

Église et État — relire Constantin, refonder la séparation

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

L'une des questions les plus décisives que l'Église contemporaine doit affronter — et que le présent rapport n'a cessé de remettre en perspective depuis ses premières pages — n'est pas simplement liturgique, doctrinale ou pastorale. Elle est, au sens le plus profond du terme, politique. Non pas au sens partisan du mot, mais dans son acception originelle : elle touche à la manière dont une communauté se situe dans la cité, au rapport qu'elle entretient avec le pouvoir, aux compromis qu'elle accepte ou refuse d'assumer. Or, cette question n'est pas neuve. Elle se pose avec une acuité particulière depuis le moment où le christianisme, religion minoritaire et parfois persécutée, s'est trouvé propulsé au cœur de l'Empire romain, bénéficiaire de ses faveurs, partenaire de ses ambitions. Ce moment, que les historiens et les théologiens désignent comme le **tournant constantinien**, a configuré de manière durable les imaginaires ecclésiastiques occidentaux — si durablement, en réalité, que bon nombre d'Églises continuent, sans en avoir toujours conscience, de raisonner dans les catégories qu'il a instaurées.

Ce chapitre entend procéder à une relecture critique de ce moment fondateur, en explorant l'ambivalence théologique et ses effets institutionnels de longue durée, avant d'examiner les grandes alternatives qui ont cherché, tout au long de l'histoire chrétienne, à en corriger ou en subvertir la logique : la pensée augustinienne du *saeculum*, la réponse anabaptiste, les modèles de séparation issus de la modernité politique. Il ne s'agit pas de plaider pour un modèle unique, ni de condamner les Églises du passé à l'aune de catégories contemporaines. Il s'agit, conformément à la démarche de l'ensemble du rapport Fontes — *retourner aux sources pour*

construire l'avenir —, de comprendre ce que l'histoire a fait de l'Église, et ce que l'Église, en retournant à ses sources scripturaires et théologiques les plus profondes, peut choisir d'être autrement.

La question réformatrice est ici inévitable : dans des sociétés qui n'ont plus besoin de l'Église pour se légitimer, et où les Églises n'ont plus besoin de l'État pour survivre, quel rapport au politique convient à une communauté qui confesse la seigneurie du Christ ? La réponse à cette question dépend, pour une large part, de la lecture que l'on fait de Constantin — et de la lecture que l'on fait de l'Évangile.

I. L'héritage de Constantin : anatomie d'une mutation

La paix constantinienne : libération ou captivité ?

Lorsqu'en 313 l'édit de Milan accorde au christianisme la liberté de culte et restitue les biens confisqués aux communautés chrétiennes, la plupart des évêques vivent l'événement comme une délivrance. Après les persécutions dioclétiennes donc, dont la brutalité est encore fraîche dans les mémoires, la bienveillance impériale ne peut qu'apparaître comme une grâce providentielle. Eusèbe de Césarée, principal théologien de cette nouvelle configuration, n'hésite pas à voir dans la victoire de Constantin au pont Milvius le signe de la vérité du christianisme : le Dieu des chrétiens s'est montré plus puissant que les dieux de Maxence, et son serviteur règne désormais sur l'Empire habité. Dans sa *Vita Constantini*, l'évêque de Césarée dresse le portrait d'un souverain vicaire du Logos, gouvernant l'univers selon la sagesse divine, dont la figure royale devient comme le reflet terrestre de la monarchie céleste.

Ce que les théologiens critiques désignent aujourd'hui comme la **théologie politique de la victoire** — ou, plus sévèrement, la « christologie impériale » d'Eusèbe — constitue une rupture décisive avec la prédication évangélique. Car le critère de vérité n'est plus la croix et le témoignage des martyrs, mais le succès militaire. L'opposition entre le Golgotha et le pont

Milvius, que John Howard Yoder a rendue paradigmatique dans sa *Politique de Jésus*, n'est pas une antithèse rhétorique : elle saisit une tension réelle entre deux logiques de légitimation. D'un côté, un Messie crucifié par les puissances de ce monde, qui refuse les légions d'anges et le pouvoir coercitif comme mode de propagation du Royaume. De l'autre, un empereur victorieux portant le monogramme du Christ sur ses étendards, dont la gloire militaire est interprétée comme preuve de la puissance du Dieu chrétien. Que l'on partage ou non les conclusions de Yoder, ce diagnostic initial reste pertinent : quelque chose de fondamental a changé dans le rapport que l'Église entretient avec le pouvoir, à partir du moment où le succès politique devient un argument théologique.

