

Denis Sureau

Pour une nouvelle théologie politique

Extraits de l'introduction

La démocratie libérale, affirme Francis Fukuyama, est « la forme finale de tout gouvernement humain ». Est-ce une bonne nouvelle pour les chrétiens? Dans une conférence prononcée à Oxford en 2005, Mgr Javier Martinez, archevêque de Grenade, répondait : « Je considère que ce système est le plus grand danger pour la liberté de l'Église et l'avenir du monde. » Un danger peut-être plus grand encore que le communisme dans la mesure où, s'avancant masqué, il ne suscite guère de résistance. C'est la conviction profonde de tous les chercheurs de Dieu présentés dans ce livre et dont nous résumons, en guise de préambule, les orientations majeures.

Pour eux, le projet libéral ou moderne vise la création d'un monde qui serait « purement humain », un monde qui, après avoir domestiqué puis rejeté le monde chrétien, se substituerait à lui. Monde de l'anticulture de mort, enfantant un type d'humanité aliénée, se désintégrant et dissolvant dans le nihilisme (...) Mais l'accentuation du processus de décomposition incite à aller plus loin dans l'analyse de l'origine et de la nature véritable de la « modernité ».

Dans ce travail, la nouvelle théologie politique anglo-saxonne aime utiliser le concept de « raison séculière » (*secular reason*), plus large que le libéralisme qu'il inclut avec ses diverses formulations et expressions. (...) La raison séculière n'est pas la raison en tant que telle mais seulement un mode contingent, conditionné historiquement, d'une raison limitée, rétrécie. Son caractère réducteur explique pourquoi elle n'a pu produire un monde de paix, de liberté et de joie. En mutilant l'homme concret, elle s'est avérée incapable de fonder une réelle sociabilité. Fondée sur la violence, elle finit en violence (Milbank). Une violence suicidaire, la violence des désespérés qui révèle par son ampleur l'inadéquation du projet libéral à l'être de l'homme. Aujourd'hui exténuée intellectuellement, épuisée moralement, il ne lui reste que le pouvoir. Mais tout le pouvoir. Dépouillée de l'illusion de sa rationalité, la raison séculière n'est plus que l'ornement de la nouvelle barbarie et du nouveau totalitarisme, cette *ère du vide* décrite par Gilles Lipovetsky, « les ténèbres qui nous entourent déjà » évoquées par Alasdair MacIntyre.

De la description des effets il faut remonter aux causes, reconstituer une généalogie du séculier. Et pour ce faire, il importe de retourner en arrière, bien au-delà du siècle des Lumières, jusqu'au moyen âge finissant où commence un processus de fragmentation de la synthèse chrétienne. La sécularisation a pour origine la transformation de la *distinction* nécessaire de la nature et du surnaturel en une *séparation* entre deux ordres de réalité (Lubac). Cette compartimentation vient d'un oubli progressif de la doctrine de la participation de toutes les créatures à leur Créateur (Milbank, Pickstock).

Le monde moderne est un monde éclaté, un monde de la fragmentation, un monde où la nature se sépare de la grâce, le naturel du surnaturel, le culturel du religieux, le spirituel du temporel, la spiritualité de la théologie, la philosophie de la théologie, l'éthique de la révélation, etc. Dans la modernité, à chaque zone de la réalité correspond, de manière autonome, un type de connaissance. La passion pour la compartimentation est l'un des traits les plus caractéristiques de la raison séculière (MacIntyre). Elle a été développée par le libéralisme au profit des intérêts marchands.

Distinguer le politique de l'économique revient à défendre le « libre marché » de l'ingérence de l'État. Il est donc désormais pensable de combiner un idéal d'égalité politique sans pour autant dénoncer les inégalités économiques (les philosophes des Lumières, tel Voltaire, se sont surpassés sur ce point). En libéralisme, la morale tend aussi à n'être qu'un domaine bien délimité, restreint

aux relations personnelles.

