

LA RELIGION COMME PROBLÈME POLITIQUE

Paul Dumouchel

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2003/2 - no 22
pages 236 à 247

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-236.htm>

Pour citer cet article :

Dumouchel Paul , « La religion comme problème politique » ,
Revue du MAUSS, 2003/2 no 22, p. 236-247. DOI : 10.3917/rdm.022.0236

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA RELIGION COMME PROBLÈME POLITIQUE

par Paul Dumouchel

Au lieu d'affronter directement la question « qu'est-ce que la religion ? », je me propose de l'approcher à partir d'un exemple de la manière dont la religion se retire d'un certain type d'activités qui seront par la suite considérées comme purement séculières. Plus modestement, car une telle entreprise est trop vaste pour un court article, je me propose de ne considérer qu'un seul aspect d'un seul moment dans le processus de séparation de l'Église et de l'État ou, pour le dire d'une façon plus exacte, qu'une dimension d'une étape du processus par lequel la politique, chez nous, devint séculière. Lorsqu'on demande « qu'est-ce que la religion ? », on suppose de façon implicite, par le seul énoncé de la question, que la religion constitue quelque chose de précis, un objet distinct des autres réalités sociales et dont nous sommes capables de déterminer les traits caractéristiques. Cela est vrai même lorsque nous partons d'un seul exemple. Le danger qui guette alors le chercheur, c'est de confondre le particulier avec le général et de construire une image de *la religion* à partir des traits d'une seule. Prendre la question indirectement à partir d'une transformation du religieux, de la réduction de l'aire sociale qu'elle occupe, n'implique rien de tel, pas même ce rapport entre le général et le particulier, lequel suppose que toutes les religions sont des espèces d'un même genre. Voir comment dans un cas particulier la religion est redéfinie, car c'est de cela dont il s'agit aussi, laisse ouverte de plus la possibilité qu'entre la religion et ce dont elle se détache, la continuité soit plus grande que ne laisse à première vue supposer cette rupture. Enfin, pareille démarche met l'emphase sur le caractère dynamique du phénomène religieux. Plutôt que de le considérer comme une donnée fixe, elle s'attarde à ses transformations.

L'exemple que je me propose d'examiner est celui de l'articulation de la religion et de la politique, et de la séparation de l'Église et de l'État dans le *Léviathan* de Hobbes [1651]. Ce qui plus que tout fait l'intérêt de cet exemple, c'est que Hobbes pense véritablement l'articulation des deux domaines. Il ne se borne pas à énumérer les prétentions opposées du pouvoir séculier et de l'Église, à dire les unes légitimes et les autres sans fondement. Hobbes cherche au contraire à comprendre le lien étroit qui depuis toujours a existé entre le politique et le religieux. La séparation de l'Église et de l'État lui apparaît

1. Voir par exemple l'article « Hobbes, hobbisme » de l'*Encyclopédie* ou encore, plus près de nous, David Gauthier [1969].

comme un événement singulier dans l'histoire de l'humanité, à la fois souhaitable et improbable. Il s'agit donc pour lui non seulement de montrer pourquoi la chose est légitime, mais encore de voir comment elle est possible. Or la solution qu'il propose a ceci de paradoxal que la possibilité d'une politique purement rationnelle (séculière) se révèle être la conséquence d'une transformation du religieux.

LE PROBLÈME POLITIQUE DE LA RELIGION

Qu'est-ce que le problème politique de la religion ? Concrètement pour un contemporain de Hobbes c'est, lorsque les ordres de son souverain terrestre entrent en conflit avec les lois divines, de savoir s'il peut légitimement violer son serment politique ou si, au contraire, il peut sans danger pour son âme obéir à ce qui lui est commandé en dépit que cela répugne à ses croyances religieuses. C'est encore de savoir si un sujet réformé est dégagé de son obligation politique envers son souverain catholique. Ou de savoir si un sujet est en conscience tenu d'adopter la religion de son seigneur. Mais c'est aussi l'incertitude et les désordres qui découlent de l'incapacité à donner des réponses claires à ces questions. Hobbes cependant ne va pas limiter sa réflexion à ces dilemmes qui divisent ses contemporains. Il va chercher une formulation plus générale et abstraite du problème, une formulation où les conflits de l'Europe chrétienne déchirée par les guerres de religion apparaissent comme un cas particulier, dans les deux sens du terme, d'une difficulté universelle, celle des rapports entre religion et politique. Un cas particulier dans la mesure où il s'agit d'un exemple parmi d'autres d'un problème, et un cas particulier au sens où le problème acquiert ici des caractéristiques singulières qu'il n'obtient pas ailleurs.