L'étape suivante aggrave encore le glissement. Lorsque Théodose promulgue l'édit de Thessalonique en 380, faisant du christianisme nicéen la religion officielle de l'Empire, la transformation s'achève : la foi chrétienne est désormais inscrite dans le dispositif même de la citoyenneté et de la loyauté civique. Le refus du baptême ou de l'adhésion à l'orthodoxie nicéenne peut exposer à des sanctions civiles. L'appartenance à l'Église et l'appartenance à l'Empire tendent à se confondre, au risque d'effacer la distinction que les premières générations chrétiennes maintenaient avec soin entre les deux cités, entre les deux allégeances. Ce risque, Augustin le percevra clairement — mais sa réponse, comme on le verra, restera elle-même profondément ambivalente.

Ni péché originel ni âge d'or : la complexité du processus

L'interprétation critique du tournant constantinien, portée avec force par la tradition anabaptiste puis reprise dans la seconde moitié du XXe siècle par Yoder et Stanley Hauerwas, a le mérite d'une cohérence éthique indéniable. Mais elle court le risque d'une simplification historique que les meilleurs historiens du christianisme se sont employés à corriger. Peter Brown, dans son œuvre magistrale *The Rise of Western Christendom*, a montré avec érudition que la christianisation de l'Empire n'a pas été un événement brusque, homogène et univoque.

Elle a été un processus long, conflictuel, localement très diversifié, dans lequel les communautés chrétiennes ont conservé, bien au-delà de l'époque constantinienne, des cultures de dissidence, de marginalité et de prophétisme critique.

Robert Markus, dans son *Saeculum*, a apporté une contribution décisive pour nuancer l'usage théologique de la catégorie constantinienne. Sa lecture d'Augustin montre que la distinction entre la cité terrestre et la cité de Dieu ne désigne pas une frontière institutionnelle entre l'Église et l'État, mais une ligne intérieure qui traverse toute réalité humaine, toute institution, y compris ecclésiastique. Le **saeculum** augustinien n'est ni l'expression du Royaume de Dieu ni une puissance démoniaque : c'est le temps de l'histoire, ambivalent, partiellement ordonné, toujours marqué par le péché, dans lequel l'Église vit et témoigne sans jamais y trouver sa demeure définitive. Cette lecture libère d'une vision binaire selon laquelle tout État chrétien serait nécessairement une trahison ou, au contraire, une réalisation du Royaume.

Oliver O'Donovan, dans *The Desire of the Nations*, propose une autre variante de cette lecture plus nuancée. Pour lui, la reconnaissance publique de la seigneurie du Christ par un souverain — fût-ce Constantin — n'est pas en elle-même une aberration, mais une possibilité inscrite dans la logique même de l'Évangile, qui annonce un Roi dont la seigneurie embrasse l'ensemble de la réalité créée, y compris l'ordre politique. Ce qui est problématique, ce n'est pas que des nations reconnaissent le Christ, c'est la confusion entre cet acte de reconnaissance et l'identification de la politique chrétienne avec la coercition religieuse. La distinction est fine, mais elle est théologiquement cruciale : reconnaître que le Christ règne est une chose ; prétendre que l'Empire est le Royaume de Dieu en est une autre, radicalement différente.

II. Gélase, Augustin, et les ambivalences fondatrices

La théorie des deux puissances : une distinction qui ne sépare pas

La lettre que Gélase I adresse à l'empereur Anastase en 494 constitue l'un des textes les plus cités — et les plus interprétés — de l'histoire des rapports Église-État en Occident. Sa formule des deux puissances, l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas*, articule pour la première fois une distinction explicite entre les ordres spirituel et temporel, chacun recevant de Dieu une mission propre. Pour Jean Gaudemet, dont la grande synthèse de droit public ecclésiastique reste une référence incontournable, ce texte inaugure une tradition de pensée qui va profondément marquer l'ecclésiologie occidentale.