Et plus encore la « religion », dont l'usage courant actuel du concept a été inventé à l'orée du monde moderne pour soumettre l'Église à l'État (Cavanaugh). En devenant une sphère particulière de l'activité humaine à côté d'autres sphères (comme la philosophie, la morale, les arts et les sciences), la « religion » se coupe des réalités humaines qu'elles devrait pourtant vivifier non de l'extérieur mais de l'intérieur. Henri de Lubac écrivait : « Voulant protéger le surnaturel de toute contamination, on l'avait, en fait, exilé, hors de l'esprit vivant comme de la vie sociale, et le champ restait libre à l'envahissement du laïcisme. Aujourd'hui, ce laïcisme, poursuivant sa route, entreprend d'envahir la conscience des chrétiens eux-mêmes. »

Au terme de l'évolution occidentale, la « religion » n'est plus une forme authentique (sinon éminente) de connaissance du réel mais seulement le domaine purement privé et subjectif du sentiment et de la préférence personnelle. Et l'Église n'est plus perçue comme Corps du Christ, Peuple de Dieu, sacrement de l'unité de l'humanité, mais comme un regroupement – parmi beaucoup d'autres - d'individus partageant certaines croyances (au demeurant de plus en plus floues) et certaines valeurs successivement énoncées sur le mode kantien de la morale de l'obligation puis sur le mode relativiste de l'éthique personnelle. Le sécularisme envahit les pratiques internes de l'Église, son gouvernement comme sa liturgie (Nichols, Pickstock). Les chrétiens perdent le sens de leur appartenance ecclésiale comme appartenance à une communauté riche d'une histoire, d'une tradition et d'une culture. Ils éprouvent de plus en plus de difficulté à faire la différence entre la foi et la pensée séculière, comme le souligne assez cruellement David Schindler: « La mort de Dieu est un phénomène qui ne concerne pas seulement les 5% d'Américains qui disent ne pas croire en Dieu mais également les 95% qui disent croire. »

La présence chrétienne au monde moderne s'avère périlleuse. Chercher à se faire accepter en adoptant le langage de l'adversaire conduit à transformer le christianisme en une forme bâtarde de sécularisme (et donc d'athéisme). Le dialogue pourtant nécessaire avec nos contemporains suppose une prise en compte de toutes les dimensions de la culture propre à la modernité (Rowland).

Les chrétiens n'ont évidemment pas attendu le début du XXI^e siècle pour s'opposer au sécularisme, au laïcisme, au libéralisme et tous leurs avatars. Cependant, l'Église n'a pas *globalement* réussi à contrer les stratégies de la raison séculière.

Selon un processus bien connu, la plupart de ses réactions ont été elles-mêmes contaminées par certaines conceptions modernes au point de favoriser, *in fine*, l'implantation du sécularisme. C'est ainsi que l'ecclésiologie post-tridentine, en s'opposant à l'Église invisible des Réformés, a réduit le Corps du Christ à sa dimension de société juridique visible, brisant de ce fait l'unité de l'être ecclésial (La Soujeole).

L'acceptation de tout ou partie des idéologies séculières est d'ailleurs souvent consciente: on l'a vu avec un « progressisme » chrétien utilisant le marxisme comme d'un instrument pour comprendre la nature et l'histoire ou le conservatisme se servant du libéralisme comme d'un outil pour interpréter la réalité sociale et économique (Long). Deux attitudes dont le présupposé est un athéisme implicite considérant que la foi ne peut fournir une explication satisfaisante de la réalité. Les convictions chrétiennes se mettent de fait au service du système idéologique, moral, culturel, politique, social et économique existant (Bell).

Un puissant effort intellectuel est nécessaire pour démasquer les stratégies de la raison séculière qui se présente volontiers sous le jour du bon sens alors qu'elle n'est qu'idéologie. Pour contester la *secular reason*, le retour à la théologie s'impose, mais une théologie libérée de tout complexe d'infériorité . « Le pathos de la théologie moderne est sa fausse humilité », déclare John Milbank. Lorsque la théologie abandonne sa prétention à être un « métadiscours » qui qualifie ou critique les autres discours, il devient inévitable que soit ces autres discours qui définissent sa place. La théologie doit donc refuser son confinement ou son instrumentalisation par les prétendues sciences sociales mais au contraire envahir leurs domaines et juger leurs modes de connaissance

(Milbank).

Ce projet commun à tous nos théologiens politiques entend puiser à de multiples sources, avec parfois des préférences plus marquées : la Bible et la Tradition (O'Donovan), l'Évangile (Yoder), Platon (Pickstock), Aristote et saint Thomas (MacIntyre, Porter, Lysaught), saint Augustin (presque tous), Lubac (Milbank, Cavanaugh), Balthasar (Schindler, Rowland et d'autres)... Les appartenances confessionnelles jouent ici leur rôle différenciateur, bien que tous entendent s'inspirer de la grande Tradition patristique et médiévale (et la plupart des auteurs protestants présentés ici se situent aux marges du catholicisme).