Selon Hobbes, la religion est le propre de l'humanité, de tous les animaux nous seuls sommes religieux. Elle est de plus inévitable. Nous sommes nécessairement religieux. Mais il convient d'être plus précis : ce qui, selon Hobbes, est nécessaire, ce n'est pas telle ou telle religion, mais les premiers éléments du religieux, la source dont jaillissent les différents cultes et croyances. La précision est importante. Elle signifie que les transformations du religieux n'ont pas de fin, ni but, ni terme assignable. Certaines religions disparaissent, d'autres les remplacent, mais le sentiment du religieux ne peut être éteint. Cela signifie aussi que le problème politique de la religion ne peut être résolu en tentant d'abolir la religion. Une telle entreprise est par définition vouée à l'échec. Hobbes en cela se distingue de ses successeurs des Lumières avec lesquels on a si souvent identifié son attitude à l'égard de la religion¹. Il est possible que pour lui aussi la religion constitue une erreur, une superstition sans fondement, mais si tel est le cas, il s'agit d'une erreur très particulière, d'une illusion nécessaire, d'un opium dont on ne peut priver l'humanité.

Qu'est-ce donc qui rend la religion ainsi inévitable ? Hobbes reconnaît deux causes au sentiment religieux. Premièrement, l'anxiété au sujet de l'avenir, laquelle est inséparable du fait que nous sommes des animaux prévoyants et intelligents. Deuxièmement, l'ignorance des causes du bien et du mal qui nous arrivent. Si celle-ci peut être réduite par l'étude et la civilisation, elle ne peut cependant jamais être entièrement éliminée. C'est de l'une et l'autre que provient l'idée de divinité, celle d'êtres surnaturels susceptibles d'influencer ce que l'avenir nous réserve. Mais l'idée de dieu et la croyance au surnaturel ne constituent que les premiers éléments de la religion. Le noyau indéradicable que les hommes à différentes époques ont cultivé. Ils l'ont enrichi et développé pour en faire les différentes religions passées et présentes que nous connaissons. Or le but des fondateurs des religions, de ceux qui ont cultivé les premiers éléments du religieux a toujours été le même, nous dit Hobbes : rendre les hommes plus aptes à l'obéissance, aux lois, à la charité et à la société civile. Il s'ensuit une alliance naturelle de la religion et de la politique. Historiquement, partout et toujours, la religion et la politique ont été intimement liées. Chez les gentils, nous dit-il (chap. XII), la religion était une partie de la politique tandis que chez les anciens Hébreux, la politique était une partie de la religion.

À première vue, on pourrait penser qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir de problème politique de la religion. Si l'Église et l'État visent le même but, qui est la paix civile, les deux institutions ne sont-elles pas complémentaires ? D'où pourrait venir leur conflit ? La réponse la plus simple, que Hobbes ne mentionne pas, est que leur conflit vient de ce qu'elles visent le même but précisément, le pouvoir qu'elle ne peuvent ni ne veulent partager. Cette réponse est cependant implicite dans l'analyse que fait Hobbes par la suite. En effet, si la religion et la politique visent le même but, comment se fait-il que les deux institutions n'en sont pas qu'une seule ? Comment se fait-il que la religion ne se réduise pas à un aspect de la politique ou que la politique ne soit pas entièrement absorbée par la religion ? Pour le dire autrement, comment se fait-il que tant la solution de l'Antiquité classique – la religion est une partie de la politique – que celle de l'Ancien Testament – la politique est une partie de la religion – historiquement se soient révélées instables ? Ce qui interdit la fusion totale de la religion et de la politique, selon Hobbes, c'est que la structure de la foi est contradictoire avec celle de l'obligation politique. Le pouvoir politique et la foi religieuse établissent entre les hommes des liens de dépendance et de soumission incompatibles ; tenter de les unir en une seule institution, c'est créer une situation instable et semer les graines de la sédition et de la rébellion.

