

DÉTRESSE
DU POLITIQUE,
FORCE
DU RELIGIEUX

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Inévitable Morale

« *Esprit* », 1990

Éloge de la conscience

« *Esprit* », 1994

Machiavel et la Fragilité du politique

« *Points Essais* », 1996

Un christianisme d'avenir

Pour une nouvelle alliance entre raison et foi

1999

Morale en désordre

Un plaidoyer pour l'homme

2002

La Condition chrétienne

Du monde sans en être

2003

Le Temps des conformismes

Journal de l'année 2004

2005

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Nietzsche et la Critique du christianisme

Le Cerf, « *Cogitatio fidei* », 1974

L'Église en procès

Flammarion, « *Champs* », 1989

Nietzsche, l'athée de rigueur

Desclée de Brouwer, 1989

L'Anarchie des valeurs : le relativisme est-il fatal ?

Albin Michel, 1997

Nietzsche : cruauté et noblesse de droit

Michalon, « *Le Bien commun* », 1998

Nietzsche l'intempestif

Bauchesne, 2000

Jésus-Christ ou Dionysos

La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche

Desclée de Brouwer, 2004

Un philosophe peut-il croire ?

Éditions C. Defaut, 2005

PAUL VALADIER

DÉTRESSE
DU POLITIQUE,
FORCE
DU RELIGIEUX

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

CE LIVRE EST PUBLIÉ
DANS LA COLLECTION « LA COULEUR DES IDÉES »

ISBN 978-2-02-091478-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, février 2007

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

« Léviathan que tu formas pour t'en rire »
(Psaume 104,26b)

Introduction

Actualité d'une question liquidée

Le débat autour du théologico-politique semble clos depuis longtemps. Il l'est pour une raison majeure. Avec insolence et par provocation, on pourrait avancer que le christianisme a fini par imposer son « agenda », comme on dit en français. Désormais, qui ose contester frontalement que la distinction entre César et Dieu, entre le temporel et le spirituel, entre le politique et le religieux ne soit pas libératrice, tant pour le politique – qu'elle prévient de la sacralisation des pouvoirs – que pour la religion – qu'elle rappelle à son ordre propre contre les tentations de mainmise universelle. Nombre de musulmans, au moins en Occident, concèdent que cette distinction n'est pas tout à fait ignorée dans le Coran et qu'il s'agit désormais de mieux en penser l'articulation. Peut-on minimiser l'équivoque d'un État comme celui d'Israël, dont la charge théocratique portée par son nom même peut conduire à des ambiguïtés, source de conflits internes et de rejets externes ? En ce sens, la conception chrétienne du rapport entre religion et politique devient une référence largement partagée ; c'est même elle qui conduit le débat, obligeant chacun, qu'il le veuille ou non, à se situer par rapport à elle. Étrange situation à un moment où beaucoup pensent que le christianisme est à bout de souffle ou qu'il a achevé

son destin historique. En fait, par la distinction qu'il apporte et qu'il ne cesse de rappeler contre toutes les tentations que sa méconnaissance induit, il garde une étonnante actualité. Il la garde même à cause des ambiguïtés et des obscurités qu'une telle distinction implique sous son apparente clarté formelle, car le caractère problématique du rapport qu'implique forcément la distinction oblige à la discussion, voire à la mise en cause de la formule. Admise, la distinction entre César et Dieu appelle aussi l'interrogation et la mise en cause : si la séparation est admise, jusqu'où va-t-elle, ou comporte-t-elle des limites ? S'il y a frontière entre temporel et spirituel, où passe-t-elle et comment la tracer ?

Actualité du théologico-politique, car si en un sens le débat est clos, en bien d'autres il ne l'est nullement. Il est clos puisque nous vivons, dans nos démocraties occidentales, et sous des modalités institutionnelles diverses, de nettes « séparations » entre le politique et le religieux, et personne ne conteste réellement cette situation. Et pourtant comment ne pas voir aussi les faiblesses de ce régime de franche « séparation » ? N'en vient-il pas à marginaliser les religions en sous-estimant leur importance dans la vie sociale et auprès de nombreux citoyens qui y trouvent source d'engagement et d'espérance ? Mais surtout n'en vient-il pas à anémier les démocraties elles-mêmes, en les privant de ressources symboliques sans lesquelles elles versent dans des politiques sans horizon ? Les pages qui suivent ont pour but de pointer certaines impasses, que la situation établie et le préjugé selon lequel on en a fini avec le théologico-politique finissent par obturer. Cet aveuglement doit être analysé, soit en remontant dans le passé où des philosophies politiques majeures ont posé (pour toujours ?) les bases de notre pratique du rapport entre politique et religieux, soit en mettant le doigt sur les

actuelles faiblesses d'un politique qui se croit « séparé » du religieux.

