L'engagement politique dans une société laïque

Article rédigé par *Thierry Boutet**, le *11 juillet 2008*

La sphère politique a subverti la sphère religieuse pour des raisons historiques et culturelles. Cette subversion a pris la forme d'une religion civile. Pour un chrétien, la question qui se pose est la suivante : comment s'engager en politique sans sacrifier aux dieux de la Modernité ? Voici le texte de la communication de Thierry Boutet au séminaire international La politique, forme exigeante de la charité , organisé à Rome par le Conseil pontifical Justice et Paix, les 20 et 21 juin 2008.

Cette communication a été donnée sous le titre : Sphère religieuse, sphère politique et principe de laïcité. Nous publierons la semaine prochaine les conclusions du séminaire par le cardinal Renato Raffaele Martino.

P:first-letter {font-size: 300%;font-weight: bold;color :#CC3300; float: left}LA CULTURE AMBIANTE, particulièrement en France, n'est pas favorable au chrétien qui souhaite s'engager en politique. Malgré les exhortations de Jean Paul II et de Benoît XVI, beaucoup d'entre eux ont la tentation de déserter la vie politique pour ne pas exposer leur foi et leurs convictions aux aléas d'un combat et d'une société qui les récusent largement.

Rappelons ce qu'écrivait Jean Paul II dans son exhortation Christi fideles laici : Les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la politique , à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le bien commun. Les Pères du Synode l'ont affirmé à plusieurs reprises: tous et chacun ont le droit et le devoir de participer à la politique; cette participation peut prendre une grande diversité et complémentarité de formes, de niveaux, de tâches et de responsabilités. Les accusations d'arrivisme, d'idolâtrie du pouvoir, d'égoïsme et de corruption, qui bien souvent sont lancées contre les hommes du gouvernement, du parlement, de la classe dominante, des partis politiques, comme aussi l'opinion assez répandue que la politique est nécessairement un lieu de danger moral, tout cela ne justifie pas le moins du monde ni le scepticisme ni l'absentéisme des chrétiens pour la chose publique (n. 42). D'autres, en dépit des contraintes, s'engagent dans l'action politique mais sans oser affirmer leurs convictions. Pour les uns, il s'agit d'une position de principe : la distinction weberienne entre éthique de responsabilité et éthique de conviction leur fournit une clef pratique pour justifier des positions prises sans référence à leurs propres convictions religieuses. Pour d'autres, enfin, c'est seulement affaire de commodité et de circonstance, ce relativisme de principe allant dans le sens de leur opportunisme.

Quoi qu'il en soit, il est difficile, en France, d'être étiqueté catholique et de faire de la politique. Notre société n'apprécie pas que l'on invoque sa foi dans la sphère des affaires publiques. Sous le nom de laïcité, elle tolère les convictions religieuses sous réserve qu'elles ne s'ingèrent pas dans l'action politique. Est-il possible dans ces conditions de réconcilier les sphères du religieux et du politique ? La culture dominante en France trouve la question incongrue et répond non.

Depuis deux cents ans en France, la sphère politique a délimité son périmètre en cantonnant le religieux à la sphère de la vie privée et à la famille. À y regarder de plus près, les frontières ne sont pas si étanches. La loi de 1905 est une loi de compromis. Son article 1 affirme que La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public . Quant à son article 2 il prévoit que la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte . Si l'article 1 est bien appliqué, le second souffre de nombreuses exceptions, directes ou indirectes, au plus grand avantage de l'Église. La République française entretient les églises, subventionne l'enseignement catholique et rétribue les aumôniers de prison et les aumôniers militaires. Les associations cultuelles bénéficient de nombreux avantages fiscaux et bien souvent de la bienveillance du fisc. La République française est laïque, mais elle est finalement assez bonne mère pour l'Église.

Il existe en France un courant laïciste, mais il est minoritaire. Tant que l'on ne touche pas aux symboles, comme l'a fait Nicolas Sarkozy, les relations entre l'Église et les pouvoirs publics sont globalement bonnes. Une situation qui explique la prudence de l'épiscopat sur cette question. Personne ne souhaite, ni a intérêt, à rouvrir des querelles qui datent d'un autre siècle.

