui ne le sont pas avec toutefois la spécificité de ses ressources. En d'autres termes, le citoyen-chrétien est une figure qui a vocation à mettre en œuvre une vision inclusive d'une démocratie laïque⁹. Ces défis majeurs montrent bien que le citoyen-chrétien ne signifie pas que le premier l'emporte sur l'autre, mais que le chrétien est dans le citoyen au sens il est sa ressource ! Ce qui revient à le situer dans la ligne du christianisme des premiers siècles, lequel se trouve paradoxalement au cœur de l'actualité comme si les temps les plus reculés du christianisme avaient un effet de miroir sur nous-même aujourd'hui. Sur tous ces sujets, c'est la question du bien commun (ou plutôt des biens communs), dont il est question, par ailleurs impossible sans l'appartenance à un monde commun (qui est au fond le premier des biens commun). Pour vivre en régime démocratique et laïque, régime de délibération à excellence, les individus ne peuvent accéder à une attitude civique que s'ils ont une conscience d'appartenance à une histoire et une culture commune. Tel est le grand défi pour les Eglises si elles ne veulent pas être des institutions hors sols les empêchant d'être des autorités spirituelles dignes d'être écoutées. C'est tout l'enjeu du rapport multiséculaire du christianisme avec la sphère publique-politique.

Quelle rapport spécifique le christianisme entretient-il avec la sphère politique ?

⁸ Un ancien Ministre interpellait, dans le cadre d'un séminaire de réflexion sur les technologies contemporaines, la responsabilité des religions en considérant qu'elles ne peuvent être extérieures à cette révolution qui poursuit son cours, tant elle pose la question du sens individuel et collectif de l'existence (Y-aura-t-il encore des personnes ou bien des robots ?). Sur la question écologique, il convient d'attirer l'attention sur le fait que l'universalité du christianisme ne le lie pas uniquement à la défense des intérêts d'un Etat en particulier, universalité qui le rend d'autant plus légitime sur la question écologique. Le défi mondial de l'écologie est un des défis topiques qui s'impose pour le développement d'un civisme chrétien.

⁹ Voir la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, articles 10 et 11.

Dans l'Epître aux Romains 13, il est affirmé par Paul que « Toute autorité en charge est constituée par Dieu ». Ce qui pourrait être considérée comme la défense d'un régime politique, n'est en réalité qu'un propos théologique qui prend soin d'en appeler à Dieu et non au Christ. L'Apôtre des nations ne légitime donc pas l'autorité (Exouzai) politique selon un critère christologique mais théologique, le concept de « Dieu » étant ce qu'il y a de plus partagé dans l'empire romain. Partant de cette justification théologique de l'autorité politique, pour Paul, les chrétiens sont inclus dans un ensemble commun « fédéré par Dieu ». Pour ce motif théologique, cette Epître est un appel de la communauté chrétienne de Rome à la loyauté à l'égard de César (et pas à la personne de Néron) comme tout autre sujet de César. Ce qui différencie les Chrétiens des autres sujets, c'est leur foi et leur espérance de la venue imminente du royaume du Christ. Mais cette venue imminente ne justifie pas la déloyauté à l'égard de l'autorité impériale par « motif de conscience ¹⁰ ». Fidèle à la ligne paulinienne, dans son œuvre magistrale *La Cité de Dieu*, Saint Augustin défend l'idée qu'il n'y a et ne peut y avoir d'ordre politique chrétien, pour une raison théologique fondamentale, La cité de Dieu ne peut par définition se confondre avec la cité périgrinante. Elles ne sont pas pour autant juxtaposées l'une à côté de l'autre, mais elles coexistent. La cité périgrinante qu'est la cité politique est relative, divisée avec elle-même, mais elle est en chemin, éclairée par la cité de Dieu. Mais la lumière qu'apporte la Cité de Dieu ne justifie pas une fois encore la déloyauté à la cité politique¹¹ . Disciple d'Augustin, Luther exprimera dans un tout autre contexte la même idée dans son fameux *Traité de l'autorité temporel et des limites de*