Le *Léviathan* de Hobbes est divisé en quatre parties. La première s'intitule « De l'homme ». Elle traite, nous dit Hobbes, de la matière de l'association politique, c'est-à-dire des individus qui la composent. Elle a pour but de décrire la nature humaine *telle qu'elle est*. La deuxième partie, « De la

République », porte sur l'association politique *telle qu'elle doit être*. Elle décrit la république idéale, celle qui pourrait durer toujours et non pas les éphémères et incohérentes institutions historiques que nous avons connues jusqu'à aujourd'hui. La troisième partie, intitulée « De la République chrétienne », porte, en dépit de son nom, sur la juste interprétation des Écritures saintes ou, si l'on préfère, sur la religion chrétienne *telle qu'elle devrait être comprise*. Or celle-ci enseigne, selon Hobbes, qu'il n'y a pas de pouvoir ecclésiastique, que le Christ n'a laissé aucun pouvoir politique à ses disciples, mais leur a au contraire enjoint de se soumettre sans réserve à leur souverain politique. C'est-à-dire qu'elle démontre qu'au sens propre, il n'y a pas de république chrétienne car le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. La quatrième et dernière partie, « Du Royaume des Ténèbres », porte sur la religion *telle qu'elle a été comprise* historiquement, c'est-à-dire fausement. Elle rappelle aussi comment, forte de ces fausses interprétations, la papauté a empiété sur le pouvoir des monarques et de l'empereur. Puis comment en Angleterre a été réduit le pouvoir de l'Église. En commençant par la rupture avec Rome sous Henri VIII jusqu'au moment où Hobbes écrit et où les indépendants réclament la tolérance religieuse et l'abolition de la religion d'État. Les quatre parties du livre se divisent donc en deux groupes, l'un consacré à la politique comme telle, l'autre consacré à son articulation au christianisme. Chaque groupe comportant une partie normative et une partie descriptive.

L'idée que la religion et la politique ont toujours été étroitement liées apparaît au chapitre XII de la première partie. Il s'agit donc d'une affirmation au sujet de ce qui est, sans qu'on sache pour l'instant si cela est aussi ce qui doit être. Au chapitre VII de cette même partie, on trouve une définition de ce qu'est la foi et de ce en quoi elle se distingue de la connaissance. Nous connaissons quelque chose, selon Hobbes, lorsque nous acceptons une proposition en raison d'arguments ou de preuves qui la soutiennent. La connaissance est donc essentiellement un rapport entre une proposition et ce qui est, et c'est ce rapport qui définit si une chose est connue ou non. La foi, au contraire, repose sur un rapport entre personnes et c'est ce rapport qui justifie la croyance. Nous croyons, selon Hobbes, ce que nous ne connaissons pas – nul besoin de croire ce que nous savons – et ce que, en un sens, nous pensons ne pas être capables de connaître. Au sujet de ces choses que nous ne savons pas et que nous sommes incapables de savoir, par exemple l'origine du monde ou le sort que l'avenir nous réserve, nous sommes néanmoins susceptibles de croire certaines propositions. Nous croirons ces propositions lorsque nous en serons instruits par d'autres dont nous avons une raison quelconque de penser qu'ils savent mieux que nous et dont nous n'avons aucune raison de soupçonner qu'ils cherchent à nous tromper. On trouve au chapitre XII de la première partie l'énoncé des causes des transformations religieuses. Celui-ci vient confirmer cette définition de la foi. Les causes de l'abandon d'une religion et de son remplacement par une autre sont, nous dit

Hobbes, au nombre de quatre. La première, c'est lorsqu'une religion demande à ses fidèles de croire des choses qui sont manifestement impossibles. La deuxième, c'est quand les prêtres ne pratiquent pas ce qu'il prêchent. La troisième, c'est lorsqu'ils imposent à leurs ouailles des devoirs et des obligations qui sont clairement à leur propre avantage. L'incapacité de faire des miracles pour appuyer leurs dires constitue la dernière cause des changements de religion. Or il est clair que ces quatre causes renvoient toutes à la structure de la foi. Dans chaque cas, il s'agit d'actions ou d'événements qui enlèvent au croyant les raisons qu'il avait de penser que ceux en qui il a foi savent mieux que lui ou qu'ils ne cherchent pas à le tromper.

