

## Eric Voegelin et les "religions politiques"

Thierry Gontier

► **To cite this version:**

Thierry Gontier. Eric Voegelin et les "religions politiques". 2015,  
[http://www.asmp.fr/travaux/communications/2015\\_06\\_29\\_gontier.htm](http://www.asmp.fr/travaux/communications/2015_06_29_gontier.htm). hal-01744999

**HAL Id: hal-01744999**

**<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-01744999>**

Submitted on 27 Mar 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Eric Voegelin et les « religions politiques » Thierry Gontier

**Conférence à l'Académie des Sciences Morales et Politiques  
Paris, Institut de France, 29 juin 2015**

Madame la Présidente,  
Mesdames et Messieurs les Académiciens,  
Mesdames et Messieurs, et chers collègues,

Je vous remercie de me donner l'occasion de parler devant vous d'Eric Voegelin. Très étudié dans de nombreux pays du monde (États-Unis et Allemagne en tête, mais aussi en Amérique du Sud et même en Chine), Voegelin reste encore une figure relativement méconnue du monde académique français, contrairement à plusieurs de ses contemporains avec qui il a dialogué, tels par exemple Alfred Schütz, Leo Strauss, Karl Löwith ou Hannah Arendt.

Permettez-moi une courte digression. Je me suis intéressé à Voegelin, il y a un peu plus de dix ans, en le lisant dans les traductions françaises de Sylvie Courtine Denamy. Dans les années suivantes, nous avons monté plusieurs projets communs. Parmi eux, la traduction aux éditions du Cerf des cinq volumes d'Ordre et histoire, qui est sans doute l'œuvre la plus ambitieuse de Voegelin. Deux volumes sont déjà parus. Israël et la Révélation, traduit par Sylvie Courtine Denamy et Platon et Aristote, traduit par moi-même. Sylvie Courtine Denamy, est décédée cet automne, à la suite d'une maladie longue et douloureuse. C'est à sa mémoire que je voudrais dédier cette communication sur les « religions politiques », une thématique qui l'intéressait tout particulièrement, comme en témoigne son ouvrage posthume, De la bonne société, où elle confronte les pensées de Leo Strauss, Eric Voegelin et Hannah Arendt sur nombre de points que je vais aborder (le totalitarisme, la critique de la modernité, le rapport de la politique à la religion, etc.).

Un bref rappel biographique : Voegelin est né en 1901, de parents allemands émigrés en Autriche pour des raisons professionnelles. Il a fait ses études à Vienne, de droit avec Hans Kelsen et de sociologie avec Othmar Spann. Grâce à une bourse Rockefeller, il a pu passer deux années, en 1924 et 1925, aux États-Unis, où il a suivi entre autres les cours de John Dewey à Harvard et de John Commons à l'Université du Wisconsin, suivies d'un séjour d'une année en France. De retour en Autriche, il tente de dépasser, en s'appuyant sur la pensée pragmatiste et institutionnaliste, le positivisme juridique de son maître Hans Kelsen. Ses premiers grands ouvrages sur la généalogie de l'idée de race lui valent d'être inscrit sur la liste noire des Nazis. Sur le point d'être arrêté dans les semaines qui suivent l'Anschluss, il s'enfuit de Vienne pour trouver refuge aux États-Unis. Il y fera une grande partie de sa carrière, dans les universités du Missouri et de Louisiane, en publiant notamment La Nouvelle Science du politique (1952) et les premiers volumes d'Ordre et histoire (en 1956-1957). En 1958, il est invité à occuper une chaire à l'Université de Munich, où il fonde un Institut de sciences politiques. Il revient aux États-Unis en 1969, à l'invitation du Hoover Institute à Stanford, et poursuit son travail dans cette université, jusqu'à sa mort en 1985.