Mais Gélase n'institue pas une séparation au sens moderne du terme. Il établit une **distinction hiérarchisée** : si les rois chrétiens dépendent des prêtres pour leur salut, l'ordre sacerdotal porte une responsabilité supérieure, qui lui confère en matière religieuse une autorité que les souverains n'ont pas à contester. Cette subordination partielle du temporel au spirituel va alimenter, dans la tradition médiévale, une logique d'absorption progressive du politique par le religieux, dont la réforme grégorienne et le *Dictatus papae* de Grégoire VII représentent l'expression la plus radicale. Là où Gélase distinguait pour coordonner, ses héritiers distingueront pour dominer — ce qui constitue une dérive que le texte gélasinien lui-même ne contenait pas, mais qu'il n'empêchait pas non plus.

Le paradoxe augustinien : le relativisme du pouvoir et la tentation coercitive

Augustin d'Hippone reste, de ce point de vue, le grand penseur ambigu de la relation Église-État. Son œuvre contient à la fois les ressources les plus riches pour penser une théologie politique non-triumpnale, et les concessions les plus troublantes à une logique coercitive. La *Cité de Dieu*, écrite dans le contexte du sac de Rome par Alaric en 410, développe une vision du politique radicalement relativisée par rapport aux ambitions de l'Église eusébienne. L'État — même l'Empire romain chrétien — n'est pas le Royaume de Dieu. Sa justice est limitée, sa paix est imparfaite, son autorité est relative. Il peut rendre des services réels à l'ordre humain, mais

il ne peut pas conduire à la béatitude. Cette vision, que Markus a décrite avec une précision remarquable, dessine un espace d'autonomie relative pour le politique, ni sacré ni diabolique, mais simplement humain.

Or, c'est le même Augustin qui, confronté à la crise donatiste, justifie le recours à la contrainte impériale pour ramener les schismatiques à l'unité catholique. La formule du *compelle intrare* — « force-les d'entrer », tirée de la parabole du festin en Luc 14 — est mobilisée pour légitimer une forme de coercition que l'Église pré-constantinienne aurait jugée inconcevable. Ce glissement révèle une tension non résolue au cœur de la pensée augustinienne : sa théologie du *saeculum* relativise le pouvoir de l'État, mais sa pratique ecclésiologique en demande les services dès qu'une menace schismatique surgit.

Les **donatistes** eux-mêmes, dans cette querelle, défendent une ecclésiologie que la recherche contemporaine a réhabilitée avec une certaine sympathie. Leur insistance sur l'Église comme communauté de saints distinguée d'un Empire corrompu, leur refus des compromis cléricaux avec le pouvoir persécuteur, leur méfiance à l'égard des interventions impériales dans la vie ecclésiale : autant de positions qui anticipent les intuitions anabaptistes du XVIIe siècle, et qui posent, de manière provocatrice, la question de la fidélité. William Cavanaugh, dans son analyse de l'imagination théopolitique chrétienne, a montré comment la défaite symbolique du donatisme a installé dans la tradition occidentale un présupposé durable : celui selon lequel l'Église a besoin du bras séculier pour maintenir son unité et discipliner ses membres. Ce présupposé est l'une des héritages les plus lourds du tournant constantinien.

III. Les sources scripturaires et leur herméneutique disputée

« Rendez à César » : une distinction qui relativise

Les deux grands textes évangéliques sur lesquels s'appuie toute la tradition de réflexion chrétienne sur les rapports entre Église et État méritent d'être relus avec soin, en résistant à la tentation d'en faire des formules simplifiables. La controverse sur l'impôt à César, rapportée par les trois Synoptiques, met en scène un piège tendu à Jésus par des adversaires qui cherchent à l'opposer soit au peuple, soit aux autorités romaines. Sa réponse — « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* » (Mc 12, 17) — a été lue pendant des siècles comme fondement d'une distinction de principe entre sphère religieuse et sphère politique. Cette lecture, qui a nourri une certaine théologie des deux règnes et, plus tard, les justifications philosophiques de la laïcité, n'est pas totalement illégitime. Mais elle ne dit pas tout du texte.