De cette structure relationnelle de la foi découle que nul ne peut être obligé de croire. La foi ne constitue pas une obligation. Cela doit s'entendre en deux sens. Premièrement, il est impossible de forcer quelqu'un à croire quelque chose. Étant donné la structure de la foi, nous ne pouvons pas croire sur commande. Deuxièmement, perdre la foi ou en changer n'est pas une transgression, cela n'est en rien illégitime. Car celui dont les croyances changent n'est pas responsable de la perte de sa foi. L'obligation de préserver la religion telle qu'elle est ne repose pas sur l'obéissance des fidèles, mais sur les prêtres, sur ceux qui suscitent la foi des autres. C'est aux pasteurs qu'incombe la responsabilité d'éviter les comportements susceptibles de scandaliser ceux qu'ils appellent à croire. La foi, dira Hobbes, est un conseil. Elle n'est pas un ordre. Ceux qui la perdent ou en changent le font à leurs risques et périls, mais ils ne commettent pas de faute, nul ne peut le leur reprocher.

Or la structure de l'obligation politique est tout autre. Premièrement, le contrat qui la constitue ne repose pas sur la foi mais sur le savoir. Ce qui pousse les hommes à se soumettre au pouvoir absolu du souverain, c'est la connaissance du mal qu'abandonnés à eux-mêmes, ils sont susceptibles de se faire les uns aux autres. Alors que l'idée de divinité trouve sa source dans l'ignorance où sont les hommes des causes du bien et du mal qui leur arrivent, le pouvoir politique émerge lorsque les hommes découvrent que le mal qu'ils se font les uns aux autres découle de l'absence d'un pouvoir capable de retenir leur violence. Deuxièmement, l'engagement politique constitue une obligation pour les sujets. Ils ne peuvent s'en retirer ni en changer à leur gré. Seules la conquête ou la disparition du souverain peuvent les libérer de l'engagement qu'ils ont pris. De plus, les hommes peuvent être contraints à obéir, à respecter leur serment d'allégeance. Il n'y a là rien d'impossible ou de contradictoire. Troisièmement, le souverain, à l'opposé du pasteur, n'a pas d'obligation envers ceux qui trouvent en lui leur direction. Comme le dit explicitement Hobbes au chapitre XVIII, le souverain ne peut en aucun cas être sanctionné ou réprimandé par ses sujets. Il est le bénéficiaire du contrat, mais il n'est

2. [Skinner, 1978]. Selon R. Filmer [1681/1991], on trouve la même idée chez Calvin.

pas une des parties contractantes. Il n'a pas envers ses sujets de devoir dont l'oubli ou la transgression pourraient entraîner sa déchéance. Enfin, ses dires ne sont pas des conseils mais des ordres. Tout refus de lui obéir est une faute. Le poids ou la charge de l'obligation politique est donc entièrement du côté des sujets. La structure de la foi et celle de l'obligation politique s'opposent point à point.

Le contrat nous est présenté au chapitre XVII, le premier de la deuxième partie. Le problème, sous sa forme la plus générale, est donc entre la foi telle qu'elle est et la politique telle qu'elle doit être. Le problème politique de la religion est dans cet écart entre ce qui est et ce qui doit être, entre les religions réelles et la politique idéale. Partout et toujours la religion et la politique ont été étroitement liées parce que les hommes n'ont jamais bien compris ni la nature de l'obligation politique ni celle de la foi. Cependant, comme l'histoire le montre, l'incompatibilité entre la foi et l'obligation politique fragilise l'État. Elle assujettit le pouvoir politique aux opinions religieuses des hommes. Un souverain qui se fait chef de l'Église soumet son pouvoir politique aux transformations des croyances religieuses de ses sujets. Le fond du problème, c'est que le souverain ne peut pas contrôler les croyances de ses sujets. Certes, c'est bien ce qu'ont tenté de faire ceux qui ont cultivé les premiers éléments de la religion en s'assurant que ce que les hommes croyaient était propice à la paix civile et à l'obéissance aux lois. Cependant la foi est sujette à un procès naturel de transformation qui échappe au souverain. En cherchant à rehausser la valeur des lois du prestige sacré, le pouvoir politique s'expose à une source de changements qu'il ne peut maîtriser. Tel est le problème politique de la religion sous sa forme la plus générale.