Nous ne parlons pas de retour, de revanche, de reconquête du religieux, mais d'actualité, de pertinence, d'acuité des questions posées par le religieux ou le théologique au politique. Cette problématique a été de tous temps, même si les thèses de la mort ou de la disparition des religions dispensaient de prendre en compte la permanence des questions : à quoi bon prendre au sérieux les religions puisqu'à l'horizon de l'histoire elles devaient s'atrophier ? Or, est-il encore besoin de discuter ces théories à une époque où les religions sont plutôt sources d'inquiétude, non à cause de leur mort, mais à cause d'une vitalité en certains cas provocatrice ? D'un autre côté, nous évoquons les graves problèmes (en éthique notamment) devant lesquels le politique se trouve souvent démuni, faute de trouver en son « autonomie » les ressources intellectuelles pour y faire face. Ainsi le politique lui-même risquerait bien de perdre beaucoup à ne pas prendre au sérieux des questions qui en réalité le traversent, et qu'en un sens les religions ne cessent de poser. Plus encore : elles ne cessent d'apporter quelques lumières que le politique aurait bien tort de négliger. On a certes longtemps cru qu'on pourrait se dispenser de regarder en face les questions ainsi posées ; et la philosophie politique moderne n'a pas manqué de convaincre sur ce point à travers de très grandes voix. Et si les perspectives ainsi proposées s'avéraient des impasses, au point qu'il faudrait fondamentalement revoir les bases des traditions qui ont pensé liquider la question du théologico-politique ? Et si la figure de Léviathan, paradigme de l'État moderne souverain, ce dieu mortel sous le Dieu immortel, était ébranlée dans ses fondements sans qu'elle s'en avise toujours ? Telle est l'interrogation qui traverse ce livre.

Pour le dire très vite, quitte à revenir sur ces points par la suite, la modernité philosophique a essentiellement proposé

trois voies de « solution », voire de liquidation du théologico-politique. La plus radicale fut sans doute celle de Spinoza (1632-1677). Soucieux de fonder spéculativement et pratiquement la liberté de pensée du philosophe dans une société politique libre d'attaches religieuses, il fit porter le tranchant de sa critique sur les Écritures juives et chrétiennes ; pensant détruire ainsi les bases référentielles de toute forme de théocratie (juive, catholique ou calviniste), il démontra que les Écritures attendaient essentiellement du croyant la mise en œuvre de l'obéissance et de la justice. Les autorités religieuses n'avaient en aucun cas la possibilité d'interférer avec la Souveraine Puissance, concrétisée par l'État ; bien mieux, c'est à cette dernière que tous doivent obéir selon la volonté de Dieu. Aussi l'essentiel tient-il dans la mise en place d'un État juste au sein duquel la liberté de pensée est assurée. Le « théologique » étant ainsi dévalorisé, puisque les Écritures ne donnent aucun alibi à son intervention, reste le seul politique. Les confessions religieuses ou les Églises ont à limiter leur influence au culte et à la prédication du message moral des Écritures (qui tient en l'appel à l'obéissance aux pouvoirs).

La liquidation peut être apparemment moins radicale. Ainsi Hobbes (1588-1679) ne cherche pas à ébranler l'autorité des Écritures : il tente au contraire de prendre appui sur elles pour démontrer qu'elles appellent à l'obéissance inconditionnelle au Souverain ; c'est à lui d'exercer la tutelle sur les Églises, de surveiller le culte, de fixer l'interprétation des Écritures, car les confessions chrétiennes sont sources de violences et de guerres civiles ; par leurs rivalités fondées sur les confusions dogmatiques, elles fomentent cet état de guerre de chacun contre chacun dont il faut sortir pour entrer dans la condition politique d'une République fondée sur le droit. Ici encore les Églises doivent être sous surveillance, elles ne peuvent pas pré-

