

Sur la légitimité théologique de la démocratie*

Ioan Alexandru Tofan
Université « Al. I. Cuza » de Iasi
Académie Roumaine, Filiale de Iasi

Abstract

On the Theological Legitimacy of Democracy

The following study attempts to inquire on the possibility of a theological discourse on democracy. It reflects, first of all, the multiple forms of the political theology and describes one specific scenario, that of a hermeneutical relation between the two poles. The next step is to identify concrete historical forms of this relation and depicts two main possibilities: the ideological religious legitimation of the political (Schmitt) and the messianic vocation as original tension that makes possible both discourses (Agamben). Two ways of conceiving democracy are further discussed: the “ideological” democracy and the “dialectical” form, that assume the absolute transcendence of its subjects.

Keywords: political theology, democracy, legitimacy, messianism, ideology

La théologie politique et la théorie politique. Préambule théorique

Jacob Taubes conclut un de ses ouvrages de 1955, *Théologie et théorie politique* (Taubes 2010) par la considération suivante : « Une critique de la composante théologique de la théorie politique est fondée, en dernière instance, sur la critique du principe de pouvoir même » (Taubes 2010, 232). Cette

* Acknowledgement: This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/89/1.5/S/56815.

affirmation peut constituer, en fait, le point de départ d'un débat théologique sur l'acte politique. Ce débat fournit l'accès privilégié au politique. Comme Taubes le remarque dans l'essai susmentionné, il est éloquent que Donoso Cortes, tout comme Pierre Joseph Proudhon considérait la théologie comme étant un élément majeur de l'existence politique, soit en tant qu'élément qui rend légitime (dans le premier cas), soit en tant que fantôme persistant de la providence (dans le second cas). En d'autres termes, le projet dont parle Taubes se réduit en fait à la tentative de penser le politique à partir du sol théologique originaire, considéré en tant qu'ontologie du fait politique.

Il y a deux questions méthodologiques qui s'imposent de façon préliminaire. Tout d'abord, il s'agit de préciser la relation entre le *théologique* et le *politique* et de saisir comment on pourrait reconstituer le trajet qui unit les deux domaines. Il se pose donc la question : *De quelle manière le scénario théologico-politique se constitue-t-il et comment on peut retrouver le théologique à la source du politique*¹?

Deuxièmement, il sera question de montrer comment la démocratie (moderne), en tant que forme d'existence politique, est réductible à son fondement théologique. Dès lors il se pose une question: *la démocratie est-elle un régime politique sécularisé ou un régime qui, par rapport aux formules traditionnelles de la souveraineté, ne diffère que par son fondement théologique ?*

La théologie politique en version herméneutique

Les scénarios de la théologie politique sont multiples non seulement sous l'aspect des présuppositions (conservatoires ou révolutionnaires) mais aussi du point de vue de l'intention. Ernst Böckenforde essaie de les systématiser (Böckenforde 1983, 16-25). Selon cet auteur, on peut parler de trois types de théologie politique: juridique, institutionnel, « appellatif » ou militant. Le premier type, dont l'auteur exemplaire est Carl Schmitt, se caractérise par la « traduction » des concepts théologiques en concepts politiques et juridiques. Par exemple, le concept politique de souveraineté se construit à partir du concept théologique de la toute-puissance divine.

Dans la démarche institutionnelle, il s'agit de l'« incorporation » (*Inbegriff*) des énoncés théologiques ou même dogmatiques dans les mécanismes de légitimation du pouvoir politique ou dans les processus qui assurent le fonctionnement du politique. La dispute médiévale sur les investissements ou l'analyse du Commonwealth chrétien par Hobbes (Hobbes 1996) en est le meilleur exemple. Enfin, le troisième type de théologie politique suppose la prise en charge d'un programme religieux comme moyen de reconfiguration de la vie sociale. Dans ce cas, la théologie politique devient théologie publique (*public theology*) et engagement social concret. On peut indiquer à cette titre la théologie de la libération, spécifique à l'espace sud-américain, ou la « théologie du monde » de J. Baptist Metz (Metz 1971). La contribution de Böckenforde consiste dans la découverte d'un lien systématique entre les trois types de théologie politique.