J'entre maintenant dans mon propos. Voegelin est bien connu des historiens du totalitarisme pour avoir inventé le terme, ou plus précisément le concept moderne (car le terme avait déjà été employé dans des usages divers), de « religion politique », titre de son opuscule de 1938. Voegelin a alors 37 ans et il s'est fait remarquer pour ses deux ouvrages sur la notion de race et son utilisation dans le contexte politique, ainsi que pour son ouvrage de sociologie juridique sur l'autoritarisme politique, dans lequel il prend implicitement la défense de la politique inaugurée par le chancelier Dollfuss. Les Religions politiques sont un court opuscule, qui se présente comme un pamphlet orienté contre la politique national-socialiste. Publié en Autriche quelques

jours avant l'Anschluss et l'exil de Voegelin, l'ouvrage n'est quasiment pas diffusé. Voegelin en fait une réédition dès 1939, une fois réfugié aux États-Unis, chez un imprimeur suédois, en la faisant précéder d'une préface incisive, qui peut être considérée comme son premier écrit ouvertement polémique.

L'ouvrage a été traduit en français au éditions du Cerf en 1994, par mon collègue et ami Jacob Schmutz, qui était à l'époque un tout jeune chercheur, et qui enseigne aujourd'hui la philosophie médiévale et la tardo-scholastique à l'Université Paris Sorbonne – c'était la première traduction en français d'un ouvrage de Voegelin.

Dans cet ouvrage de 1938, Voegelin propose une analyse du totalitarisme sur le plan spirituel, en l'interprétant comme une expérience religieuse subvertie. Il fait pour cela des rapprochements entre les totalitarisme contemporains et d'autres formes, concrètes ou théoriques, de « religions politiques » dans l'histoire, passant en revue l'Égypte d'Akhénaton, l'Empire chrétien médiéval, les révolutions nationales à l'aube de la modernité, les sectarismes puritains anglais, le Léviathan de Hobbes, les philosophies de l'État et de l'histoire de Fichte, de Hegel, de Comte, de Marx, etc.

Ce projet général en initie deux autres.

Tout d'abord un projet généalogique, orienté vers une critique de la modernité. Voegelin veut montrer que le totalitarisme n'est pas un accident de l'histoire, mais qu'il est la conséquence d'un processus de désintégration spirituelle engagé depuis la fin du Moyen Âge. Le totalitarisme sert ici de prisme d'interprétation d'une modernité dont il constitue la figure ultime et qu'il permet d'évaluer rétroactivement.

L'autre projet est d'ordre anthropologique. Il s'agit de montrer que le totalitarisme, en tant même que « religion politique », se fonde sur une possibilité inscrite de façon permanente dans la structure de l'existence humaine, et qui trouve dans l'histoire des expressions diverses, mais jusqu'à un certain point équivalentes. Ce projet sera poursuivi par Voegelin jusqu'à ses derniers travaux sur la phénoménologie de la conscience.

Les réflexions initiées dans cet ouvrage ne sont pas tout à fait neuves. Voegelin dit lui-même que son titre a été inspiré des Mystiques politiques de Louis Rougier. Il revendique par ailleurs sa parenté intellectuelle vis-à-vis de certains penseurs catholiques français : on pensera en particulier à Jacques Maritain, à Joseph Vialatoux ou à Henri de Lubac. Il clamera plus tard son attachement aux Deux sources de la morale et de la religion de Bergson, paru en 1932. Par ailleurs, Sylvie Courtine Denamy a montré de nombreuses proximités entre la pensée de Simone Weil et celle de Voegelin. Comme tous ces auteurs, Voegelin pense que l'on ne peut poser correctement la question des totalitarismes contemporains qu'en les référant à une crise religieuse de l'Occident moderne.