tendre, comme le fait le catholicisme, soumettre les consciences à une autorité spirituelle distincte de l'autorité temporelle, voire critique à son endroit. C'est au Souverain de dire le droit, de fixer les termes du bien et du mal, tout en maintenant sauf le droit de nature qui enjoint à chacun son droit physique de vivre. En ce sens le Léviathan n'est pas totalitaire. L'obéissance est par conséquent totale envers ses prescriptions sous peine de rechute dans une condition naturelle de violence dont une raison calculatrice comprend les impasses et auxquelles elle préférera finalement une République apaisée, limitant les droits de chacun pour ouvrir un espace de concorde et de paix. L'État ou le politique se substitue donc au théologique, il demande obéissance et soumission au nom même de Dieu.

Une troisième voie est ouverte par Pierre Bayle (1647-1706) au nom des droits de la conscience subjective à s'élever contre l'intolérance des Églises ou contre l'arbitraire des coutumes reçues. Même si les Églises font appel à la vérité ou à la Révélation, encore faut-il que la conscience se sente liée par cette vérité. Or le chemin de la vérité ne peut pas être celui de la contrainte, des traditions ou de l'obéissance. Il passe par la claire vision de ce qui est à faire, par l'évidence et l'universalité des propositions morales et dogmatiques. Tout ce qui baigne dans l'obscur et s'autorise de la complexité donne prise au particulier, favorise des autorités intolérantes et nuit donc à l'adhésion libre à la vérité. Or la conscience coïncide avec la loi naturelle comme avec la loi éternelle ; en elle c'est Dieu lui-même qui parle, et c'est donc elle qu'il faut suivre absolument, quand bien même elle paraît errer. Certes, on demeure soumis à l'ordre social et politique, mais si l'objection de conscience n'est pas fondée, chacun doit suivre les *dictamens* de sa conscience, quitte à en payer le prix. Ainsi ce que l'hérétique tient pour vrai, même si

c'est considéré comme une erreur par d'autres, doit être respecté, car telle est la volonté de Dieu pour lui. Ici, non seulement l'autorité des Églises se trouve entièrement relativisée au profit d'une sorte de droit absolu de la conscience, mais l'autorité de l'État se trouve elle-même contournée, même si, pour des raisons d'opportunisme assez compréhensibles, Bayle reste tout à fait prudent à tirer des conséquences pourtant inéluctables.

Avec ces trois tentatives et selon des chemins divers (à moins qu'ils ne soient complémentaires, car de Spinoza à Bayle n'y a-t-il pas cohérence et continuité ?), s'opère une sorte de liquidation théorique du théologico-politique. Les Églises n'ont aucun fondement à intervenir dans l'État en vertu de leurs textes fondateurs (Spinoza) ; elles doivent être sous tutelle étatique pour éviter les violences des guerres de religion et se limiter au culte (Hobbes) ; leur message dogmatique et moral doit être entièrement soumis à la juridiction et aux évidences de la conscience qui devient ainsi centrale et, comme on dirait aujourd'hui, incontournable (Bayle). Or ces propositions spéculatives ne sont pas restées endormies dans la poussière des bibliothèques. Elles ont marqué les États souverains modernes, voire elles ont inspiré, surtout dans la ligne de Bayle, diverses formes d'athéisme. Non seulement alors les religions sont à tenir en laisse ou à surveiller, mais on peut, on doit entrevoir leur progressive disparition à l'horizon de l'histoire. Inutile d'ouvrir ici le dossier complexe de ces prophéties dont la plus influente fut incontestablement celle qui s'inspira de Marx et de Lénine. Le fait est que cet horizon reste présent dans bien des esprits, et que même si l'on s'aperçoit aujourd'hui que les prophètes étaient de faux prophètes, que leur « science de l'histoire » reposait sur des bases aventureuses et erronées, les postulats rappelés ci-dessus continuent d'exercer leur influence. Ils entraînent une dévalorisation du « théologique » par rapport au poli-

tique, et le maintien d'une marginalisation des religions, par exemple en réactualisant la crainte des violences dont elles seraient ou sont porteuses.