La démarche institutionnelle peut-elle représenter une critique différente de celle juridique, du moins par l'explication de la légitimité de certaines traductions concrètes, historiquement contextualisées ? Et encore : c'est la présupposition fondamentale de la « traduction » des concepts théologiques par des concepts politico-juridiques qui est mise en discussion - la présupposition de sécularisation. La thèse de Schmitt – « Tous les concepts significatifs de la théorie moderne de l'État, ce sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt 1988, 54) – peut signifier le contraire du programme de justification théologique de la légitimité politique, c'est-à-dire le remplacement de la légitimité théologique par celle laïque. La démarche institutionnelle « s'apparente » (Böckenforde), ensuite, à celle de la théologie militante, par cela que la dernière cherche dans la première sa légitimité théorique ou sa motivation.

En dernière analyse, affirme Böckenforde, la théologie politique dans sa variante institutionnelle est une démarche herméneutique, qui donne un « sens » politique à la Révélation. Pourtant, elle est en même temps une démarche fondatrice du point de vue de la théorie politique, qui s'intéresse, le plus souvent, à la question de la légitimité tout en reconnaissant le « sol » théologique de celle-ci. *L'interprétation légitimatrice* est

au cœur de cette démarche dont Jacob Taubes en avait saisi la portée lorsqu'il proposait la mise en relation de la composante théologique du politique avec le principe du pouvoir.

C'est en faisant usage du concept d'idéologie tel quel est développé par Paul Ricoeur (1986, 306 sq.) que nous pouvons trouver une voie appropriée pour découvrir la source théologique du politique, tout en gardant la problématisation simultanée des éléments déjà invoqués : interprétation, légitimation et référence au pouvoir. Selon Ricoeur, l'idéologie « est liée à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène » (Ricoeur 1986, 306). Cette *fonction d'intégration* sociale peut se réaliser par la reprise et l'interprétation, aux moyens de la mémoire sociale, d'un acte fondateur et originaire qui fournit ainsi une identité collective par la diffusion des convictions et des valeurs. Au sens le plus profond, l'idéologie a un rôle médiateur : elle rend possible le consensus, la conviction et la rationalisation de la vie en commun. Dans un second temps, l'idéologie exerce sa fonction médiatrice par une sorte de dynamisme qui permet d'investir avec légitimité les formes politiques et institutionnelles de la vie en commun : elle ne saurait pas devenir (plus tard) un instrument du pouvoir, si elle ne lui était pas constitutive. Elle peut justifier seulement, dans la mesure où elle est mobilisatrice : « elle est à la praxis sociale ce qu'est un motif à un projet individuel : un motif est à la fois ce qui justifie et ce qui entraîne » (Ricoeur 1986, 307). Le dynamisme de l'idéologie consiste donc dans le mouvement sans cesse qui lie la fonction de légitimation aux phénomènes de domination : le pouvoir fait perpétuer, sous la forme de la domination, son acte constitutif qui le rend légitime et qui justifie son action. « Tout système de contrôle social en ce sens repose sur un fonctionnement idéologique destiné à légitimer sa revendication d'autorité » (Ricoeur 1986, 384). C'est à partir de cet aspect de la domination que nous devons comprendre le troisième trait de l'idéologie, à savoir son caractère simplificateur et schématisant : elle est une vue d'ensemble, une *doxa*, par laquelle « tout peut devenir idéologique : éthique, religion, philosophie » (Ricoeur 1986, 308). C'est dans l'idée de ce tout

qui englobe et qui justifie, que nous pouvons saisir la continuité entre la fonction de médiation/intégration et la fonction de légitimation. Deux autres traits de l'idéologie prolongent cette continuité vers la fonction de dissimulation dont parlait Marx ; il s'agit du fonctionnement de l'idéologie comme code interprétatif *dans lequel* les hommes habitent et pensent et de son caractère non-réflexif et non-transparent. L'originalité de Ricoeur – qui se propose de « croiser » le marxisme – consiste dans l'intégration du sens marxiste de l'idéologie dans les deux auteurs : croiser Marx veut dire, en fait, que le caractère dissimulateur de l'idéologie passe au premier plan seulement lorsque la fonction de médiation/intégration rencontre le phénomène de domination. Cela devient particulièrement intéressant lorsque nous prenons en considération le théologico-politique. La religion, qui était chez Marx comme chez Feuerbach l'exemple modèle du renversement idéologique de la réalité acquiert dans la conception intégrative de l'idéologie une toute autre dimension : elle devient une source privilégiée de croyances et de représentations pour l'identité collective et, en même temps, le modèle d'une autorité sans degré zéro – « Nous ne connaissons que des systèmes d'autorité qui dérivent de systèmes d'autorité antérieurs, mais nous n'assistons jamais à la naissance du phénomène d'autorité » (Ricoeur 1986, 384). Les fonctions de l'idéologie peuvent décrire, au fond, des moments de l'*interprétation légitimatrice* : la théologie politique fonctionne idéologiquement dès que le texte de la Révélation est assumé comme vérité de croyance (la fonction intégratrice, par la constitution de la « communauté de croyance ») qui engendre une narration, un code d'interprétation (la fonction dissimulatrice) du monde qui justifie une certaine forme du pouvoir (la fonction légitimatrice), qui se montre en tant qu'hierarchie, ainsi que Weber le prouve (Ricoeur 1986, 383-4).