Paradoxalement, c'est surtout après la guerre et dans le contexte de la guerre froide que les outils conceptuels forgés par Voegelin à la fin des années 1930 seront mis à profit de façon systématique. À cette époque, Voegelin lui-même n'emploie plus le terme de « religions politiques », expression dont l'application aux totalitarismes avait fait l'objet des critiques de Hannah Arendt. Il s'en explique dans ses Réflexions autobiographiques de 1973. Le terme de « religion » est, écrit-il en substance, trop étroit, si on désigne par lui les religions institutionnalisées et structurées en doctrines théologiques. Il faut ici entendre ce terme en un sens plus large, celui de « mouvement » spirituel ou d'« expérience » religieuse. Mais ce syntagme de « religions politiques » est aussi, en un sens, trop large. Pour Voegelin, disciple de Max Weber, toute société politique est structurée par des symboles religieux. Le totalitarisme représente un cas bien particulier, dont, précisément, Max Weber, du fait de son positivisme épistémologique et de sa neutralité axiologique, s'est montré incapable de fournir les outils nécessaires à la compréhension. Pour saisir la spécificité du phénomène totalitaire, il faut distinguer l'expérience religieuse authentique, celle que l'homme fait de sa tension vers le fondement transcendant de son existence, de sa perversion, lorsque cette expérience se retourne vers un pôle d'immanence. C'est en grande partie à l'étiologie de cette perversion que Voegelin a consacré son œuvre, en tentant de comprendre comment, pour reprendre les termes



d'instrumentalisation du religieux par le politique. Mais peut-on parler de « religion politique », et voir dans la religion d'Aton une préfiguration des totalitarismes ?

La réponse de Voegelin dans cet ouvrage me paraît encore incomplète. Dans la religion d'Aton, écrit-il en substance, le politique ne mobilise pas la « totalité » de la vie spirituelle de l'homme. Subsistent encore les dieux non politiques du vieux polythéisme, tel Osiris, dont le culte est soutenu par le clergé. Je cite Voegelin : « le travail de création religieuse d'Akhénaton n'est pas allé au-delà du développement du mythe du soleil, et ne contenait pas d'éléments d'éthique personnelle ou de solution aux questions personnelles sur la vie ou la mort ». Il n'y a donc pas de confiscation par le politique de l'éthique personnelle et de l'eschatologie, « les autres éléments de l'essence de l'homme [pouvant, écrit Voegelin,] développer leur propre religion à côté de la religion politique ». La religion d'Akhénaton ne serait de ce point de vue qu'une première amorçe, encore inaboutie, de « religion politique ».

Mais la tolérance attachée au polythéisme résiduel est-elle la « vraie » raison pour laquelle la religion d'Akhénaton ne mérite qu'improprement l'épithète de « religion politique » ? Le chapitre 3 d'Israël et la Révélation, écrit quelque vingt ans plus tard (publication en 1956), donne une image assez différente de la religion d'Aton, comme d'une « nouvelle religiosité, à partir de laquelle une communauté d'hommes immédiatement régis par leur Dieu aurait pu se développer », même si, précise Voegelin, « pour autant que nous le sachions, un tel développement ne s'est pas produit ». Ce qu'annonce – sans toutefois le réaliser – l'épisode monothéiste d'Akhénaton, en faisant du roi « l'émanation de Dieu » et un « mystique esthète [...], capable d'animer la forme par sa ferveur spirituelle », est le « saut dans l'être » (leap in being) accompli par le judaïsme d'une part, par Socrate et Platon d'autre part, et non sa déformation moderne en une « religion politique ». Il y a de ce point de vue une opposition non de degré, mais bien d'essence entre la politique d'Akhénaton d'une part, ouverte à l'expérience de la transcendance du fondement, et la politique totalitaire d'autre part, qui part de l'expérience inverse d'une fermeture de l'âme à cette expérience de transcendance.