Or, les pages qui suivent voudraient démontrer que les postulats sur lesquels nous continuons pourtant à vivre ou qui restent non interrogés accusent de grandes faiblesses, voire sont intenable. Léviathan ne serait-il pas ébranlé, si ce n'est chancelant sur ses bases théoriques et pratiques ? Du coup, c'est toute la question du théologico-politique qui ressurgit. Deux considérations peuvent être faites : d'une part suggérer rapidement les faiblesses des postulats, d'autre part indiquer que les questions actuelles portent moins sur une nécessaire séparation entre théologique et politique que sur leur articulation, en vertu même des exigences du politique lui-même...

Spinoza fut sans aucun doute un pionnier dans l'immense chantier des interprétations modernes des Écritures, mais il ne fut pas le seul. On mesure mieux aujourd'hui tout ce que l'exégèse scripturaire lui doit, en même temps qu'on voit bien les limites et les raisons de sa « réduction » de la Bible. Si son héritage s'est extraordinairement complexifié, il permet aussi de garder les distances par rapport à ses thèses essentielles. On pourrait notamment affirmer que l'univers biblique comme tel, ou celui d'une Révélation (si l'on tient à ce nom), résiste à la diversité des interprétations, ou encore que, loin de la dévaloriser, le jeu complexe des lectures savantes en a montré le caractère irréductible. La Bible offre un espace à l'esprit qui, sans nécessairement contredire celui de la raison ou de la philosophie, lui fournit des dimensions qui ne font pas obligatoirement nombre avec les intuitions du sens commun ou de la raison. Depuis Spinoza, la relation entre foi et raison, révélation et philosophie, univers biblique et univers de l'esprit, n'a cessé d'être interrogée. En témoignerait entre bien d'autres la *Correspondance*

récemment publiée entre Leo Strauss et Eric Voegelin¹. Quoi qu'il en soit de leurs prises de position personnelles, leur discussion de haut niveau montre qu'il est désormais impossible, dans le cadre de la tradition occidentale, de faire comme si seule Athènes était la référence unique au détriment de Jérusalem, pour utiliser deux métaphores faciles. Le philosophe lui-même ne peut tout à fait ignorer la tradition abrahamique et tout ce qu'elle apporte à la pensée, donc aussi à la morale et à la politique. Loin d'être le lieu d'une méfiance systématique, la Bible, notamment dans le domaine du théologico-politique, offre une ouverture contre toutes les limitations du politique. Nous nous trouvons donc à fronts renversés : si, au temps de Spinoza ou de Hobbes, c'étaient les religions (donc la Bible qui les appuyait) qui suscitaient la violence et dont il fallait se méfier, c'est de nos jours une politique toute-puissante, ou des formes redoutables de Léviathan qui ont menacé les libertés et compromis l'avenir de sociétés. Et ce sont plutôt les religions qui ont constitué des havres de liberté et des foyers de résistances contre les Molochs modernes. Sans contradiction, on peut aussi se demander si Léviathan n'oscille pas dangereusement entre une Toute-Puissance dangereuse et l'impuissance à décider réellement de l'avenir de nos sociétés.

En effet, la déroute des Léviathans totalitaires n'est pas restée sans effet sur l'État moderne. Au temps de la Renaissance, l'État moderne trouva une légitimité indiscutable à s'affirmer souverain contre les divisions des hommes, surtout en méfiance du christianisme. De nos jours, les États modernes peinent à affirmer et à légitimer cette souveraineté. Tout le monde sait et voit qu'elle est battue en brèche de divers côtés. Ce ne sont pas les reli-

1. *Correspondance 1934-1964 (Leo Strauss et Eric Voegelin). Foi et philosophie politique*, Vrin, 2004.

gions ou le « théologique » qui menacent les États (du moins en Occident), ce sont les États eux-mêmes qui manifestent des signes graves de faiblesse ou d'impuissance quant à régler les enjeux de violences qui ne cessent de miner nos sociétés (injustices, exclusions, chômage, crise des systèmes d'éducation, saccage de l'environnement...). Ce sont eux qui peinent à régler les questions graves qui se posent dans les domaines aussi neufs que celui de la bioéthique ou de la médecine. On peut donc légitimement se demander si, au lieu d'être méfiant à l'égard du théologique, l'État n'aurait pas besoin d'un peu de « supplément d'âme », non pour se soumettre au joug des autorités religieuses, mais tout simplement pour qu'il s'acquitte un peu mieux ou un peu moins mal de ses propres tâches. Ne convient-il pas dès lors de sortir des méfiances qui ont marqué les siècles derniers, pour que le politique retrouve un peu de santé ?