Mais cette paix apparente favorise un effacement du religieux. Le politique a de plus en plus tendance à

occuper l'espace laissé libre par les religions, à dire à leur place le bien et le mal, et à fixer des normes dans des domaines qui ne sont pas de sa compétence. En effet, le progrès technique, l'évolution des mœurs, conduisent le politique à légiférer en matière éthique dans des matières connexes au religieux. Si depuis longtemps, l'État moderne est sorti de ces prérogatives régaliennes pour envahir le domaine de l'économie et du social, aujourd'hui il tend à intervenir de plus en plus dans celui de l'éthique et des comportements privés. Il y est entraîné par une sorte de pente naturelle qui tient aux principes par lesquels, sous le nom de laïcité, il justifie et fonde désormais son autorité.

Si l'Église de France, au cours de l'histoire, a pu pécher par cléricalisme, ces temps sont largement révolus. Sans remettre en cause la légitime autonomie du politique dans son ordre, que l'on peut qualifier de saine laïcité, est-il possible d'inverser cette tendance hégémonique qui procède d'un laïcisme aussi dangereux que le cléricalisme a pu l'être ?

C'est ce processus que je souhaite rapidement évoquer avant d'examiner brièvement la posture qui peut être celle des catholiques aujourd'hui, dans la ligne de la Note doctrinale sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique, signée le 24 novembre 2002 par le cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

Le religieux précède le politique

Le religieux précède historiquement le politique, mais il le précède aussi anthropologiquement et ontologiquement.

L'homme a pensé à Dieu avant même que les cités n'existent. Le questionnement religieux est bien antérieur au questionnement politique. L'homme est un animal religieux avant d'être un animal politique. La quête de sens, la quête religieuse, l'instinct religieux lui sont connaturels. Comme l'a très bien remarqué Nicolas Sarkozy, le politique n'a pas vocation à répondre à cette quête. Que cette remarque de bon sens ait pu en choquer certains est révélatrice du déplacement que la Modernité politique a opéré, et de la prétention du politique à envahir ce que l'on peut appeler très généralement la sphère des valeurs ou des représentations religieuses.

À l'origine donc, l'autorité procède du religieux. La cité se constitue autour des dieux d'une famille ou d'un clan plus puissant que les autres, et la politique apparaît comme fille de la religion et de la métaphysique. Tous les mots du langage politique que nous utilisons encore, sont nés en Grèce dans un contexte religieux, nous on été transmis par Rome et ont été baptisés par les pères et les grands docteurs de l'Église.

Mais comme on le sait, une révolution culturelle a rompu ce lien. L'académicien français Paul Hazard (1878-1944) date cette rupture à la fin du XVIIe siècle, dans la préface qui ouvre son essai sur la crise de la conscience européenne : Quel contraste ! quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats. Les premiers sont chrétiens, et les autres antichrétiens ; les premiers croient au droit divin, et les autres au droit naturel ; les premiers vivent à l'aise dans une société qui se divise en classes inégales, les seconds ne rêvent qu'égalité. Certes, les fils chicanent volontiers les pères, s'imaginant qu'ils vont refaire un monde qui n'attendait qu'eux pour devenir meilleur : mais les remous qui agitent les générations successives ne suffisent pas à expliquer un changement si rapide et si décisif. La majorité des Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution [1]. La révolution de la sécularisation

Cette révolution est souvent décrite comme un processus de sécularisation. Le terme est récent. Il apparaît dans la philosophie politique allemande du XXe siècle, notamment chez Carl Schmitt, pour décrire le recul

de l'influence de la religion dans la vie publique. Mais le sens du terme et le phénomène sont bien antérieurs. En un sens saint Paul l'évoque déjà lorsqu'il écrit dans l'épitre aux Romains : Je vous exhorte donc frères par la miséricorde de Dieu à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent [littéralement sur le "siècle"-sæculum dans la Vugate], mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait (Ro 12, 1-2). Par rapport à la question qui nous occupe, ce petit texte projette une lumière très crue sur la situation de l'homme contemporain et pourrait faire l'objet d'un long commentaire. Si l'on suit saint Paul, la sécularisation consiste positivement à modeler notre jugement sur le monde (sæculum) . Elle est donc l'exact contraire de la sanctification par laquelle notre esprit et tout notre être sont vitalement unis à Dieu.