Revenons maintenant à la liste quelque peu hétéroclite des symboles attachés aux « religions politiques » dans l'ouvrage de 1938. Là encore, les écrits ultérieurs de Voegelin permettent rétroactivement de préciser une pensée qui était encore, en 1938, à l'état d'ébauche. Toute l'histoire des idées politiques, au sens le plus général, se déploie sur le fond de l'expérience fondamentale que l'homme fait de sa relation à un fondement transcendant de sens – transcendant, parce que l'homme expérimente sa participation à un ordre dont la vérité ne dépend pas de lui. Cette expérience, que l'on peut nommer « religieuse » en un sens très large, a un prolongement politique pour ainsi dire « naturel ». L'homme, écrit Voegelin, « vit dans sa communauté politique avec tous les traits de son être, tant corporel que spirituel et religieux [...] ». La communauté politique est toujours incorporée dans le rapport entre l'expérience humaine du monde et celle du divin ».

La religion, telle que la comprend Voegelin dans cet ouvrage, est, dans son expression première, non une doctrine ni un corps de croyances ou de rites, mais un mouvement de l'esprit indéterminé quant à son objet. C'est cette indétermination qui lui permet de pouvoir être « détournée » vers un objet mondain, le pouvoir politique se constituant en retour lui-même en un pôle de sacralité.

Stricto sensu, seules ces religions intramondaines doivent être nommées des « religions politiques ». Mais les religions supramondaines ne sont pas pour autant sans portée politique, dès lors que les communautés politiques sont des communautés d'hommes, fondées sur le partage de symboles exprimant cette expérience de tension vers le fondement. Si donc toute politique n'est pas une « religion politique », on peut dire qu'en retour, aucune politique ne peut faire abstraction de l'élément religieux.

À partir de cette base théorique, il devient possible d'opérer une distinction parmi les quatre catégories de symboles politico-religieux énumérées par Voegelin.

Les symboles de la hiérarchie ou de la médiation constituent des composantes générales de



l'ordre politique. La hiérarchie suppose l'émanation d'un flux de substance d'origine surnaturelle qui s'étend au pouvoir mondain. De même, le médiateur tire son pouvoir d'une origine divine qu'il diffuse dans le corps social. Ces deux symboles religieux structurent l'empire d'Akhénaton (même si, en 1938, comme nous l'avons vu, Voegelin ne saisit pas encore toutes les conséquences de ce fait), en attribuant au Pharaon « la fonction de médiateur » et faisant « descendre à partir de lui la volonté de Dieu sur le peuple ».

Le symbole de l'ecclesia représente une expression articulée des deux symboles précédents, en faisant de l'Église terrestre le corps mystique du Christ, symbole à la fois d'unité de la communauté, d'égalité des personnes et de différenciation de chacun selon ses charismes propres. Ce symbole du corps mystique est étendu à l'universalité du genre humain en prenant la forme du Sacrum Imperium – nous avons ici un exemple du prolongement légitime d'un symbole religieux dans le domaine politique. Une différence essentielle entre le corpus mysticum ainsi élargi en Empire sacré et la société totalitaire est que le premier ne s'identifie pas au Royaume, d'où l'étude par Voegelin de la distinction des deux cités chez Augustin ; il n'apporte non plus aucune certitude de salut terrestre, comme en témoigne le sac de Rome au moment de la christianisation de l'Empire. Comme l'écrit Voegelin dès 1938, « la divinisation de la hiérarchie terrestre, sa clôture intramondaine et par la même occasion la décapitation du dieu transcendant, tout cela reste lié à un plus grand nombre de conditions » – ces conditions ne sont en rien réunies dans la société chrétienne médiévale. Il faut en particulier, précise Voegelin, que l'ecclesia ne soit plus « traversée par le flux sacré depuis la source ultime », mais qu'elle devienne « elle-même la substance sacrale », sous la forme de l'État divinisé.

Le symbole de la monarchie sacrée s'applique bien plus à la conception « ministérielle » de la monarchie qu'à la divinisation du pouvoir caractéristique des sociétés totalitaires. Le roi oint par l'évêque relève ainsi d'un registre bien différent de celui du Duce plébiscité par son peuple : Voegelin précise d'ailleurs dès l'ouvrage de 1938 que le plébiscite n'est pas tant un mode de désignation d'un gouvernant qu'un rite cultuel par lequel la communauté affirme son lien sacré à son chef divinisé.