Il n'est pas jusqu'à la position de Bayle qui n'accuse quelque faiblesse. Nul ne songe à minimiser l'importance de la conscience, et il s'agit bien dans cette promotion d'un « acquis » de la pensée moderne. Mais nous sommes devenus sensibles aux fragilités, aux inconsistances, aux troubles d'une conscience laissée à elle-même. Bayle pouvait parier sur une conscience déjà bien formée dans le cadre des traditions sociales et religieuses, assez solide pour se poser en contestatrice de structures oppressantes ou arbitraires ; elle pouvait d'autant plus les contester qu'elle en héritait et que secrètement ces traditions l'habitaient et que ces structures la soutenaient, la stimulaient, la provoquaient. Qui prétendrait qu'il en est tout à fait ainsi de nos jours ? En outre, la complexité des problèmes qu'affronte la conscience contemporaine sont sans commune mesure avec ceux dont traite Bayle, quand par exemple il s'interroge sur les oscillations de la conscience hésitant sur le bien-fondé d'une aumône à un mendiant qui

est peut-être un truand ! Dans le cas de l'aumône, l'intuition toute simple peut être plus saine que de longs débats et, en toute hypothèse, les enjeux ou les conséquences d'une erreur ne sont pas considérables. Mais la conscience contemporaine devant le clonage, devant le nucléaire, devant le terrorisme international, devant les dégradations de l'environnement et des climats ? Une telle conscience peut-elle se prétendre souveraine et seule juge de dossiers si complexes que même le politique, pour ne rien dire du théologique, s'avèrent impuissants ou désarçonnés ?

On est donc assez naturellement porté à rouvrir un dossier qu'on avait sans doute un peu hâtivement tenu pour réglé. Pour le dire en très gros, les philosophies évoquées plus haut insistaient sur une nécessaire séparation entre le politique et le théologique. Elles jetaient même la suspicion sur les mérites du théologique et en voyaient plutôt les dangers dont toute politique sensée devait se garder. Or de nos jours, si l'on admet, comme nous le faisons ici, le bien-fondé de la distinction, sinon de la séparation, il semble indispensable et urgent de s'interroger sur les relations et les articulations nécessaires. *Au fond dans le théologico-politique, tout le problème se concentre dans le trait d'union.* Comme tout trait d'union, celui-ci sépare autant qu'il unit. Les siècles précédents ont beaucoup insisté sur la séparation, et très légitimement (sauf dans le cas des totalitarismes qui prétendaient liquider la religion et favoriser une humanité athée, enfin délivrée des vertiges de la superstition). Ne serait-il pas temps de se pencher davantage sur les relations ? Elles sont nécessaires du point de vue même du politique, et c'est l'angle sous lequel nous voudrions ici aborder cette question. Le politique ne doit-il pas se penser et se vivre, non dans l'ignorance du théologique, mais dans la conscience maintenue de sa permanence ? Quelle en serait la portée concrète ? Le politique

ne retrouverait-il pas une légitimité ébranlée ou compromise, à être davantage soutenu par le théologique ? Loin d'y perdre, n'a-t-il pas tout à gagner, plutôt que de jouer le jeu d'une souveraineté qui n'est qu'un souvenir ou une nostalgie, voire une ambition un peu ridicule ?

Cette approche trouve un argument de poids dans le changement des temps : nous aurons à constater à quel point l'horizon des guerres de religion qui ont divisé la chrétienté européenne reste une référence permanente. Mais la philosophie ne pourrait-elle aussi prendre acte des évolutions dont les religions ont été à la fois l'objet et le sujet ? Qui peut sérieusement avancer que les menaces de divisions sociales viennent essentiellement des Églises ? En ce qui concerne le catholicisme, bête noire de Hobbes en la personne du cardinal Bellarmin, ne faut-il pas prendre acte de ses évolutions théologiques et pratiques, de ses engagements répétés à l'œcuménisme intra-chrétien, de son souci de rencontres entre grandes religions mondiales ? À ne pas tenir compte de telles avancées, on s'expose à favoriser les intégrismes ou à donner prise à ces replis sur soi que l'on déplore par ailleurs ou en même temps. Même si ces tentatives sont fragiles ou hésitantes, même si l'on estime qu'elles ne vont pas assez loin, on aimerait que les opposants antireligieux ne soient pas dans le camp de ceux qui n'ont rien appris ni rien oublié ! À l'inverse du xvi^e siècle, la source des violences est plutôt venue, au xx^e siècle, du côté des États, dont quelques-uns ont, par idéologie, versé dans des formes d'oppression totalitaire bien pires que ce que les religions ont jamais introduit dans l'histoire. C'est l'État souverain, sous la forme délirante des totalitarismes ou dans la forme épuisée de certaines démocraties, qui constitue de nos jours une menace sur nos libertés, car ses excès comme ses impuissances mettent en cause la vie commune et une existence sensée pour tous.