On se méprendrait en pensant que les néothéopolitologues cherchent à asséner des vérités de foi au détriment de la raison. S'il est un reproche que l'on a pu adresser, par exemple, à *Radical Orthodoxy*, c'est plutôt de pratiquer un intellectualisme plus philosophique qu'imprégné d'Écriture sainte. Mais son souci est de retrouver une unité articulée entre foi et raison, *fides* et *ratio*, pour reprendre le titre de l'encyclique de Jean Paul II (2008). Non pas *ratio* et *fides*, mais une *fides* sauvant la *ratio*, la foi sauvant la raison en l'élargissant, la théologie venant au secours de la philosophie.

La nouvelle théologie politique ne prétend pas sauver le monde. Dépasser la raison séculière n'est pas l'œuvre de la seule théologie – encore moins de l'exercice solitaire de la théologie – car la théologie est l'articulation intellectuelle de l'expérience de l'Église, et elle vacille lorsque lui manque cette expérience. Plus encore, dépasser la raison séculière n'est pas une question de changement d'idées ou de vocabulaire mais une question de foi. Nous devons retrouver l'Église comme espace créé par le Dieu trinitaire pour l'accomplissement de l'humanité, et la foi comme reconnaissance de ce fait (Mgr Martinez). Comme MacIntyre l'a montré, il y a toujours une interaction entre la théorie et les pratiques (politiques, économiques, familiales, éducatives, artistiques, culturelles). Les pratiques incarnent la théorie mais peuvent aussi la créer ou la modifier – la théorie servant aussi souvent à justifier, modifier ou créer des pratiques. C'est pourquoi la communauté est antérieure à la tradition: elle est le lieu de la tradition, de la rationalité, de la vie morale et intellectuelle.

Cette communauté, c'est l'Église. Une communauté unique qui, en vertu de son institution, est nécessairement une *lecture* des autres sociétés humaines (Milbank). Elle est la manifestation du Royaume de paix dans ce monde (Hauerwas), le site initial du renouvellement de la communauté humaine (Pickstock).

D'où qu'ils viennent, avec leurs blessures et leurs souffrances, tous les chrétiens sont appelés – individus, familles, communautés – à retrouver l'Église avec toute la densité de sa vie sociale. Pour sortir du processus moderne de fragmentation, ils doivent à nouveau se penser comme membres de de l'unique Corps du Christ (Katongole). Et agir dans la charité qui doit irriguer ce Corps. Dans la société brisée par la sécularisation, subsistent des personnes, des familles, des paroisses, des écoles, des mouvements, des monastères qui vivent intensément l'amour de Dieu. Ils ont besoin de sortir de leur isolement et de retisser des liens ecclésiaux et, partant, sociaux. Comme l'écrivait Jean Paul II, « Faire de l'Église *la maison et l'école de la communion*: tel est le grand défi qui se présente à nous dans le millénaire qui commence » (*Novo millennio ineunte*, 2001, n. 43). Être non un ghetto mais une vie commune, une véritable vie de famille, toujours ouverte à la vie et à la société.

Dans cette communion de communautés, nous retrouvons la Tradition chrétienne dans toute sa richesse, avec toutes ses couleurs, avec des différences vues comme les bijoux d'un trésor. C'est seulement dans la catholicité de l'Église que l'universalité que nous expérimentons, à la différence du faux universalisme abstrait de la modernité, s'harmonise avec l'enracinement de notre identité concrète. Nous y apprenons à regarder autrement la réalité, à connaître toutes les dimensions de l'expérience humaine et à développer tous les types de relations sociales, y compris politiques et économiques. L'Église n'a pas une éthique sociale, elle *est* une éthique sociale (Hauerwas). La politique chrétienne est la politique de la communauté chrétienne. Et c'est en puisant dans ses ressources spirituelles, théologiques, liturgiques et canoniques que l'Église redevient dans la cité

des hommes un véritable corps social alternatif, le Corps du Christ, authentique communauté de vertu et de salut intégral (Cavanaugh), signe pour les nations, nation faite pour toutes les nations.

(Extrait de l'introduction à Pour une nouvelle théologie politique)