¹⁰ Par cet argument, Paul ouvre la voie à la distinction entre le respect de l'intimité de la conscience et de la conformation à l'ordre public, contrairement à ce qui a été souvent reproché à Paul, à savoir de justifier théologiquement la servilité alors qu'il est question de loyauté en cohérence avec la parole du Christ à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». On ne saurait bien entendu oublier les persécutions impériales et la limite plus christologique (le conflit de prééminence entre le Kurios spirituel et le Kurios politique) que théologique. Conflit déjà à l'ordre du jour au moment où Paul rédige le chapitre XIII de l'Epître aux Romains (sous le règne de l'empereur Néron). Conflit qui se reproduira même en chrétienté tant ces versets du chapitre XIII ont suscité des interprétations très opposées. Voir Bernard Bourdin, *Le chrétien peut-il aussi être citoyen ?*, Paris, Les Editions du Cerf, 2023, chap. III, p. 103 ss

¹¹ « Par suite, au sein de la cité terrestre, où elle passe le temps de son exil, captive pour ainsi dire, mais déjà pourvue de la promesse de rédemption avec, comme en gage, le don spirituel, elle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre qui en assurent la bonne administration, en tout ce qui requiert la subsistance de la vie mortelle. De la sorte, puisque cette mortalité leur est commune, pour tout ce qui la concerne, la concorde est maintenue entre les deux cités » : Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Introduction et notes par Gérard Bardy, Traduction française de G. Combès, Desclée de Brouwer, 1960, XIX, XVII, p. 129.

l'obéissance qu'on lui doit¹² Pour Luther, l'Evangile ne peut servir d'alibi à un programme politique. Qui a encore de nos jours la mémoire d'une telle conception du rapport entre ce que l'Antiquité chrétienne, puis les Médiévaux et les Réformateurs appelaient le spirituel et le temporel, et nous modernes, l'Eglise et l'Etat ? L'explication de cette amnésie est la pratique multiséculaire que nous avons adopté au cours des siècles de chrétienté des rapports de pouvoir à pouvoir au sein du monde chrétien. Ainsi s'est obscurcie la compréhension des textes évangéliques bien connus : Le fameux « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » à propos de l'impôt, ou bien une fois encore, l'Epître aux Romains 13, 1-2, le mot « autorité » étant traduit en latin par pouvoir (potestas). Mais quoi qu'il en soit des concepts utilisés, il ne saurait y avoir au nom de la prédication du Christ, absolutisation ou inversement dénégation des autorités politiques. Nous avons tous besoin d'un ordre public. Ce qu'Augustin appelait la Tranquillitas ordinis et Luther le règne de Dieu par la loi. Ce qui ne signifie pas que tout est simple, harmonieux et jamais sans conflits, loin de là ! Nous pourrions citer maints exemples historiques qui montrent « que « Le royaume du Christ qui-n'est-pas-de-ce-monde » a bien des effets paradoxalement politiques dans le monde. S'agissant de la question qui nous occupe, il n'en demeure pas moins que cette approche biblique et théologique n'est évidemment pas celle de l'Etat démocratique-libéral. Cohérents avec leurs principes philosophiques, les Etats démocratiques-libéraux sont autonomes par rapport à ces références théologiques. Leurs références appartiennent exclusivement au droit et à la philosophie politique qu'ils sous-tendent. Pourtant, toutes les sociétés humaines viennent de quelque part, elles sont en réalité héritières de ce dont elles se sont affranchies : c'est le paradoxe de toutes les sociétés modernes ! Les chrétiens n'ont pas pour autant vocation à être des conservateurs de musées... D'où l'importance des sources bibliques et théologiques à la lumière desquelles peut paradoxalement être éclairé un défi éminemment contemporain, la figure sociale du citoyen-chrétien pour une société démocratique et laïque. C'est dans ce contexte démocratique et laïque qu'il faut redéfinir les Eglises comme autorité spirituelle.