Puisqu'il ne s'agit pas de prendre acte d'un très hypothétique « retour du religieux », notre propos consiste à montrer la permanence de questions théologiques internes au politique même. Qu'il s'agisse de nouvelles formes du mal ou de la violence, des rencontres ou des heurts entre cultures ou civilisations, des débats concernant la réalité et les limites du concept de sécularisation et de sa réalité effective, ou encore qu'il s'agisse des postulats tacites de l'idée républicaine (dans sa version jacobine), nous voudrions montrer dans une *première partie* qu'on ne peut pas réellement faire l'économie, de l'intérieur même du politique, d'interrogations qui conduisent inéluctablement sur le terrain du théologique.

Cela nous conduira dans une *seconde partie* à faire explicitement retour sur le théologique lui-même, du moins dans sa ou ses versions chrétiennes, pour avancer un certain nombre de propositions. Il y a en effet une originalité chrétienne de la relation entre théologique et politique, que la présence de l'islam en Europe fait sans doute mieux apparaître et qui doit être affirmée, pour aider notre propre tradition philosophique à assumer ses sources et ses ressources intellectuelles plutôt que de les nier – comme il lui arrive de le faire. L'intuition qui guidera ces pages est claire : montrer paradoxalement à quel point c'est le politique qui a empiété sur le théologique dans l'histoire de cette tradition, et non pas l'inverse. Prendre conscience de cette tendance forte peut sans doute contribuer à faire taire nombre de ces peurs qui ont soutenu les thèses que nous avons évoquées au début de ces pages.

PREMIÈRE PARTIE

Les philosophies politiques
contre la religion

Figures dissidentes ?	166
Monothéismes et théocratie	171
<i>Monothéisme juif</i>	175
<i>Monothéisme chrétien</i>	178
<i>Monothéisme musulman</i>	180
Un message révolutionnaire	183
<i>Méfiance envers le politique</i>	184
<i>Présence du Royaume</i>	186
<i>Communauté spécifique</i>	188
La difficile pensée du rapport	192
<i>Des exégèses injustifiables</i>	194
<i>Justifications du Césaropapisme</i>	197
<i>Des exégèses vivement contestées</i>	200
CHAPITRE V. PÉCHÉ ET POLITIQUE	205
Le politique pensé sous la catégorie de péché :	
saint Augustin	207
<i>La fausse théologie civile</i>	207
<i>Nature de la cité terrestre</i>	210
Péché et subordination	215
<i>Éden et absence de domination politique</i>	215
<i>Péché, politique et subordination</i>	217
<i>Portée de cette interprétation</i>	218
Postérité d'une tradition	225
<i>Politique et contrainte. La violence légitime</i>	225
<i>Histoire et violence rédemptrice</i>	231
Prise de distance	236
<i>Distance théologique</i>	237
<i>Distance philosophique</i>	242
CHAPITRE VI. FEU LA SÉCULARISATION ?	247
La querelle de la sécularisation	248

<i>Vers une « désécularisation » du monde ? (P. Berger)</i>	248
<i>Non-pertinence du concept</i>	254
<i>Interrogations sur la modernité</i>	259
Impossible séparation	262
<i>Les fausses « bornes immuables » de John Locke</i>	264
<i>Actualité d'un problème « dépassé »</i>	269
<i>Permanence de l'ancienne problématique</i>	273
Transcendance et société	279
<i>Fondement du politique, transcendance et religions</i>	281
<i>Vitalité démocratique et transcendance</i>	285
CONCLUSION	293