Une société sécularisée est une société dont l'horizon est devenu le siècle, où l'homme est devenu la mesure de toute chose et qui n'a plus comme but ultime sa sanctification, mais sa sécurité et sa prospérité. Bien plus tard, Auguste Compte écrira (dans le Ve Opuscule de philosophie sociale) : Tout est relatif au temps... voilà le seul principe absolu. Ou encore : Tout ce qui se développe spontanément est nécessairement légitime pendant un certain temps, comme satisfaisant par cela même à quelque besoin de la société.

À l'opposé de toute conception transhistorique du destin de l'homme, ou de toute espérance théologale dont l'horizon est la sanctification, l'historicisme, le relativisme, le matérialisme pratique sont donc inhérents à la sécularisation.

La sécularisation est une conception de la liberté

Du point de vue politique, les prémices de cette révolution peuvent s'observer dès le Moyen Âge chez Guillaume d'Occam. Elle consiste en une première rupture entre foi et raison. Dans le contexte bien particulier d'une double querelle, l'une dite des universaux, l'autre entre la papauté et l'empereur d'Allemagne, Occam pose le principe que Dieu est si puissant qu'une chose qui est peut ne pas être. Avec lui, la puissance de Dieu cesse d'être ordonnée par sa sagesse. Ainsi Occam fait implicitement voler en éclat le principe de non-contradiction et affirme le primat absolu de la puissance de la volonté sur la sagesse et la raison.

En rendant la puissance de Dieu arbitraire, ce principe va plonger par étape la pensée politique classique dans l'univers de la Modernité. L'autorité ne dépend plus d'un ordre de sagesse auquel elle se soumet librement. Peu à peu la fonction du souverain ne va plus consister à dire une loi qui, selon saint Paul, nous permet de discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plait, ce qui est parfait .

Désormais, le souverain fera la loi, d'une certaine manière ex nihilo. Si le souverain de l'univers modèle de toute autorité n'est plus contraint par rien, pourquoi les souverains de la Terre le seraient-ils dans l'espace et le temps qui est le leur ? Si les actes de Dieu relèvent du fait du prince pourquoi les petits princes de la Terre dont le pouvoir n'est qu'une délégation du souverain de l'univers n'agiraient-ils pas de même dans leur petite sphère ?

En France, le premier théoricien à tirer les conséquences politiques de la révolution occamienne est Jean Bodin. Il appartient au Parti dit des politiques. En pleine guerre de Religion, ceux-ci cherchent avec courage à demeurer neutres. Quatre ans après la Saint-Barthélemy, en 1576, Bodin publie les six gros livres de la Politique. Ceux-ci sont peu lus aujourd'hui, bien moins que le Prince de Machiavel ou le Léviathan de Hobbes. Pourtant c'est Bodin qui théorise le premier les fondements de l'État moderne séculier.

Il définit la souveraineté comme la puissance absolue et perpétuelle d'une république . Et c'est tout. Le souverain est chez lui une pure efficience. Il exclut toute finalité dans sa définition. Dans ces conditions, le prince – comme le Dieu d'Occam – peut donner et casser la loi comme bon lui semble, sans autre motifs que ceux qu'il se donne à lui-même. Car tel est mon bon plaisir, dit le roi. C'est un roi absolu, c'est-à-dire absous , de la puissance de la loi qu'il fait lui-même.

Cette idée d'une souveraineté absolue dont les théoriciens de la fin de l'Ancien Régime français vont s'emparer, libère le souverain des contraintes féodales qui demeurent encore et de toute prétention du pouvoir pontifical dans le domaine politique. Mais c'est aussi l'enracinement transcendant du pouvoir qui saute avec Bodin. Ainsi, c'est sous l'Ancien Régime que naît la conception moderne de l'État, il ne faut jamais l'oublier. Lorsque la Révolution survient, la monarchie chrétienne a déjà cessé d'exister dans son fondement.