Les Eglises : des autorités spirituelles et non des leaders d'opinion

¹² Martin Luther, Traité de l'autorité temporel et des limites de l'obéissance qu'on lui doit., dans Œuvres, t. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 13-50 (P. 19-20). (1523).

Sur le défi auquel sont confrontées les Eglises, à savoir être des leaders d'opinion ou des autorités spirituelles, le cœur même de la réponse à ce défi réside dans la signification eschatologique de leur message spirituel. En d'autres termes, Il faudrait que les Eglises aient perdues tout sens eschatologique pour qu'elles se pensent comme des leaders d'opinion, parmi de nombreux autres, essayant de peser sur des politiques publiques. L'alternative entre leaders d'opinion ou autorités spirituelle doit donc être d'abord interrogée en termes théologiques : « Autorités dérivées (ou prêtés par le Christ) du Christ ¹³», la légitimité des Eglises ne repose pas sur les opinions du moment mais sur la signification de l'histoire humaine qu'elles ont reçue du Christ. Pour ce motif théologique fondamental, la parole publique des Eglises jouit d'une autorité dès lors qu'elle se situe à rebours de la logique d'un pouvoir de contrainte (Etat confessionnel), mais aussi à rebours de celle d'un leader d'opinion. C'est ce deuxième écueil qui guette de nos jours les Eglises en se condamnant à n'être qu'une voie parmi d'autres comme le serait des syndicats ou des associations humanitaires. Elles doivent au contraire affirmer à nouveau frais qu'elles sont par vocation baptismale des communautés de fidèles incorporées au Christ qui ne sont pas d'abord légales mais légitimes : seules comptent leur fondement dans le Christ (« Pierre d'angle ») et l'Esprit (la Pentecôte). En vertu de cette légitimité, elles n'ont aucun pouvoir sur les sociétés (Le royaume du Christ n'est pas de ce monde). C'est pourquoi elles peuvent exercer une autorité qui fissure les opacités de ce monde, y compris dans nos démocraties en perte de sens tant elles sont devenues beaucoup plus attachées à une conception créancière des droits individuelles qu'elles ne sont soucieuses de penser ce qui doit nous être commun (République : Voir La cité de Dieu d'Augustin). Pour retrouver leur dynamisme, les démocraties libérales ont besoin d'autorité en provenance d'institutions légitimes parce que leur légitimité leur

¹³ C'est ce qu'écrit le théologien Erik Peterson à propos du pouvoir d'enseigner de l'Eglise que lui le Christ lui a transmis : Erik Peterson, *Le monothéisme: un problème politique, Qu'est-ce que la théologie ?* Paris, Bayard, Préface de Bernard Bourdin, 2007, p. 146 et 147. Ce qui signifie que « l'Eglise » est probablement la seule institution qui ne puisse avoir un rapport de « propriétaire » avec « son » autorité. Ne pouvant en aucun la posséder, elle se retrouve en phase avec la culture démocratique. De même que l'ont dit du Président de la République française qu'il est le « locataire » de l'Elysée, de même l'Eglise est « locataire » de l'autorité du Christ. C'est cette non-possession qui lui donne paradoxalement légitimité et autorité, et par conséquent en capacité d'indiquer un sens à l'existence individuelle et collective sans prétendre imposer une norme du « vivre-ensemble » auquel cas l'Eglise confondrait « autorité » et « pouvoir » ». Cette confusion devrait être pourtant puisque le royaume du Christ n'est pas de ce monde. Pour une réflexion philosophique, voir Alexandre Kojève, *La notion d'autorité*, Paris, NRF Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2004. Voir également Jean-Pierre Clério, *Qu'est-ce que l'autorité ?*, Paris, Vrin, 2007.