Une exégèse plus attentive fait observer que Jésus demande à voir la pièce de monnaie, et que c'est l'image de César qui s'y trouve. Or, dans la logique de la Genèse, c'est l'être humain qui porte l'image de Dieu — l'*imago Dei*. Si la pièce porte l'image de César, elle peut lui revenir. Mais si l'être humain porte l'image de Dieu, c'est à Dieu que l'être humain revient — tout entier. Loin de fonder une séparation équilibrée entre deux sphères d'égale légitimité, le logion de Jésus opère une relativisation radicale de la prétention impériale : César peut bien percevoir l'impôt, mais il ne peut pas prétendre à ce que Dieu seul est en droit de recevoir. La **seigneurie de Dieu sur la personne** n'est pas une sphère parmi d'autres ; elle englobe tout, y compris le rapport à l'autorité civile.

La déclaration devant Pilate — « *Mon royaume n'est pas de ce monde* » (Jn 18, 36) — a souvent été interprétée dans un sens dualiste, comme affirmation d'une spiritualité purement intérieure sans implications politiques. Yoder, parmi d'autres, a montré que cette lecture est philologiquement et théologiquement insuffisante. L'expression « de ce monde » (*ek tou kosmou*) ne renvoie pas à un espace géographique ou historique, mais à une logique, à un mode d'engendrement : le royaume de Jésus ne procède pas des mécanismes de domination, de violence et de mensonge qui structurent les royaumes de ce monde. Ce n'est pas parce qu'il serait absent de l'histoire, mais parce qu'il fonctionne selon d'autres règles — celles du

service, du pardon et de la vérité qui assume la mort plutôt que de la donner. C'est précisément cette logique que le tournant constantinien a mise en péril, en faisant de la croix un signe de triomphe militaire plutôt qu'un paradigme de puissance paradoxale.

Paul et l'autorité : entre ordre et idole

Romains 13 est le texte paulinien sur lequel ont le plus pesé les interprétations conservatrices et légitimantes du pouvoir politique. L'injonction à se soumettre aux autorités — « *il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu* » — a servi à légitimer aussi bien les monarchies absolues que des régimes bien plus obscurs. Mais une lecture contextuelle de l'ensemble des chapitres 12-13 de l'épître aux Romains modifie significativement cette impression. Le chapitre 12 appelle à ne pas se conformer au siècle présent, à bénir les persécuteurs, à ne pas se venger et à vaincre le mal par le bien. C'est dans ce contexte éthique de non-violence et de résistance au mimétisme de la vengeance que s'inscrit l'affirmation du chapitre 13 sur l'autorité. Paul n'écrit pas une théologie du pouvoir absolu ; il décrit la fonction ordinaire de l'État — garantir un ordre minimal, punir les méfaits — tout en relativisant radicalement ses prétentions par la logique évangélique qui l'entoure.

L'Apocalypse de Jean, de son côté, offre le contre-point indispensable. La Bête qui exige l'adoration, qui contrôle les échanges économiques et persécute les témoins de l'Agneau, est une figure politique reconnaissable : celle du pouvoir qui s'absolutise, qui prétend à une fidélité totale que seul Dieu peut exiger. L'**idolâtrie politique** — terme qu'on peut emprunter à William Cavanaugh pour désigner le transfert à l'État de fonctions sotériologiques — est un risque que le canon néotestamentaire a identifié clairement, bien avant que Yoder ou Hauerwas en systématisent la critique. Cette bipolarité paulinienne entre Romains 13 et Apocalypse 13 suggère que l'Écriture ne défend pas une position univoque sur le pouvoir politique, mais qu'elle maintient une tension productive entre reconnaissance relative de l'autorité et vigilance prophétique contre son absolutisation.

IV. Les alternatives historiques : anabaptisme, séparation, laïcité

La Confession de Schleithem et le choix de la contre-société

En 1527, les anabaptistes réunis à Schleithem adoptent un texte confessionnel qui représente la première formulation systématique d'une ecclésiologie de séparation radicale. Refus du serment, refus de la charge publique, refus du service militaire, pratique du baptême des seuls adultes confessants : chacun de ces points traduit un choix ecclésiologique cohérent, celui d'une communauté qui refuse de confondre appartenance ecclésiale et appartenance civique. La confusion entre ces deux ordres, précisément, avait été l'un des effets majeurs du tournant constantinien, où le baptême des enfants — pratique dont les implications politiques ne sont pas moindres que les implications théologiques — signait l'inscription automatique dans la communauté chrétienne comme dans la communauté citoyenne.