Une révolution pas seulement politique

Mais la révolution occamienne ne s'applique pas seulement au souverain. Elle s'applique à tout homme. Avec Hobbes, la liberté cesse d'être une qualité de la volonté soumise à la raison ; elle devient une pure puissance, autonome, inconditionnée, une capacité de vouloir par elle-même sans limite. C'est un pur pouvoir sans norme externe. Kant, à sa suite, nous le dit dans un petit essai intitulé Qu'est ce que les lumières ? Les lumières, répond-il, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi même responsable de cette tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Saper auder ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voila la devise des Lumières. La Révolution française ne fera que donner un cadre institutionnel et politique à la sécularisation triomphante en débarrassant la France de tous les freins qui limitaient encore les souverains de l'Ancien Régime. Comme l'écrit Mirabeau à Louis XVI le 9 juillet 1790, l'idée de ne former qu'une seule classe aurait plu à Richelieu, cette surface égale facilite l'exercice du pouvoir . Désormais, le divorce entre la sphère religieuse et la sphère politique est consommé au profit du politique qui se revêt des attributs divins. Il en résulte deux conséquences que de nombreux auteurs ont décrites : 1/ Le souverain acquiert une puissance qu'il n'avait jamais eue auparavant.

Ainsi Benjamin Constant, dans la Liberté chez les Modernes : L'erreur de ceux qui, de bonne foi, dans leur amour de la liberté, ont accordé à la souveraineté du peuple un pouvoir sans bornes, vient de la manière dont se sont formées leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul en possession d'un pouvoir immense qui faisait beaucoup de mal, mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs du pouvoir et non contre le pouvoir même. Au lieu de le détruire, ils n'on songé qu'à le déplacer. C'était un fléau, ils l'on considéré comme une conquête [2]. De même Alexis de Tocqueville écrit dans De la Démocratie en Amérique : En se débarrassant de la foi au nom de l'autonomie absolue de la raison humaine les hommes du XVIIIe siècle ont donné au pouvoir temporel une puissance qu'il n'avait jamais eue. Les révolutionnaires n'ont pas affaibli le souverain, ils l'on libéré de toutes les tutelles qui freinaient sa puissance. Et Bertrand de Jouvenel dans Du pouvoir : Une fois l'homme déclaré la mesure de toutes choses, il n'y a plus ni vrai ni bien, ni juste, ni injuste, mais seulement des opinions égales en droit, dont le conflit ne peut-être tranché que par la force politique ou militaire ; et chaque force triomphante intronise à son tour un vrai, un bien, un juste qui dureront autant qu'elle.

La communauté des croyances était un puissant facteur de cohésion sociale, soutenant les institutions et entretenant les mœurs. Elle assurait un ordre social, complément et support de l'ordre politique, dont l'existence, manifestée par l'autonomie et la sainteté du droit déchargeait le pouvoir d'une immense responsabilité et lui opposait un rempart infranchissable. Et, confirme encore Jouvenel : Cette vérité est capitale car un pouvoir qui définit le bien et le juste est tout autrement absolu quelle que soit sa forme qu'un pouvoir qui trouve le juste et le bien définis par une autorité surnaturelle. Un pouvoir qui règle les conduites humaines selon les notions d'utilité sociale est tout autrement absolu qu'un pouvoir régissant des hommes dont les conduites sont construites par Dieu ? Et l'on sent ici que la négation de la législation divine, que l'établissement d'une législation humaine sont le pas le plus prodigieux qu'une société puisse accomplir vers l'absolutisme du pouvoir [3]. 2/ On assiste à une sorte de sacralisation séculière de la politique. Ainsi pour Tocqueville, la Révolution française a opéré comme une révolution religieuse : Elle a allumé une passion que jusque là les révolutions politiques les plus violentes n'avaient pu produire. Elle a inspiré le prosélytisme et fait naitre la propagande. Par là enfin elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté

les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion imparfaite il est vrai sans Dieu, sans culte, et sans autre vie mais qui néanmoins comme l'islamisme a inondé toute la terre de ses soldats de ses apôtres et des ses martyrs [4]. Et François Furet constate : Le paradoxe de l'histoire moderne de la France consiste à ne retrouver l'esprit du christianisme qu'à travers la démocratie révolutionnaire. Ou encore : La Révolution française renouvelle la parole religieuse sans jamais accéder au religieux. Les Français ont divinisé la liberté et l'égalité moderne sans donner aux principes nouveaux d'autres apports que l'aventure historique d'un peuple resté catholique [5].