vient d'ailleurs. La légitimité est par définition ce qui ne se réduit pas à la légalité d'un ordre public. Or, les démocraties libérales ne connaissent plus que la légalité et par conséquent la coïncidence avec elles-mêmes, ce qui est périlleux¹⁴. Pour cette raison à la fois théologique et politique, les Eglises ne sauraient s'enfermer dans un rôle social de leader d'opinion qui ne peut que les rendre infidèles à leur raison d'être, et qui aliène le régime démocratique dans son conformisme de l'équivalence des opinions¹⁵. Symptomatique est la double aspiration à une plus grande participation à la vie démocratique, mais aussi à une attente d'autorité politique. Autrement dit, d'un côté, une demande d'horizontalité, d'un autre une demande de verticalité. Cette double aspiration non contradictoire se retrouve dans l'Eglise catholique comme en témoigne la démarche synodale¹⁶. Mais le diagnostic aussi stimulant soit-il n'en pose pas moins la question de savoir comment parvenir à reconquérir une autorité spirituelle dans et pour la démocratie ? Comment le civisme chrétien peut-il agir de façon performative si ce n'est par une parole publique des communautés chrétiennes qui fasse autorité ?

A cette fin, elles doivent d'abord offrir des réponses, directes ou indirectes, aux angoisses collectives, beaucoup d'entre elles étant la conséquence de la perte d'un sens spirituel à l'existence. Un sujet en témoigne au tout premier plan, celui de l'appartenance à une communauté politique et historique de destin. C'est le sujet miné par excellence tant il a été idéologisé ces dernières décennies. De surcroît, il se trouve à la jointure d'un double défi théologique et politique. Une communauté politique et historique d'appartenance est pourtant le lieu par excellence de vérification de ce que sont les Eglises comme autorités spirituelles. Par voie de conséquence le civisme chrétien n'en est que plus mis à l'épreuve.

5). Une communauté politique et historique de destin : l'enjeu d'une parole publique qui fasse autorité

En ces temps de morosité démocratique, apporter des réponses aux angoisses collectives ne signifie en rien céder à la démagogie populiste. Mais le refus de la

¹⁴ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal* Benoît XVI et la fin des temps, Paris, Bayard, Traduit de l'italien par Joël Gayraud, 2017, p. 11-13.

¹⁵ Equivalence des opinions qui s'accommode très bien avec un polythéisme de jugement : ce que Weber désignait par le polythéisme des valeurs.

¹⁶ Le synode qui vient de s'achever en apporte l'illustration parfaite. Voir l'article de Mgr Wintzer dans *La Croix* de lundi 30 octobre).

démagogie ne doit pas non plus s'apparenter au déni du réel. Hautement significatif est la faiblesse de la parole publique des Eglises sur ce que doit être une communauté politique et historique de destin (ou d'existence), ce que l'on appelle communément « une nation ¹⁷ ». Tenir ce langage permettrait aux Eglises de renouer avec une attente profonde de nos concitoyens, qui n'ont pour la plupart d'entre eux nulle envie d'être des nationalistes xénophobes, car l'enjeu est tout autre. Il s'agit de parler le langage de l'appartenance commune complètement capturé par les populismes. Parler au pays c'est parler au cœur de son histoire dans un contexte démocratique marqué par le présentisme¹⁸. En 2017, les évêques catholiques l'avaient plutôt bien compris lorsque le conseil permanent de la CEF écrit ceci :

La seule recherche de solutions économiques est vouée à l'échec si rien n'est entrepris pour la promotion culturelle, promotion d'une culture enracinée, qui donne ou redonne le sens d'une vie collective nationale...Mais le projet européen ne peut se poursuivre ni se développer sans une véritable adhésion des peuples d'Europe. Cette adhésion suppose de respecter davantage le fait historique et culturel des nations qui composent le continent¹⁹

Voilà un exemple de parole d'autorité qui s'adresse à une nation particulière (tout en s'exprimant au pluriel). Plus sera négligée la réflexion sur ce qu'est une communauté politique et historique de destin, plus les aspirations identitaires iront grandissantes avec parallèlement les revendications créancières individualistes. Ne pas intervenir publiquement sur ce sujet hautement sensible serait pour les Eglises se priver d'une autorité spirituelle audible pour de nombreux concitoyens, et d'autant plus entendue que cette parole publique s'articule avec le souci d'accueillir les