HISTOIRE ET THÉOLOGIE POLITIQUE

Hobbes fait reposer le pouvoir politique sur l'accord de ceux qui y sont soumis. En fait, cette conception du pouvoir est inséparable de l'idée de représentation. Dire que le souverain est représentatif, c'est dire que son pouvoir est un artifice qui ne découle de rien d'autre que du consentement des sujets, ou encore que son pouvoir n'est rien que la représentation de l'accord des citoyens. Il s'agit là d'une théorie radicalement séculière du pouvoir politique. Or il est intéressant que cette théorie séculière du politique tire son origine de l'Église. L'idée que la légitimité et le pouvoir du souverain proviennent de l'accord de ses sujets se trouve premièrement et régulièrement chez des auteurs comme Suarez ou Bellarmin³. C'est-à-dire chez des auteurs qui défen-

3. En fait, cette particularité était déjà présente chez des penseurs huguenots comme Hotman ou Mornay, et comme chez Hobbes plus tard, elle est liée à une défense de la tolérance. Au sujet des polémistes huguenots, voir Skinner [1978, p. 267-275].

dent la suprématie de l'Église et prêchent la subordination du pouvoir politique à l'autorité religieuse. L'origine purement humaine du pouvoir politique apparaît chez eux comme un moyen de justifier son infériorité par rapport à la religion. Elle est le signe de son statut inférieur. Ceux qui au contraire affirment la supériorité du pouvoir politique sur la religion, ou du moins son indépendance, comme Hooker, Filmer ou Jacques I^{er} en Angleterre, revendiquent à l'opposé l'origine divine du pouvoir politique. Fidèles en cela à une tradition « impériale » qui remonte au moins au XII^e siècle, ils réclament pour le souverain politique une investiture divine indépendante qui ne passe pas par la médiation de l'Église [voir Sacerdoti, 2002]. C'est ce rapport direct au divin qui fonde le pouvoir politique et lui donne la légitimité d'assujettir l'Église à son autorité.

La particularité de Hobbes dans ce débat, c'est que ce fervent défenseur des droits des souverains séculiers contre les empiétements de l'Église adopte paradoxalement au sujet de l'origine du pouvoir politique la doctrine de ceux qui proclament son infériorité par rapport à la religion³. Pour le comprendre, il faut se tourner vers la troisième partie du *Léviathan*, celle où il est question de la religion telle qu'elle devrait être. Hobbes y défend l'idée que la religion chrétienne n'est pas un pouvoir et qu'elle ne fonde aucun pouvoir. En fait, cette impérialité politique de la religion était déjà vraie de l'Ancien Testament. Car, nous dit-il, ce n'est pas la révélation divine qui a fondé le pouvoir de Moïse sur les Hébreux. C'est au contraire parce que ceux-ci lui étaient déjà soumis politiquement qu'ils furent obligés de reconnaître la parole de Dieu dans les commandements qu'il leur dictait. Donc même la théocratie ne peut exister sans l'artifice humain du pouvoir politique. Cela est encore plus vrai d'une religion qui prêche ouvertement un royaume qui n'est pas de ce monde. Selon lui, la religion telle que le Christ nous l'a laissée ne fonde aucun pouvoir. Il n'a donné à ses disciples nul pouvoir mais le seul devoir d'enseigner la Bonne Nouvelle. Si la religion chrétienne a parfois joui d'un certain pouvoir, cela a toujours été par la grâce du souverain politique. Il n'y a donc pas d'autre autorité que l'autorité séculière et tout pouvoir que peut avoir une religion lui vient de l'État. Voilà, selon Hobbes, ce que disent au sujet des rapports entre l'Église et l'État les Écritures saintes lorsqu'elles sont bien comprises.

Cependant, cette solution juste en principe se heurte, de fait, à la réalité toute différente des croyances de ses contemporains et à la situation de confusion entre les deux domaines que nous a léguée l'histoire. Si, dans le cas général, le problème était celui de la contradiction entre la politique telle qu'elle doit être et la foi telle qu'elle est, le conflit dans ce cas particulier oppose la religion idéale avec la situation politique réelle. Car cette situation en est une où de nombreuses Églises chrétiennes, tant catholiques que réformées, proclament leur supériorité sur le pouvoir politique et tentent de limiter les prérogatives des souverains séculiers. Face à cette situation, quelle est la

recommandation du philosophe politique ? Comme le problème politique de la religion trouve sa source dans le fait que les croyances religieuses des sujets échappent au pouvoir du souverain, il est clair que le souverain ne peut sans contradiction tenter de résoudre la difficulté en transformant les croyances de ses sujets. Une telle tentative n'est pas une solution, mais la reconnaissance de ce que le problème n'a pas de solution. Le souverain ne peut donc que répéter que tout pouvoir est politique et s'en tenir à l'obligation qu'ont ses sujets, y compris les gens d'Église, envers lui. Il ne peut qu'affirmer à nouveau que le pouvoir de l'Église, pour autant qu'il existe, lui vient de l'État et que le souverain politique en dernière instance décide de toutes les questions tant spirituelles que temporelles. Mais comment le souverain politique peut-il se faire obéir si ses sujets croient que « tout pouvoir vient de Dieu » ? C'est dire que la recommandation du philosophe n'en est pas une et que le problème échappe à sa juridiction tout autant qu'il échappe au pouvoir du souverain.