Deux conceptions de la laïcité fondées sur deux conceptions de la liberté vont donc s'affronter. D'une part, celle de l'Église : Pour la doctrine morale catholique, la laïcité est comprise comme une autonomie de la sphère civile et politique par rapport à la sphère religieuse et ecclésiastique — mais pas par rapport à la sphère morale écrit le cardinal Ratzinger dans sa Note de 2002. Et il ajoute : La "laïcité", en effet, désigne en premier lieu l'attitude de celui qui respecte les vérités qui procèdent de la connaissance naturelle sur l'homme vivant en société. Peu importe que ces vérités soient enseignées aussi par telle ou telle religion particulière puisque la vérité est une (n. 6).

D'autre part celle de la Modernité politique : pour celle-ci, comme l'écrit Jacques Rollet dans la Tentation relativiste ou la Démocratie en danger (DDB, 2007), la laïcité est devenue une certaine conception de la liberté politique à laquelle on assigne la tâche de délivrer le genre humain des chaînes du ciel [6] .
L'engagement politique chrétien

Dans ces conditions quel est l'enjeu de l'engagement des chrétiens en politique ? Que peut faire un catholique dont la conscience est une et ne peut-être séparée entre, d'un côté, une conscience morale et de l'autre, une conscience politique, ou entre deux vie parallèles, l'une spirituelle et l'autre séculière ?

La première condition me semble-t-il, est d'être convaincu que, comme l'écrit encore le cardinal Ratzinger, les citoyens catholiques ont le droit et le devoir, comme tous les autres, de rechercher sincèrement la vérité, de promouvoir et de défendre par tous les moyens licites, les vérités morales sur la vie sociale, la justice, la liberté, le respect de la vie et les autres droits de la personne (Note, n. 6). C'est loin d'être le cas actuellement dans nos sociétés.

Il ne s'agit pas bien entendu d'identifier loi religieuse et loi civile : La foi n'a jamais prétendu emboutir dans un schéma rigide les contenus sociaux-politiques écrit encore l'ancien préfet de Congrégation pour la doctrine de la foi. Mais il existe comme une grammaire de l'humanité. Chaque homme a, au fond de lui-même, le sens du bien et du mal. Le Décalogue ne fait qu'en formuler les grandes règles. Celles-ci s'énoncent en un ensemble de préceptes négatifs et positifs universels : Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu honoreras ton père et ta mère, tu sanctifieras le nom de Dieu, etc. Cette grammaire, l'Église ne l'a pas inventée. Elle l'a reçue comme un dépôt.

En écrivant sa longue histoire, l'humanité n'a pas toujours su respecter cette règle de vie, peu s'en faut ! Mais une chose est de faire des fautes de grammaire, autre chose est de refuser toute grammaire ou de la laisser à l'arbitraire de chacun.

À de multiples reprises, Jean Paul II a montré combien cette grammaire ne pouvait dépendre d'une majorité d'opinion. Dans l'encyclique Evangelium vitæ, il écrit : En réalité, la démocratie ne peut être élevée au rang d'un mythe, au point de devenir un substitut de la moralité ou d'être la panacée de l'immoralité. Fondamentalement, elle est un "système" et, comme tel, un instrument et non pas une fin. Son caractère "moral" n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain : il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés. Si l'on observe aujourd'hui un consensus presque universel sur la valeur de la démocratie, il faut considérer cela comme un "signe des temps" positif, ainsi que le Magistère de l'Église l'a plusieurs fois souligné. Mais la valeur de la démocratie se maintient ou disparaît en fonction des valeurs qu'elle incarne et promeut: sont certainement fondamentaux et indispensables la dignité de toute personne humaine, le respect de ses droits intangibles et inaliénables, ainsi que la reconnaissance du "bien commun" comme fin et comme critère régulateur de la vie politique.