¹⁷ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* suivi de *Le judaïsme comme race et comme religion*, textes présentés par Schlomo Sand, Paris, Flammarion, Champs classiques, 2009, p. 74, 75, 77. Renan et plus récemment les travaux de Pascal Ory, sont devenus très important pour clarifier une notion accaparée par les populismes identitaires. La nation ne se définit pas fatalement sur le fondement de l'ethnie mais elle a aussi une dimension civique. La première est excluante, la deuxième est inclusive (pour parler le langage d'aujourd'hui...). Paris

François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2003. Sur la nation et la temporalité historique, voir du même auteur : *La nation, La religion, L'avenir*, Paris, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2017, p. 130-132.

¹⁹ Voir 2017, année électorale Quelques éléments de réflexion dans *Dans un monde qui change retrouver le sens du politique*, Paris, Bayard, Les Editions du Cerf, MamE, p. 87-88.

migrants²⁰. Une parole publique évangélique est bien celle d'affirmer haut et fort qu'il n'y a pas de communauté de destin sans intégrer sa vocation à l'universel mais l'universel ne saurait exister sans l'enracinement dans une histoire spécifique ou particulière²¹. Telle est toute la divergence entre un universel de surplomb et un universel d'incarnation authentiquement chrétien²². Il n'y a rien de plus légitime à ce que cette parole publique soit tenue par une institution spirituelle à vocation universelle. Cette parole publique ne peut que reposer sur le message évangélique lui-même qui n'a jamais été énoncé à l'encontre des nations, mais pour leur donner une tout autre signification, celle du rapport chrétien à la transcendance. Civisme chrétien et autorité spirituelle des Eglises posent par conséquent le défi suivant : Redéployer l'idée de Dieu au cœur de la vie politique permet une parole publique ni coercitive (pouvoir) ni celle d'un syndicalisme religieux (Eglise leader d'opinion). Ce redéploiement est celui d'une autorité dont la légitimité repose sur l'autorité que le Christ a prêtée aux Eglises pour parler aux nations²³. C'est pourquoi elle a naturellement vocation à être dé-coïncidente²⁴ avec les ordres de ce monde. Mais quels seraient les critères en mesure de définir une autorité spirituelle et un civisme chrétien dans et pour la démocratie ? Et en quoi ils éclairent a contrario ce que sont les Eglises devenues leaders d'opinion ?

²⁰ Ibid., p. 87-88.

²¹ Voir les homélies du cardinal Bergoglio à Buenos Aires : La Patrie est un don, la nation est un devoir, Paris, Traduit par Pauline de Vanssay, Editions Parole et Silence, 2015.

²² Les tensions suscitées par l'accueil des migrants est au cœur de cette question philosophique et théologico-politique : celui du sentiment d'appartenance, c'est-à-dire de la capacité d'une nation à poursuivre sa capacité de symboliser un monde commun qui passe par l'articulation de l'universel et du particulier. D'où la sempiternelle discussion autour de l'assimilation (identité) ou de l'intégration (approche fonctionnelle). La réponse réside dans la « fabrique » du commun sans lequel il n'y a pas de nation qui rassemble et d'universel qui s'incarne. Sur ce « commun » qui ne peut exister que dans la transmission, le rôle de l'Ecole (catholique) et de l'Université (catholique) est capital. Bernard Bourdin, Catholiques : citoyens à part entière ?, Paris, Les Editions du Cerf , 2021, p. 45-54. Qui est le sujet de l'accueil ? Voir mon article ISTINA : Tension au cœur du mystère de l'Eglise entre le Katechon et l'eschaton. Yves Congar : Le déjà-là et les pas encore.

²³ Evangile de Matthieu, 28, 19.