C'est à l'histoire et plus précisément à une théologie de l'histoire que Hobbes va demander la solution de cette difficulté. Dans le dernier chapitre du *Léviathan*, il va interpréter l'histoire inextricablement religieuse et politique de l'Angleterre, depuis la rupture avec Rome sous Henri VIII jusqu'à la guerre civile qui y fait encore rage au moment où il écrit, comme le long et difficile processus par lequel le pouvoir politique a conquis son autonomie à l'égard de l'autorité religieuse. Hobbes conçoit l'histoire de l'Angleterre à l'instar de l'Histoire sainte comme le moyen par lequel la parole de Dieu s'est incarnée et par lequel se sont établies des institutions conformes à la juste interprétation du christianisme qu'il propose. La tolérance religieuse réclamée par les sectes protestantes indépendantes sous Cromwell constitue le point d'aboutissement de cette histoire, car elle met un terme à l'idée de religion d'État et consacre la complète séparation des autorités séculières et religieuses [cf. Dumouchel, 2000]. Le paradoxe de cette solution, c'est qu'elle soumet l'apparition d'une politique purement séculière et rationnelle à une transformation religieuse, la radicalisation de la Réforme. Hobbes laisse de plus entendre que ce changement religieux est guidé par Dieu ; dans la mesure où le christianisme historique devient de plus en plus semblable au christianisme dans sa perfection [*ibid.*], il s'ensuit que c'est la religion ou la divinité qui en dernier ressort rend possible l'ordre politique. Même si tout pouvoir est politique, selon Hobbes, ce pouvoir ne peut pas exister sans un certain état du religieux qui échappe à sa juridiction. La condition de possibilité d'un pou-

4. Au sujet de Hobbes et de la tolérance, voir W. K. Jordan [1938].

5. L'original anglais du *Léviathan* fut publié en 1651. En 1668, après que le roi lui eût interdit de republier la version originale, Hobbes fit paraître une version en langue latine et il rédigea aussi cette même année une histoire de la guerre civile intitulée *Behemot*, laquelle fut à son tour interdite de publication. Cette dernière fut publiée pour la première fois, sans l'autorisation de l'auteur, en 1679, année de la mort de Hobbes.

voir politique séculier, ce sont certaines croyances religieuses des sujets, croyances que le pouvoir politique se montre incapable de contrôler.

À première vue, la solution avancée par Hobbes rappelle le rapport qui, selon Louis Dumont [1979, p. 397], caractérise la hiérarchie : « l'englobement du contraire ». La religion, laquelle n'est pas un pouvoir, rend possible le pouvoir politique et en ce sens elle lui est supérieure. Ce qui interdit cependant l'établissement d'une véritable hiérarchie entre les deux domaines, c'est que l'inverse n'est pas vrai. La religion n'est pas en conséquence soumise au pouvoir séculier dans l'ordre du politique. L'un et l'autre sont tout simplement séparés. C'est ce que signifie le parti pris hobbesien en faveur de la tolérance⁴, l'abandon de la doctrine d'une religion d'État. Accepter la tolérance religieuse, c'est renoncer à terme à ce qu'il y ait une religion instituée qui soit comme le bras spirituel du pouvoir politique, la sanction divine de ses décisions terrestres. Ce qui revient à dire que si un certain état des croyances religieuses des sujets rend possible un pouvoir politique autonome, la religion ne fonde pas pour autant le politique.