La persécution systématique des anabaptistes par les autorités civiles et ecclésiales — catholiques, luthériennes et réformées indistinctement — révèle le consensus qui régnait alors sur la nécessité d'un lien entre Église et État. Pour les Réformes magistérielles, une Église entièrement séparée de l'ordre civil était non seulement politiquement dangereuse, mais théologiquement erronée. Luther, avec sa doctrine des **deux règnes**, maintenait un dualisme fonctionnel qui séparait le gouvernement spirituel et le gouvernement temporel tout en leur assignant à chacun une légitimité divine — ce qui conduisait, en pratique, à une coopération étroite entre prince et pasteur, symbolisée par le modèle d'Église territoriale.

La réhabilitation contemporaine des intuitions anabaptistes, notamment chez Yoder dans sa *Politique de Jésus* et chez Hauerwas dans *A Community of Character*, invite à prendre au sérieux cette tradition longtemps marginalisée. Pour Hauerwas, la tâche principale de l'Église n'est pas de fournir une éthique sociale universelle applicable par l'État, mais de former un peuple dont le caractère et les pratiques incarnent concrètement la seigneurie du Christ. Cette vision

n'est pas un repli individualiste : elle est, au contraire, profondément sociale et politique, mais d'un politique qui procède de la communauté ecclésiale elle-même plutôt que de ses négociations avec les institutions étatiques.

Les modèles modernes de séparation : laïcité, amendement, concordat

La modernité politique a inventé plusieurs dispositifs de régulation des rapports entre États et communautés religieuses, dont aucun n'est théologiquement neutre. La **laïcité française**, issue d'un processus conflictuel long depuis la Révolution jusqu'à la loi de 1905, propose un modèle de séparation organisée : la République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte, garantit la liberté de conscience individuelle, mais maintient l'espace public comme zone de neutralité religieuse. Philippe Portier, dans son étude sociologique de la laïcité française, a montré la plasticité réelle de ce principe, oscillant entre une neutralité bienveillante et une tentation de contrôle idéologique des expressions religieuses, en particulier lorsque celles-ci paraissent menacer l'identité républicaine. La laïcité n'est pas simplement la séparation ; elle est aussi une certaine manière de définir ce qu'est la religion acceptable dans la sphère publique, ce qui n'est pas sans implications pour les communautés dont la foi est intrinsèquement publique et politique.

Le modèle américain du **Premier Amendement** conjugue non-établissement d'une religion nationale et protection très forte de la liberté religieuse. Les Églises y demeurent des acteurs publics légitimes, capables d'intervenir dans le débat démocratique, de financer des écoles, d'organiser des services sociaux, sans bénéficier pour autant d'un statut étatique privilégié. José Casanova, dans *Public Religions in the Modern World*, a montré que ce modèle favorise une forme de présence publique des religions qui déjoue la thèse séculariste d'une privatisation inéluctable du religieux dans la modernité. Pour lui, la déprivatisation des religions — leur retour dans l'espace public — n'est pas une régression, mais une ressource démocratique potentielle, à condition que les institutions religieuses acceptent de jouer le jeu des normes procédurales communes.

Les modèles nordiques, héritiers d'un **luthéranisme d'État** construit depuis le XVI^e siècle, ont connu au tournant du XXI^e siècle des transformations significatives. L'Église de Suède a été séparée de l'État en 2000, après des siècles d'imbrication institutionnelle. Cette évolution traduit moins un refus théologique du lien État-Église qu'une adaptation pragmatique à des sociétés pluralistes où l'adhésion à l'Église nationale ne correspond plus à une appartenance confessionnelle réelle. Ces séparations tardives posent une question théologique que les Réformes magistérielles n'avaient pas anticipée : que reste-t-il d'une ecclésiologie fondée sur le territoire et sur l'alliance avec le prince, lorsque le territoire est pluriel et le prince séculier ?