Des quatre symboles généraux énumérés par Voegelin, le seul, finalement, qui se révèle être constitutif de l'idée totalitaire est celui de l'apocalypse. L'apocalypse renvoie à la réalisation historique d'une réalité eschatologique au moyen d'une transformation de l'homme et de la société. Le « troisième règne » de Joachim de Flore, règne du saint Esprit destiné à être réalisé au moyen d'une transformation spirituelle de l'humanité sous l'égide des Franciscains, est pour Voegelin, comme il le sera plus tard pour Karl Löwith ou encore pour Henri de Lubac, le prototype des symboles apocalyptiques contemporains. Voegelin nomme le troisième règne de Comte, la troisième Rome de Mussolini et le troisième Reich hitlérien. Entre les gnostiques médiévaux et les gnostiques contemporains s'intercale le processus de sécularisation, compris par Voegelin comme apostasie ou « décapitation de Dieu », ainsi que la foi des Lumières en l'homme « comme source du Bien et du perfectionnement du monde ». S'intercale enfin l'idée d'une rédemption acquise par l'action violente de l'homme, idée dont mon collègue Mathias Riedel a montré combien elle devait aux mouvements sectaires de la Renaissance, et en particulier à Thomas Münster. L'agnosticisme, l'humanitarisme (avec la déification de l'homme qu'il implique) et l'activisme sont trois composantes essentielles des religions politiques modernes. Tous trois partent d'une expérience d'aliénation vis-à-vis de l'ordre de l'existence et traduisent un sentiment d'impatience face à la réalisation du royaume promis dans l'au-delà. Il importe de noter que, pour Voegelin, ces trois composantes de la modernité trouvent leur origine dans les mouvements religieux de la fin du Moyen-Âge. Hans Blumenberg, dans la seconde partie de la *Légitimité des temps modernes*, produira une analyse diamétralement inverse de la modernité, dirigée d'ailleurs explicitement contre Voegelin, en voyant dans la pensée de la Renaissance non un « accroissement », mais une « sortie », du gnosticisme tardo-médiéval.

Ces précisions devraient nous permettre de distinguer les « religions politiques » totalitaires ou pré-totalitaires de deux formes qui présentent en apparence certaines parentés, à savoir l'État autoritaire et l'État confessionnel.

Voegelin n'est pas un partisan de la dictature pour des raisons de principes (moraux,

théologiques ou juridiques), comme l'est par exemple Carl Schmitt. Il s'en tient sur ce point à un registre pragmatique. Il reste que, fonctionnellement parlant, ses positions dans les années 1930 rejoignent celles défendues par Schmitt avant 1933. Une forme autoritaire de gouvernement peut être en certaines circonstances un mal nécessaire pour combattre le désordre profond que constitue le totalitarisme (et, contrairement à Schmitt, Voegelin ne confond pas l'exception et la norme). Totalitarisme et autoritarisme ne sont pas du même ordre : le premier désigne une perversion de l'âme et de la société, alors que le second ne définit qu'une procédure de gouvernement, sans doute haïssable, et en général désastreuse, mais qui peut, dans des cas particuliers, se révéler un mal nécessaire. Le prince de Machiavel est ainsi réhabilité par Voegelin comme une figure moderne de l'archonte platonicien, qui use de moyens extra-légaux pour maintenir la société dans son orientation spirituelle vers le bien. L'autoritarisme ne saurait donc être confondu avec le totalitarisme, même si, bien entendu, les totalitarismes se présentent en général sous la forme de régimes autoritaires.