Il convient d'ajouter que cette solution historique hobbesienne est tout à fait contingente. Même si Hobbes tend à présenter l'histoire de la Réforme comme une Histoire sainte, guidée par la main de Dieu, il ne prétend pas savoir qu'il en va ainsi. Son interprétation de l'histoire récente relève de ce qu'il croit ou de ce qu'il espère plutôt que de ce qu'il sait et elle peut en conséquence se révéler fausse. L'histoire d'ailleurs aura tôt fait de le détromper. Le gouvernement de Cromwell déjà et la restauration royale par la suite vont refuser la tolérance religieuse. Ce n'est donc pas sans raison que dix-sept ans plus tard, cette interprétation n'apparaît plus ni dans la version latine du *Léviathan* ni dans le *Behemot*, son histoire de la guerre civile de 1640 à 1660⁵. Que reste-t-il alors au souverain pour résoudre le problème politique de la religion ? En vérité rien, le problème est insoluble par lui. Il ne lui reste qu'à imposer à ses sujets la discipline d'une religion d'État. Mais ceci ne résout pas le problème politique de la religion, cela le reconduit simplement. Il ne reste alors au souverain qu'à agir prudemment au sein d'une situation délicate où il ne possède pas de carte maîtresse.

CONTINGENCE ET CONNAISSANCE

Il est, ceci dit, tentant de penser que Hobbes ne s'est trompé que sur la date. Peu à peu, les convictions religieuses de ses concitoyens se sont transformées comme il le croyait. La tolérance s'est imposée et l'anglicanisme a cessé d'être un culte d'État pour devenir une religion parmi d'autres. La solution qu'il proposait ressemble suffisamment à ce qui s'est produit pour que l'on soit en droit de se demander si sa lecture des rapports entre la religion et la politique ne recèle pas encore des enseignements pour nous.

Le premier, me semble-t-il, c'est que le religieux ne va pas disparaître. Pour Hobbes, la religion n'est pas une forme de pensée et d'organisation sociale qui est destinée à être remplacée par la raison et la gestion rationnelle de la société. Il est vrai que Hobbes, comme ses successeurs des Lumières, place la religion du côté de l'ignorance et conçoit la politique comme un ordre rationnel qui doit s'en séparer. Mais contrairement à eux, il considère que cette ignorance est indépassable. La source d'où jaillissent les religions est intarissable. Il y aura toujours de nouvelles formes de religieux qui apparaîtront, certaines disparaîtront mais d'autres les remplaceront. De plus, le religieux selon Hobbes est essentiellement un élément dynamique de transformation sociale. La politique à l'opposé lui apparaît comme une force conservatrice de maintien de l'ordre. Nous avons, ou du moins une tradition sociologique héritée de Marx et de Durkheim a spontanément tendance à penser le contraire, à voir la religion comme traditionnelle et conservatrice et à reconnaître dans la politique un effort conscient de transformation du monde social. Hobbes pour sa part anticipe plutôt Tocqueville et Max Weber. Il croit que ce qui constitue les conditions de possibilité des transformations politiques, ce sont des mouvements de fond de plus longue durée qui échappent au contrôle des agents et dont les conséquences sont *a priori* imprévisibles. Le religieux constitue pour lui la forme par excellence, et peut-être la seule forme qu'il connaisse, de ces mouvements inévitables et incontrôlables qui menacent le calme édifice de la politique rationnelle.

Le deuxième, c'est que partout et toujours la religion et la politique ont été associées par un lien étroit et quasi inextricable. Cependant ce lien qui, pour Hobbes, n'est pas accidentel n'est pas non plus nécessaire. Il n'est pas nécessaire puisqu'il peut être rompu. Pour Hobbes, le christianisme, et tout particulièrement la Réforme, dénoue le lien entre religion et politique. La religion réformée est une religion individualiste. Elle met l'homme directement en rapport avec Dieu sans passer par l'intermédiaire d'une Église et, poussée à son terme, elle laisse chacun honorer Dieu comme bon lui semble. Tel est le sens de la tolérance pour Hobbes. La séparation radicale de l'Église et de l'État est la seule institution politique conforme à une religion individualiste construite autour de la « liberté du chrétien ». Mais ce lien n'est pas pour autant accidentel. Car la religion et la politique ont presque une origine commune. La religion vient du souci de l'avenir et de l'ignorance des causes du bien et du mal qui adviennent aux hommes. Or la politique enseigne que pour l'essentiel, les hommes sont cause du bien et du mal qui leur arrivent. Le contrat politique devient possible lorsque les hommes réalisent que leurs plus grands biens et leurs plus grands maux, ce sont ceux qu'ils peuvent se faire les uns aux autres. L'institution du souverain est alors le moyen qu'ils

6. Ce que le christianisme d'ailleurs a toujours prétendu être : la seule vraie religion, c'est-à-dire différente de toutes les autres religions.

prennent pour se protéger d'eux-mêmes. La religion et la politique ont toujours été liées parce qu'elles poursuivent le même but : résoudre le problème humain du vivre-ensemble et de la violence. C'est cette identité, le fait qu'elles poursuivent le même objectif qui explique aussi leurs conflits. La solution au problème politique de la religion ne sera donc possible que grâce à l'apparition d'une religion différente, une religion qui ne fait pas nombre avec les autres⁶. La seule vraie religion du vrai Dieu. Ce qui peut aussi vouloir dire une religion qui n'en est pas tout à fait une.