C'est le phénomène idéologique qui nous livre la réponse à la deuxième question soulevée au début : on peut retrouver la « racine » théologique du politique en identifiant la manière dont la vérité de la Révélation devient une « Grande Histoire » qui légitime la suprématie d'une autorité.

Et inversement, bien sûr, le trajet peut conduire de la

politique vers la théologie lorsqu'on invoque les gestes fondateurs de l'autorité comme gestes issus de la sphère d'une Révélation primordiale.

Nos propos antérieurs ne montrent pas que, dans son hypostase politique, le théologique connaîtrait une minimalisation ou une « désacralisation » ; nous affirmons qu'il s'agit de remplir une fonction spécifique, celle intégratrice, qui peut justifier, à un moment donné, le geste politique.

Ainsi, Ricoeur, contrairement à Marx, n'envisage pas l'idéologie dans sa complexité formelle, mais comme dérivant tout simplement d'un fonctionnement primordialement positif, qui est celui intégrateur : « la religion en tant qu'idéologie », ce n'est pas nécessairement une expression de la sécularisation.

Il y reste quand même un aspect problématique, lie à la possibilité d'une théologie politique de la démocratie. L'idéologie naît dans la mesure où l'« autre » menace (ou tente de le faire), et face à une pareille menace, une communauté se constitue et affirme sa consistance garantie par une autorité. L'autre, du moins au niveau du possible, représente l'opportunité, et, pourrait-on dire, le principe de fonctionnement de l'idéologie. *Mais, qu'est-ce qui se passe dans le cas de la démocratie, système politique de l'« hospitalité » par excellence et, en projet, de l'universalisation de cette hospitalité ?* A la menaçante altérité de l'étranger (l'hérétique, celui qui appartient à un peuple différent) on oppose l'altérité du prochain, qui parfait la communauté et qui fait de l'hospitalité le geste politique fondamental.

Les deux démocraties et la question de la légitimation théologique. Quelques réponses politiques

On peut citer de nouveau J. Taubes à propos de cette question : « Par le passage de la philosophie médiévale à celle moderne, l'idée d'ordre hiérarchique est remplacée par celle d'équilibre. (...) Il devrait être évident que les présuppositions de la démocratie sont fondées sur l'idée d'équilibre (...) » (Taubes 2010, 228). Si la théorie de la souveraineté dans l'interprétation de Schmitt, peut être considérée un exemple du paradigme médiéval de la hiérarchie, l'idée de la souveraineté

du peuple est une idée moderne, fondée, selon Taubes, sur le paradigme de l'équilibre. Ainsi, à une première vue, l'idée de l'équilibre immanent, sans référence divine qui le consacrait, fait de la démocratie le régime politique de la « mort de Dieu »². Le caractère immanent du principe démocratique en tant que simple « technique » d'harmonisation des pouvoirs et de légitimation par délibération rationnelle semble rendre superflu l'exercice idéologique de la théologie politique. Taubes lui-même observe que la raison de la délibération légitimatrice est « suspectée » d'avoir des origines mythiques, qui renverraient à un « paganisme » politique qui ne fait que remplacer l'ancien système idéologique médiéval.

Dans la deuxième moitié du XXe siècle, les herméneutiques du soupçon remettent ont remis en discussion la nécessité de retrouver la « racine » du politique au-delà des mécanismes d'immanence. Par exemple, J. Milbank affirme (Milbank 2007, 1-7) que dans la constitution du caractère scientifique des disciplines sociales, on sous-entend déjà une décision d'ordre théologique, un « paganisme réinventé » et un gnosticisme méthodologique. La décision d'instituer le séculaire est une décision théologique, « hérétique », et cette « hérésie » laisse de côté le problème de l'« interprétation légitimatrice », la lecture de la Révélation qui justifie un ordre politique spécifique par la dé-légitimation de la souveraineté hiérarchique.