Cela est aussi vrai pour un gouvernement qui userait de moyens autoritaires pour maintenir ses sujets dans l'orthodoxie religieuse. Dans un article de 1953, Voegelin fait la critique de la préface d'Alessandro Passarín d'Entrèves à la traduction des Écrits politiques de Thomas d'Aquin publiée à Oxford en 1948. Alessandro Passarín d'Entrèves avait qualifié de « totalitaire » le modèle politico-religieux thomiste, parce qu'il faisait du pouvoir politique le bras séculier du pouvoir religieux. Voegelin dénonce l'anachronisme de cette qualification, et précise ce qui rend « totalitaire » les mouvements gnostiques modernes. Je le cite : « [Le terme de « totalitarisme »] ne dénote pas les mesures d'une extraordinaire atrocité dont ces mouvements font usage en vue de leur expansion et de leur domination, mais la foi dans une perfection humaine intramondaine (et non transcendante) à travers l'action politique de groupes qui sont en possession d'un savoir eschatologique sur la fin de l'histoire ». Difficile de mieux dire que le totalitarisme est en son essence un phénomène d'ordre spirituel. Je continue : « La politique totalitaire est fondée sur une anthropologie philosophique immanentiste par opposition aux anthropologies platonico-aristotélicienne et chrétienne qui mettent au centre de la personnalité humaine les expériences de la relation de l'homme à la réalité transcendante ». Une réponse similaire sera faite quelques années plus tard par Voegelin aux détracteurs de Platon, comme Karl Popper, qui accusent l'auteur de la République et des Lois d'avoir fourni le premier modèle théorique des totalitarismes contemporains. Voegelin conclue ici : « Il me paraît impossible d'appliquer le terme de totalitarisme identiquement aux deux types : un tel usage indistinct du terme conduit à oblitérer cette différence de principes pour mettre en avant des similitudes inessentielles ayant trait à la prudence politique dont, dans certaines circonstances historiques, il peut être fait usage afin de protéger la société contre la désintégration spirituelle ».

Voegelin a donc non seulement inventé le concept de « religion politique » en son sens contemporain, mais il a fourni, timidement dans son ouvrage de 1938, plus clairement dans son œuvre postérieure, les bases d'une définition du totalitarisme en son essence spirituelle, comme terminus ad quem d'une modernité poussée à l'extrême de son processus. Quelles que soient les hésitations terminologiques de l'ouvrage de 1938, il importe de bien distinguer ce que nous nommons « religion politique » de certaines formes de politisation de la religion ou de fondation religieuse du pouvoir politique. Il y a bien de la différence entre l'aura dont est revêtue un Hitler, et celle qui entoure l'Empereur byzantin, ou encore (pour reprendre un exemple d'Emilio Gentile) un George Washington. L'autorité des seconds émane d'une origine plus élevée de pouvoir, et trouve en retour sa limite dans la reconnaissance cette origine transcendante, alors que celle du premier prétend se substituer à toute autorité transcendante. Pour cette raison, on ne saurait en aucun cas parler de la religion civile américaine, par exemple, comme d'une « religion politique » au sens voegelinien, même si elle peut heurter l'esprit laïque (ou laïciste) européen.

Cela veut-il dire que Voegelin défend le retour à un idéal de théocratie, ou même de reconfectionnalisation de la politique à l'âge contemporain ? On pourrait le croire à lire ce texte de la préface de l'édition de 1939 des Religions politiques : « La guérison [à la crise totalitaire] ne peut être amenée qu'à travers un renouvellement religieux, que ce soit dans le cadre des Églises historiques ou en dehors d'elles ». Notons cependant la formule finale : « ou en dehors d'elles (außerhalb) ». Dès 1939, Voegelin doute de la capacité des Églises « historiques » à opposer une force efficace de résistance contre le totalitarisme. Il critiquera durement, dans son cours de

1964 sur Hitler et les Allemands, le manque de courage des églises allemandes, luthérienne comme catholique, et leur abdication face au pouvoir établi. Il n'en reste pas moins que Voegelin exprime sa sympathie pour un christianisme œcuménique et heuristique, opposé au sectarisme et au dogmatisme. Il affirmera à plusieurs reprises, par exemple, sa sympathie pour le mouvement initié par Vatican II. Il précise cependant, dans une lettre à Alfred Schütz de 1953, que son « intérêt pour le christianisme n'a en réalité strictement aucun fondement religieux ». Si Voegelin s'intéresse à la religion, c'est pour des raisons essentiellement anthropologico-politiques, dans la mesure où la religion constitue une force capable d'endiguer les désordres engendrés par une « modernité effrénée » (modernity without restraint, pour reprendre un terme de la Nouvelle science du politique).