V. Vers une théologie politique renouvelée : les enjeux pour aujourd'hui

La tentation de la nostalgie et le piège de la marginalité

Le retour aux sources que ce rapport préconise ne saurait être une invitation à la nostalgie, ni dans un sens, ni dans l'autre. Nostalgie de la chrétienté — rêve d'un ordre social structuré par l'autorité ecclésiastique — d'une part. Mais aussi nostalgie d'une marginalité héroïque — idéalisation des premières communautés chrétiennes comme si elles constituaient un modèle directement transposable dans les sociétés contemporaines — de l'autre. Ces deux tentation symètre se rejoignent dans leur refus d'affronter la complexité de la situation présente : des Églises ni établies ni marginales, ni toutes-puissantes ni persécutées, présentes dans des sociétés pluralistes qui n'ont plus besoin d'elles pour se légitimer, mais qui n'ont pas non plus effacé les empreintes multiples que le christianisme a laissées dans leurs institutions, leurs langages, leurs valeurs implicites.

Joseph Ratzinger, dans ses essais rassemblés dans *Église, œcuménisme et politique*, a proposé une formulation sobre de ce défi : la foi chrétienne peut offrir une ressource critique pour la raison publique moderne, sans chercher à restaurer un modèle de chrétienté. Cette distinction

entre contribution critique et restauration hégémonique est précieuse. Elle suggère que l'Église peut parler publiquement — et doit le faire — sans revendiquer une position de pouvoir qui lui reviendrait de droit. Ce n'est pas la même chose que de se taire.

Yves Congar, dans ses *Jalons pour une théologie du laïcat*, avait tracé une voie analogue, bien avant les développements du concile Vatican II. Sa distinction entre ordre ecclésial et ordre temporel ne visait pas à exclure les chrétiens de la vie publique, mais à corriger la logique cléricale qui faisait de l'Église une puissance parmi les puissances. La vocation des chrétiens dans la cité, c'est précisément de ne pas fonctionner selon la logique des puissances, tout en étant pleinement présents à leurs responsabilités politiques et sociales. *Dignitatis humanae*, la déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse, a ensuite opéré une rupture décisive avec l'ancienne doctrine du *thesis-hypothesis* — selon laquelle la liberté religieuse était tolérée là où l'Église ne pouvait pas faire autrement, mais l'État catholique intégral restait l'idéal — en fondant cette liberté sur la dignité de la personne humaine. Ce déplacement théologique est considérable, car il substitue une anthropologie à une ecclésiologie de domination.

La proposition prophétique : ni establishment ni enclave

Ce que les sources scripturaires, les débats patristiques, les expériences anabaptistes et les élaborations contemporaines de Yoder, Hauerwas, O'Donovan et Cavanaugh permettent de dégager, c'est la possibilité d'une **ecclésiologie prophétique** qui ne soit ni establishment ni enclave. L'Église prophétique n'est pas celle qui cherche le pouvoir — ni directement, comme dans le modèle de la chrétienté médiévale, ni indirectement, en s'alliant avec les forces sociales dominantes. Elle n'est pas non plus celle qui se retire du monde pour maintenir sa pureté — ce serait le risque donatiste ou anabaptiste porté à l'extrême, qui finit par transformer la communauté en ghetto spirituel sans prise sur le réel.

L'Église prophétique est celle qui, à l'image des prophètes d'Israël confrontant les rois, maintient une parole libre en direction du pouvoir sans jamais confondre sa vocation avec l'exercice de ce pouvoir. Elle est celle qui, comme les premiers chrétiens devant l'Empire, sait distinguer la loyauté civile relative — payer l'impôt, prier pour les gouvernants, contribuer au bien commun — et la fidélité absolue à la seigneurie du Christ, qui interdit l'idolâtrie politique sous toutes ses formes. Elle est celle qui, enfin, propose par ses pratiques communautaires une **alternative politique concrète** — non une contre-utopie abstraite, mais une manière de vivre ensemble qui incarne les valeurs du Royaume : réconciliation plutôt que vengeance, service plutôt que domination, vérité plutôt que propagande.

Cette proposition rejoint, dans un registre différent, ce que Cavanaugh a mis en évidence dans son analyse de la liturgie comme acte politique : la manière dont la communauté eucharistique, en se rassemblant autour d'une table où les distinctions sociales sont bousculées, dessine une forme de corps social qui conteste implicitement les prétentions unificatrices de l'État-nation. Ce n'est pas une contestation au sens partisan du terme, mais une contestation au sens ontologique : un autre corps, organisé selon d'autres principes, existe et témoigne que le monde n'est pas condamné à n'être que ce qu'il est.