On trouve au sein même de la théologie politique une problématisation du rôle joué par l'Autre dans la constitution d'un mécanisme démocratique. Il s'agit de la distinction entre une théologie politique du Maître-représentant (C. Schmitt) et celle de la communauté immanente (Assman et al. 1993, 143-183). La première met au centre de l'interprétation de la Révélation la figure du Père divin, alors que la deuxième, privilégie la Communauté d'Esprit ou de l'Église en tant que *corpus Christi*. L'idée paulinienne de la communauté universelle instituée au moment de la Pentecôte par la grâce du Saint Esprit relègue au second plan l'idée de la transcendance. L'interprétation de la Révélation livrée par le Saint Esprit transfère idéologiquement l'idée de Communauté de croyance vers le domaine politique de l'immanente

souveraineté démocratique³. Les propos de Taubes ou d'Assmann ont un précurseur important : Erik Peterson et son *Der Monotheismus als theologisches Problem* (Peterson 1994). Peterson montre que l'accent mis par le christianisme sur le dogme de la Trinité laisse dans l'ombre la figure du Père Souverain et, par ce fait même, rend impossible une théologie politique chrétienne et la légitimation d'une autorité dans le genre de celle imaginée par C. Schmitt.

La théologie politique résiste donc à sa « réévaluation » démocratique. Le mécanisme idéologique qui la constitue ne perd pas de son efficacité, il ne fait que changer d'orientation : d'une autorité « exclusive » et qui s'appuie sur l'attribut de la décision vers une « autorité conciliaire », en tant qu'universalisation non-exclusive d'une certaine forme d'intersubjectivité.

Mais il existe aussi un autre modèle démocratique, à côté de celui fondé sur l'« idéologie de l'hospitalité » : celui de l'« expérience de l'hospitalité ». Ce n'est qu'ici que la tension interprétative de la théologie politique connaît ses limites. Décrire ce deuxième modèle comme scénario théologico-politique consiste à avancer l'idée d'une théologie politique qui tienne compte de la suggestion mentionnée ci-dessus, c'est-à-dire la transgression du mécanisme idéologique. Pour le moment, on ne fera que rappeler quelques pages de J. L. Nancy à ce sujet.

J. L. Nancy pense (Nancy 2009) la possibilité de la démocratie comme *indétermination* du politique, comme absence de tout fondement et de toute finalité. Une autre condition de possibilité de la démocratie, c'est la dissolution du caractère extérieur, transcendant, symbolique du pouvoir. D'où il résulte d'ailleurs, observe Nancy, le fantasme récurrent du communisme qui menace l'idée de démocratie. Dans le cas du pouvoir « démocratique », « il y a plus qu'une nécessité de gouvernement. Il y a un désir propre, une pulsion de domination et une pulsion corrélative de subordination » (Nancy, 2009, 88). Le *conatus* de Spinoza ou *la volonté de pouvoir* chez Nietzsche servent d'exemple pour cette forme « nomade » du pouvoir, et tout cela, parce que la démocratie ne peut être comprise de façon non-contradictoire : « révolution

suspendue » (Nancy 2009, 83) et, en même temps, soupçon de toute forme de domination et d'oppression. Nancy offre en fait une double définition de la démocratie :

a. une définition selon l'ordre de l'entendement (au sens kantien) : « les conditions des pratiques possibles de gouvernement et d'organisation, dès lors qu'aucun principe transcendant ne peut prétendre les régler » (Nancy 2009, 78).

b. une autre selon l'ordre de la raison (toujours kantienne), comme Idée d'une forme de collectivité dont les acteurs sont « sujets d'une transcendance inconditionnée, c'est-à-dire capables de déployer une autonomie intégrale » (Nancy 2009, 78).

C'est la deuxième définition qui gouverne la démarche de Nancy, en renvoyant à la nature du politique comme indétermination. Pour que la démocratie vise non pas le *social* en tant que tel, l'édification d'un monde, mais directement la *subjectivité* en tant qu'autonomie et transcendance radicale, elle doit transférer à cette subjectivité les attributs de la souveraineté qui étaient l'apanage soit du Roi, soit, de façon dissimulée mais non moins oppressive, du « peuple ».