Peu importe ici de savoir si Hobbes était croyant ou non ; ce qui s'impose ici, c'est la singularité et la radicale contingence de la situation qui est la nôtre. Contingence que seule une théologie de l'histoire peut résorber. C'est la troisième leçon de Hobbes. L'image d'ensemble des rapports entre religion et politique que nous livre Hobbes est celle de la primauté du religieux sur le politique. Lequel s'en dégage peu à peu avec difficulté et ne parvient qu'une seule fois à s'en séparer tout à fait. Dès lors la question qui se pose n'est pas tant de savoir ce qu'est le religieux que de comprendre dans quelles conditions et comment il en vient à céder la place à ce qui n'est pas lui.

S'agit-il là d'une véritable sortie du religieux ? Selon Hobbes, nous avons plutôt affaire à une autre de ses transformations, à une forme nouvelle du religieux qui permet l'existence d'une politique séculière. Cependant, il laisse aussi entendre que cette transformation pourrait être radicalement différente de toutes celles qui sont advenues auparavant. La particularité, ou plutôt l'ambiguïté de cette transformation, c'est qu'elle peut être vue soit comme la fin du religieux, sa disparition, soit comme son aboutissement, sa vérité enfin révélée. Cette ambiguïté suggère non pas que la sortie du religieux est impossible, mais qu'à l'époque où Hobbes écrit, elle n'est pas encore faite.

Pour terminer, je voudrais rappeler qu'il existe une théorie moderne du religieux qui par certains aspects ressemble étonnamment à celle de Hobbes et qui se présente elle aussi comme le fruit d'une juste interprétation du christianisme. Cette théorie, c'est celle mise en avant par René Girard dans *la Violence et le Sacré* [1972], puis dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978] et dans de nombreux ouvrages depuis. Comme Hobbes, Girard a recours à une théologie de l'histoire pour rendre compte de notre particularité historique. Comme lui, il voit dans la religion et dans la politique des moyens pour les hommes de se protéger de leur propre violence. Lui aussi pense que le religieux, ou le sacré, est essentiellement un processus dynamique et comme Hocart [1978], il pense que la religion est à l'origine de toutes les institutions humaines. Enfin, son approche est frappée de la même ambiguïté que celle de Hobbes. De même que pour Hobbes, la vérité du christianisme réformé constitue la condition de possibilité d'une politique purement séculière, pour Girard la révélation chrétienne constitue la condition de possibilité de son anthropologie radicalement fonctionnelle du religieux. Elle aussi laisse entendre que la sortie du religieux, si elle est possible, est encore

à venir. Ce que, par rapport à Hobbes, elle fait en revanche voir clairement, c'est que la question de la sortie du religieux est avant tout une question épistémologique, celle de la possibilité d'une science du religieux.

BIBLIOGRAPHIE

- DUMONT Louis, 1979, *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*, Paris, Gallimard, Tel.
- DUMOUCHEL Paul, 2000, « The political problem of religion : Hobbes's reading of the Bible », in STEWART M. A. (sous la dir. de), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford, Clarendon Press, p. 1-27.
- FILMER R., [1681] 1991, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAUTHIER David, 1969, *The Logic of Leviathan*, Oxford.
- GIRARD René, 1972, *La Violence et le Sacré*, Grasset.
– 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset.
- HOBBS Thomas, [1651] 1994, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Edwin Curley, Indianapolis. (Trad. fr. par F. Tricaud : *Léviathan*, Paris, Sirey.)
- HOCART M., 1978, *Rois et Courtisans*, trad. M. Karnouh et R. Sabban, Paris, Seuil.
- JORDAN W. K., 1938, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. III, *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration, 1640-1660*, Harvard University Press.
- SACERDOTI Gilberto, 2002, *Sacrificio e sovranità Teologica politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Turin, Einaudi.
- SKINNER Quentin, 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press.

1. Cf. notamment Karel Dobbelaere [2002] et Olivier Tschannen [1992].