La séparation, condition de la prophétie

Pour une Église qui voudrait se renouveler, la leçon la plus contre-intuitive que l'histoire de Constantin offre est peut-être celle-ci : la séparation institutionnelle entre Église et État, loin d'être un affaiblissement de l'Église, peut constituer la condition de sa vocation prophétique. Cette thèse, que l'expérience américaine illustre à sa façon — les Églises américaines, sans établissement, ont maintenu une présence publique vigoureuse et une capacité critique que les Églises d'État européennes ont souvent perdue — ne plaide pas pour un modèle unique. Elle plaide pour une clairvoyance ecclésiologique sur ce que l'on gagne et ce que l'on perd dans chaque configuration.

Émile Poulat avait montré, dans son analyse du catholicisme face à la société bourgeoise et à l'État laïc, que la laïcisation avait paradoxalement contribué à recomposer le catholicisme français comme institution autonome, moins dépendante des pouvoirs civils et donc, en principe, plus libre à l'égard d'eux. Cette autonomie institutionnelle n'est pas un bien en soi : elle peut aussi servir des intérêts corporatifs. Mais elle crée les conditions d'une indépendance critique que l'Église d'État ne peut jamais tout à fait revendiquer, liée qu'elle est aux compromis du financement public, de la présence institutionnelle et de la légitimation mutuelle.

La vraie question n'est donc pas : quelle est la meilleure forme juridique de relation entre Église et État ? Elle est : dans quelle configuration l'Église peut-elle demeurer fidèle à sa vocation propre — annonce de l'Évangile, formation de communautés alternatives, intercession prophétique, service des pauvres — sans aliéner cette vocation au profit de ses intérêts institutionnels ou des intérêts du pouvoir qui la protège ? Cette question ne reçoit pas de réponse unique, ni dans les Écritures, ni dans l'histoire. Mais elle reçoit, de l'un et de l'autre, une orientation constante : la seigneurie du Christ n'est pas compatible avec l'idolâtrie politique, sous quelque forme qu'elle se présente.

Conclusion

Ce chapitre a cherché à montrer que la question Église-État n'est pas une question de régime juridique, mais une question théologique de première importance, qui touche à la compréhension que l'Église a d'elle-même et de l'Évangile qu'elle confesse. Relire Constantin, c'est prendre la mesure de ce qui s'est joué dans ce tournant : non pas une simple adaptation politique, mais une recomposition profonde des imaginaires ecclésiaux, qui a installé durablement la tentation du pouvoir au cœur de l'institution ecclésiastique. Ni la condamnation sans nuance du tournant constantinien, ni sa justification providentialiste, ne rendent justice à la complexité historique et théologique du processus. Ce qu'il convient de

faire, c'est ce que Markus, Brown, O'Donovan et d'autres ont proposé : démêler avec patience les fils de cet héritage, pour distinguer ce qui relève de la fidélité évangélique de ce qui relève de l'accommodation aux logiques de ce monde.

Refonder la séparation, dans ce contexte, ne signifie pas simplement adopter ou défendre un modèle institutionnel de laïcité. Cela signifie retrouver, dans les sources scripturaires et la tradition prophétique, les ressources pour une présence ecclésiale qui ne soit ni domination ni abdication. L'Église qui lit avec honnêteté le logion de Jésus sur César et sur Dieu, qui médite la déclaration de Jésus devant Pilate, qui prend au sérieux la tension paulinienne entre Romains 13 et Apocalypse 13, cette Église dispose de tous les éléments pour articuler une théologie politique mature : reconnaissant la légitimité relative des institutions politiques, sans jamais leur concéder ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Pour les Églises contemporaines qui aspirent au renouveau, l'enjeu pratique est décisif. Il ne s'agit pas de rêver d'une nouvelle chrétienté, ni de se replier dans une marginalité prophétique auto-satisfaite. Il s'agit de construire des communautés suffisamment enracinées dans l'Évangile pour maintenir une parole libre en direction du pouvoir, suffisamment présentes dans la cité pour que cette parole soit audible, et suffisamment humbles pour ne pas confondre leur agenda institutionnel avec la volonté de Dieu. C'est à cette condition, et à cette condition seulement, que le retour aux sources que ce rapport préconise depuis ses premières pages peut devenir, pour l'Église, non un retour en arrière, mais une ressource pour l'avenir.