Telle que Nancy la conçoit, la démocratie devient, décisivement, *non-idéologique*, non-intégrative et, par la suite, extérieure aux exigences de domination. Elle est plutôt accessible à l'expérience et c'est toujours Nancy qui le dit dans la *Communauté absente* : « C'est pourquoi la communauté ne peut pas relever du domaine de l'œuvre. On ne la produit pas, on en fait l'expérience (ou son expérience nous fait) comme expérience de la finitude. » (Nancy 1999, 78). *Comment peut-on décrire cette expérience au moyen des catégories du théologico-politique ?* Nancy suggère une direction de réponse à cette question, par sa remarque que la démocratie (dans sa forme ancienne) apparaît comme exclusion de ou comme opposition contre la théocratie. La religion ne devient pas, dans un régime démocratique, fondatrice du droit ou légitimatrice, mais « religion civile » « qui sans fonder le droit accorderait sa bénédiction à sa création politique » (Nancy 2009, 81).

La solution de l'instrumentalisation du religieux déplace pourtant le problème en dehors du domaine théologico-politique et met entre parenthèses un de ses termes. La

religion civile devient, pour la société démocratique, un simple instrument rhétorique et secondaire. Il existe pourtant une autre variante de décrire la démocratie comme formule théologico-politique, sans que celle-ci soit fondatrice et/ou légitimatrice : en tenant compte de l'« vocation messianique » et de la communauté formée à la suite de cette attente. Le messianisme représente cette forme de l'expérience religieuse qui engendre une communauté démocratique selon les critères de Nancy, en la destituant en tant qu'œuvre, et en l'imaginant comme possible en dehors d'un fondement objectif, historique. L'ouvrage de G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains* (Agamben 2004) décrit ce scénario. Le commentaire répond à la question : *Qu'est-ce que cela signifie, vivre dans l'horizon de la vocation messianique ?* Le trait spécifique du messianisme paulinien, à la différence de celui de l'Ancien Testament, c'est qu'il ne distingue pas de différents régimes temporels (présent et futur) et qu'il ne les ordonne pas chronologiquement. La tension messianique chrétienne « comprime » l'attente sous la forme du présent, du *Jetztzeit* de W. Benjamin (Benjamin 2001). Le messianisme chrétien disloque ainsi l'ordre du monde, sans proposer, construire ou reconnaître un autre : « Le messianisme n'est pas une autre figure, un autre monde: c'est le passage de la figure de ce monde » (Agamben 2004, 48). Il n'y aurait pas question dans les épîtres pauliniennes de la différence entre un monde qui finira et un autre qui devra être instauré, mais de l'infini passage au-delà des limites du premier.

Un certain nombre d'auteurs ont radicalisé le caractère messianique (pour l'économie du présent texte, on peut laisser de côté la discussion concernant les différences entre le messianisme judaïque et celui chrétien, chez J. Taubes et J. Derrida) afin d'y retrouver la source de la religiosité en tant que telle. L'ouvrage de J. Derrida, *Foi et savoir* (Derrida 2003), fournit quelques exemples de la manière dont on invoque le messianisme en ce sens.

Précédant toute révélation et tout messianisme, montre-t-il, le messianisme (ou la messianicité) représente une « structure générale de l'expérience » (Derrida 2000, 31) par laquelle la *venue de l'autre* est libérée des totalités de l'onto-

théologie ou de l'histoire étant reconnue comme décision : « la décision de l'autre dans l'indécidable » (Derrida 2000, 32) et « avènement de la justice » (Derrida 2000, 30). Derrida donne aussi au messianique, en tant que source de la religiosité et d'espace de jeu de celle-ci, le nom de l'indétermination platonicienne, la *khôra* en tant qu'extériorité absolue et possibilité de disposition, la *khôra* messianique est, dans l'horizon de l'histoire, l'ouverture qui peut engendrer toute institution et toute survenue de la justice. Derrida parle de cet endroit « in-habitable » de l'histoire comme de l'événement qui « est injustifiable dans la logique de ce qu'il aura ouvert » (Derrida 2000, 32). L'institution qui suit éloigne son étrangeté, le certifie en le cachant. De la même manière, il n'est ni anticipé ni visible de l'intérieur de ce qui est passé, il n'est pas contenu par la totalité de l'histoire ou de l'être.