Le fondement de ces valeurs ne peut se trouver dans des "majorités" d'opinion provisoires et fluctuantes, mais seulement dans la reconnaissance d'une loi morale objective qui, en tant que "loi naturelle" inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence normative pour la loi civile elle même. Lorsque, à cause d'un tragique obscurcissement de la conscience collective, le scepticisme en viendrait à mettre en doute jusqu'aux principes fondamentaux de la loi morale, c'est le système démocratique qui serait ébranlé dans ses fondements, réduit à un simple mécanisme de régulation empirique d'intérêts divers et opposés (n. 70). Le politique ne peut que recevoir et respecter cette règle d'or, tout comme l'Église. Le catholique n'a pas à avoir honte de mettre en cause la démocratie dans la mesure où celle-ci s'en éloigne. Cette attitude n'est pas du confessionnalisme.

Elle pourrait le devenir si les chrétiens n'évitaient pas une tentation toujours possible d'instrumentaliser la religion au profit d'un projet humain. Certains catholiques français du XIXe siècle et du siècle dernier qui avaient la nostalgie de ce qu'il croyait être l'Ancien Régime, ont pu y succomber en rêvant d'une chrétienté mythique. Cette tentation, même inspirée de motifs religieux, est celle de Babel, du mythe de la cité humaine parfaite. Les idéologies du XIXe siècle et du XXe siècle et l'islamisme actuel témoignent du danger de telles utopies. Le trône et l'autel peuvent paraître s'y côtoyer, en réalité son inspiration n'est qu'humaine et séculière.

Je suis toujours inquiet lorsque j'entends quelqu'un, même catholique, dire qu'il se bat en politique pour des idées ou pour une forme de régime. Nous n'avons pas de modèle de société à proposer, fut-il religieux. C'est ce qui nous distingue fondamentalement de l'islam. L'Église au cours des siècles a soutenu bien des formes d'organisation politique, elle n'en a absolutisées aucune.

Nous n'entrons pas en politique pour construire une société parfaite à nos yeux, et pour l'imposer par la persuasion ou par la force à nos concitoyens, mais pour mettre en œuvre le commandement de l'amour [7]. Seule la mise en œuvre du commandement de l'amour peut subvertir la subversion religieuse opérée par la Modernité politique. Ce commandement suppose évidement de respecter la grammaire profonde de l'humanité. Elle ne signifie pas d'imposer aux autres le plan de la maison.

La juste attitude me semble t-il consiste donc en ceci : notre foi nous conduit à aimer tous les hommes. Elle nous invite à être attentif à ce qu'ils sont et à respecter à leurs égards un certain code de conduite que résume le commandement de l'amour : Aimez vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Nous ne sommes pas là pour convertir , mais pour évangéliser, enseigner, éclairer et aimer. La Révélation ne nous fournit pas le modèle de la cité idéale, celle-ci n'existe qu'au ciel. Nous ne sommes que sur le chemin.

Même si ces chemins nous paraissent parfois de traverse, ne nous conduisent-ils pas tous à Rome ?

TH. B.

*Thierry Boutet est président du comité éditorial de la revue Liberté politique, a publié L'Engagement des chrétiens en politique (Privat, 2007).

Pour en savoir plus : Le site du Conseil pontifical Justice et Paix

Le programme du séminaire international "La politique, forme exigeante de la charité"

Le texte des communications

[1] La Crise de la conscience européenne, Partis, Boivin et Cie, 1935, préface.

[2] De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, 1819.

[3] Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance, Éditions du cheval ailé, Genève, 1945.

[4] L'Ancien Régime et la Révolution, III.

[5] François Furet, L'idée française de la révolution , Le Débat n° 96, septembre-octobre 1997.

[6] Jacques Rollet, La Tentation relativiste ou la Démocratie en danger, Desclée de Brower, Paris, 2007, p. 118.

[7] Comme le suggère le titre de ce séminaire.

D'accord, pas d'accord ? Envoyez votre avis à l'auteur