²⁴ J'emprunte le concept de dé-coïncidence au philosophe François Jullien, concept qui a toute sa pertinence pour penser à nouveaux frais ce que peuvent signifier en démocratie, légitimité et autorité.

6). Quels critères permettraient de définir les Eglises comme autorité spirituelle dans et pour la démocratie ? Et pourquoi ces critères s'opposent à ceux de leaders d'opinion

Pour définir ce que doit être une autorité spirituelle se distinguant de la fonction sociale de leader d'opinion, six critères retiendront l'attention, ces critères devant être compris comme des idéaux-types auxquels les Eglises ne répondent pas toujours. Autrement dit, comme toute autre institution, les Eglises peuvent mêler leur statut d'autorité spirituelle à celui de leader d'opinion. Le premier critère est celui de la légitimité qui rend les dépositaires de l'autorité spirituelle non-possesseurs de leur parole publique. Elles sont par conséquent des autorités dérivées ou prêtées (Le Christ pour les Eglises) parce qu'elles reposent sur la vérité de l'Evangile (Il y a donc un triangle vérité, légitimité, autorité). L'autorité spirituelle des Eglises ne peut donc reposer sur-elle-même. Pour ce motif fondamental, elles ne peuvent ni être des pouvoirs ni des leaders d'opinion. Leur tâche est au contraire d'apporter leur contribution à ce qu'un Etat démocratique accomplisse sa mission et à être aussi une autorité (pas uniquement un pouvoir légal). Cette autorité exercée au sein d'Eglise peut être charismatique (une personnalité exceptionnelle) ou bien liée au fonctionnement rationnel de l'institution. A contrario, un leader d'opinion, qui peut être aussi charismatique, ou lié au fonctionnement tout aussi rationnel d'un groupement, ne se réclame que de lui-même et de ses valeurs propres mais pas d'une vérité et d'une légitimité transcendante, à moins de mettre cette vérité au service de ses convictions²⁵. Un deuxième critère qui oppose l'autorité spirituelle des Eglises aux leaders d'opinion est celui d'une vision d'ensemble de l'homme en société. Inversement, les leaders d'opinion n'expriment leur opinion que sur des segments sur la vie sociale dans le but de jouer un rôle influent. Cette approche correspond à celle des lobbys. Un troisième critère qui démarque l'autorité spirituelle des Eglises du leader d'opinion est qu'elle n'est pas tributaire de l'opinion majoritaire ou de l'équivalence des valeurs (refus du conformisme/signe de contradiction de l'Evangile). Le leader d'opinion par définition ne connaît que l'opinion ou le système de valeurs qu'il entend propager. Un quatrième critère est celui de l'argument de

²⁵ C'est toute l'ambiguïté de ce que l'on appelle depuis peu dans l'Eglise catholique les « influenceurs ». Ils ne contestent pas l'institution et sa hiérarchie mais se construisent une « légitimité » sur le registre d'une « autorité spirituelle » parallèle. Certains de ces influenceurs, ordonnés prêtres, mettent leur statut clérical au service de cette autorité spirituelle parallèle. La frontière entre leader d'opinion et autorité spirituelle n'en est que plus brouillée.

raison (délibération démocratique) pratiqué par l'autorité spirituelle en démocratie, à rebours de l'injonction morale ou de la seule éthique de conviction. Le leader d'opinion peut aussi pratiquer l'argument de raison, mais aux seules fins de ses convictions. Par voie de conséquence, les Eglises sont de véritables autorités spirituelles lorsqu'elles articulent l'éthique de conviction à celle de la responsabilité en acceptant le compromis (consentement à l'écart entre le désirable et le possible). Ce critère est par conséquent décisif pour faire émerger un citoyen-chrétien. Le cinquième critère est la capacité pour l'autorité spirituelle des Eglises d'articuler aussi rigoureusement que possible l'universel par le particulier et réciproquement, ce que ne saurait faire un leader d'opinion trop préoccupé par le souci de convaincre du bien-fondé des convictions éthiques qu'il défend²⁶. Enfin, le sixième critère oppose l'autorité spirituelle des Eglises au leader d'opinion en ce qu'elle se donne pour finalité le bien associé au commun. Les Eglises sont d'autant plus des autorités spirituelles qu'elles ne confondent pas -bien commun- comme finalité avec -bien commun- comme définition matérielle. Ce faisant, elles ont toute légitimité pour œuvrer au développement d'un monde commun et non pas pour le subordonner à des intérêts particuliers. Ce critère téléologique recouvre le précédent et le deuxième.