Pour revenir à Agamben, le problème qui survient est celui de la communauté qui naît à l'intérieur de cette « attente messianique ». Pour l'auteur italien, la communauté est l'« ensemble des interpellations messianiques », autrement dit ensemble de ces sujets-là formés par l'appel qui s'adresse à eux (Agamben 2004, 39-79) : par exemple, le *kleseis*, l'appel s'adresse simultanément à des identités sociales et juridiques qu'il disloque, sans les remplacer par des autres : « La vocation n'appelle à rien et vers aucun lieu : c'est pour cela qu'elle peut coïncider avec la condition factuelle au sein de laquelle chacun est appelé ; mais précisément pour cela, elle révoque entièrement cette dernière » (Agamben 2004, 46). L'incapacité du droit positif de décrire cette communauté de l'appel, *ekklesia*, la focalisation de la norme sur l'espace de possibilité de l'exception, ou le « refus » franciscain de la propriété en faveur de l'*usus pauper* décrivent par approximation cette situation paradigmatique de l'identité messianique.

La « générosité » de l'appel messianique transforme l'*ekklesia* dans une formule qui peut satisfaire les exigences de la démocratie comme idée de la raison, telle que la conçoit J. L. Nancy. L'autonomie de l'individu se réalise principalement par le processus de dislocation de l'identité propre et par la radicalité de l'appel. Et l'indétermination tendue de cette

identité messianique représente une variante non-idéologique d'assumer, théologico-politiquement, la possibilité de la démocratie.

NOTES

¹ La relation est, au fond, de réciprocité. On va esquisser, ailleurs, le sens dans lequel le théologique est, en réalité, une question politique, et non (seulement) métaphysique.

² Significative en ce sens est la connexion entre la redécouverte du commandement de l'amour et l'émergence du nihilisme, dans la modernité tardive (G. Vattimo). La charité et la sécularisation deviennent donc, réciproquement, condition de possibilité, et l'ouverture vers l'autre est un résultat du fait de la kénose (Vattimo, 2007, 27-47).

³ Ce qui est intéressant, c'est la manière dont les auteris de la « Postface » au livre *Die Politische Theologie des Paulus* de Taubes expliquent (Assman et al. 1993, 143-183) la solution chrétienne de l'existence communautaire des chrétiens, qui n'est pas fondée par l'autorité (*herrschaftsfreie Gemeinschaft*), mais par l'idée des deux cités: le chrétien se conçoit lui-même comme citoyen d'un double monde, en reléguant l'autorité au monde du César et en plaçant, idéologiquement, son âme dans l'autre royaume, celui de Dieu.

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio. 2004. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Payot & Rivages.

Assmann, Aldeida, J. Assmann, and W. Hartwich. 1993. „Nachwort.” In *Die Politische Theologie des Paulus*, by J. Taubes. München: Fink Verlag.

Benjamin, Walter. 2001. *Illuminationes. Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böckenforde, Ernst-Wolfgang. 1983. „Politische Theorie und Politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis.” In *Religionstheorie und Politische Theologie. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, by J. Taubes. München: Fink Verlag.

Derrida, Jacques. 2000. *Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*. Collection Point Essais. Paris: Éditions du Seuil.

- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Metz, Johann Baptist. 1971. *Pour une théologie du monde*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Milbank, John. 2007. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Malden, Carlton: Blackwell.
- Nancy, Jean-Luc. 1999. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean Luc. 2009. „Démocratie finie et infinie.” In *Democratie, dans quel état?*, by G. Agamben et al. Paris: La Fabrique.
- Petersen, Erik. 1994. *Theologische Traktate*. Würzburg: Ekter.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essays d'herméneutique II*. Paris : Editions du Seuil.
- Schmitt, Carl. 1988. *Théologie politique*. Paris: Gallimard.
- Vattimo, Gianni. 2007. "Towards to a Nonreligious Christianity." In *After the Death of God*, by Gianni Vattimo and J.D. Caputo, edited by J.W. Robbins. New York: Columbia University Press.
- Taubes, Jacob. 2010. *From Cult to Culture*. Translated by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. Stanford: Stanford University Press.

Ioan Alexandru Tofan est docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi ; enseignant-chercheur à la même université. Il est à présent chercheur associé et boursier à l'Académie Roumaine, Filiale de Iasi. Intérêts de recherche : histoire de la philosophie moderne et philosophie de la religion.

Address:
Ioan Alexandru Tofan
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201284
Email: atofanro@yahoo.com