Voegelin apparaît moins ici comme un antimoderne que comme le partisan d'une modernité de compromis, qui tempère l'immanence de son geste fondateur en s'entourant de garde-fous contre les tentations nihilistes attachées à ce geste. À la généalogie des religions politiques contemporaines, il oppose une autre généalogie de la modernité, qui passe par Nicolas de Cues, Machiavel, Bodin, Vico, les grands pragmatistes américains ou encore Bergson. Tous ont en commun d'avoir résisté à l'esprit de dogmatisation des temps modernes en préservant le caractère zététique de la pensée. La religion, prise en ce sens, est l'un de ces garde-fous – un autre en seraient les études classiques, dont Voegelin déplore l'abandon dans les cursus universitaires. C'est à ce titre que la religion continue à jouer un rôle structurant dans les sociétés contemporaines.

Thierry Gontier

Professeur de philosophie morale et politique – Université Lyon 3  
Directeur de l'Institut de recherches philosophiques de Lyon  
Membre de l'Institut universitaire de France

## Sélection bibliographique

- The Collected Works of Eric Voegelin, ed. by P. Caringella, J. Gebhardt, Th. A. Hollweck and E. Sandoz, Columbia and London, University of Missouri Press, 1997-2009, 34 vol. (Les Religions politiques se trouvent dans le volume 5).
- E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Vienna, Bermann-Fischer, 1938 ; 2e éd. avec une nouvelle préface, Stockholm, Bermann-Fischer, 1939 ; rééd. avec une postface de Peter Opitz, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996. Trad. fr. J. Schmutz, *Les Religions politiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.
- E. Voegelin, *Ordre et histoire I : Israël et la Révélation*, trad. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Cerf, 2012.
- E. Voegelin, *Ordre et Histoire III : Platon et Aristote*, trad. fr. Th. Gontier, Paris, Éditions du Cerf, 2015.
- E. Voegelin, *La Nouvelle Science du Politique. Une introduction*, 1952, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000
- E. Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001
- B. Cooper, *New Religions, or an Analysis of Modern Terrorism*, Columbia (Miss.), University of Missouri Press, 2004.
- E. Gentile, *Les Religions du politique. Entre démocraties et totalitarismes*, trad. A. Colao, Paris, Seuil, 2005.

## Études de Thierry Gontier consacrées à la religion chez Eric Voegelin (sélection) :

- « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *Noesis*, n° 12, 2007, p. 89-116.
- Eric Voegelin. *Symboles du politique*, Paris, Michalon, 2008.



- Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- « Eric Voegelin et les études classiques », suivi de la traduction de l'article de Voegelin, « Sur les études classiques », Commentaire, n° 134, été 2011, p. 329-338.
- « Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin », Ph. de Lara (dir.), Naissances du totalitarisme, Paris, Le Cerf, 2011, p. 157-181.
- “From ‘political theology’ to ‘political religion’: Eric Voegelin and Carl Schmitt”, The Review of Politics, volume 75, issue 01 (2013), pp. 25-43.
- « Gnosticisme et sécularisation : la critique de la modernité chez Eric Voegelin », Droits, n°59, Paris, PUF, 2014, p. 49-66.
- « “Religions politiques” : usage et limites d’un concept. Une réflexion à partir d’Eric Voegelin », Éthique, politique, religions, n° 4, 2014, p. 27-46.
- “Open and Closed Societies ; Voegelin as a Reader of Bergson”, Politics, Religion and Ideology, n°16-1, 2015, p. 23-38