Récapitulons ces six critères : Le premier est celui de la légitimité, le deuxième est celui de la vision globale de la société (conception de l'homme), le troisième est celui d'une autorité « signe de contradiction » et non d'abord lié à l'opinion, le quatrième est celui de l'argument de raison articulant conviction et responsabilité, le cinquième est de la dialectique universel-particulier, le sixième est celui de la fin bonne recherchée. Cette critériologie confirme, que ses six critères opposants l'autorité spirituelle des Eglises aux leaders d'opinion, correspond à des idéaux-types. Par conséquent, un glissement peut s'opérer de l'autorité spirituelle des Eglises vers le leader d'opinion. Par exemple, si l'on s'en tient à l'enseignement magistériel catholique, l'Eglise est indéniablement une autorité spirituelle. Lorsqu'elle produit des textes liés à des segments de la société, elle se comporte plus en leader d'opinion. Les frontières sont donc parfois brouillées aussi bien dans le domaine de la famille que des questions sociales. C'est pourquoi, pour que le sacerdoce commun des

²⁶ La question migratoire est au cœur de ce défi -universel-particulier -où les convictions sont tellement exacerbées dans un sens ou un autre que l'autorité spirituelle peut aisément basculer du côté de la fonction sociale de leader d'opinion.

baptisés puisse redonner aux Eglises un statut d'autorité spirituelle, il leur faut être des citoyens--chrétiens ayant recours aux ressources spirituelles de la foi chrétienne. Cette articulation du chrétien au citoyen est la condition fondamentale pour que les Eglises contribuent à l'essor d'une sphère publique commune à tous.

Conclusion

Mon propos pourra donner l'impression que le civisme chrétien est dupliqué par l'appel vertical à un discours d'autorité spirituelle. Duplication qui pourrait donner à penser que l'horizontalité du civisme chrétien est réappropriée par un verticalisme clérical. Ce n'est pourtant pas ce qu'il faut entendre par autorité spirituelle. Elle concerne l'ensemble des Eglises : « autorités prêtées par le Christ », en procédant du baptême de chaque fidèle. Par conséquent, c'est collectivement que l'autorité spirituelle des Eglises doit se manifester. Ensuite, chaque Eglise à son ecclésiologie propre. A chacune d'elles de réfléchir à ce que peut (ou doit) être un civisme chrétien et une autorité spirituelle dans et pour la démocratie. En revanche, ce qui réunit chacune des Eglises est la référence commune au christianisme primitif qui n'avait pas pour souci de fonder un ordre politique chrétien, animé qu'il était d'un sens eschatologique très aiguisé. C'est la raison pour laquelle le christianisme des premiers siècles est à même de nourrir la réflexion civique des chrétiens du XXI^e siècle. Il ne s'agit pas de reproduire une époque révolue mais de recourir à des ressources spirituelles toujours fécondes pour former un citoyen-chrétien facteur d'une conception renouvelée de l'autorité spirituelle des Eglises. C'est à cette fin qu'il convient de proposer des critères qui les distinguent de l'action des leaders d'opinion qu'elles sont quelques fois tenter d'imiter alors que c'est d'autorité dont ont besoin les démocraties...pour qu'elles soient des démocraties.

C'est à cette condition que le civisme chrétien peut être une ressource pour la crise des démocraties libérales.

Pr. Bernard Bourdin

Institut catholique de Paris