

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SECRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

L'ÉNIGME DE LA « THÉOLOGIE POLITIQUE »



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Père Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

*L*a conférence que publie Documents Épiscopat a été donnée le 21 novembre 2001 par le père Henri-Jérôme Gagey lors de la présentation de l'ouvrage « Responsabilité citoyenne et Charité » (Cerf Paris 2001) édité par la fondation Jean Rodhain. Ce texte reprend les grandes lignes d'un article publié peu avant par la revue Raisons politiques^[1].

[1] « Sur la théologie politique », en collaboration avec Jean-Louis Souletie, *Raisons politiques*, Presse de Science Po, novembre 2001, p. 168-187.

L'ouvrage édité par la Fondation Rodhain sous le titre *Responsabilité citoyenne et Charité* pose avec vigueur la question des fondements des interventions directes de l'Église dans le champ social en fonction de sa tradition, de son outillage propre au sein d'une société laïque pluraliste. C'est la question de ce qu'on appelle aujourd'hui une « théologie politique ». Or je voudrais m'interroger devant vous sur l'énigme que représente pour la théologie contemporaine une telle théologie politique, particulièrement en France en raison des conditions particulièrement polémiques dans lesquelles s'est constitué l'État moderne. Les conséquences en sont en effet qu'une telle intervention directe de l'Église se trouve inévitablement « fantasmée » comme « réactionnaire » (qu'on le prenne positivement ou négativement), c'est-à-dire mobilisée par le vœu de promouvoir un retour à la situation prémoderne. À moins qu'elle ne se trouve

« banalisée » comme l'exercice d'une « suppléance » au statut précaire par une institution « normalement » vouée à la gestion de l'intime ou du privé.

Dans une première partie, j'évoquerai dans quel contexte s'est posée la question moderne du rôle politique de l'Église dans le cadre du processus de sécularisation et je ferai référence à trois penseurs décisifs, Maritain, Peterson et Jean-Baptiste Metz, pour montrer en quoi nous devons aujourd'hui tenter de dépasser le cadre conceptuel qu'ils nous présentent.

Dans une deuxième partie, j'indiquerai trois pistes en direction de ce dépassement : penser l'Église comme « un corps social au sein de ce monde » et non comme « âme du monde » ; réévaluer la théorie de la sécularisation ; et considérer notre époque comme celle d'une « invention de la société ».

I. LA NAISSANCE DE LA QUESTION MODERNE DU RÔLE POLITIQUE DE L'ÉGLISE

Les relations de l'Église au pouvoir politique ont toujours été complexes, aussi bien dans les périodes de franche opposition (naissance de christianisme dans l'Empire romain d'une part, opposition de l'Église aux États modernes démocratiques naissants, de l'autre) que dans les périodes plus pacifiques (ère constantinienne d'une part, chrétienté médiévale de l'autre). Mais, dans un sens assez couramment admis auquel je me conformerai ici, parler de « théologie politique », c'est évoquer la situation typique du XX^e siècle dans laquelle l'Église s'interroge sur l'impact qu'elle peut avoir, au titre même de sa foi et des moyens d'actions qu'elle lui donne, sur la vie

de la cité et ses formes d'organisation, dans le cadre d'une société sécularisée.

La sécularisation s'entend ici comme le résultat d'une autonomisation du politique, de l'économique et de l'ensemble des pratiques sociales décisives par rapport à la matrice religieuse qui avait organisé l'ensemble de ces pratiques sociales sous l'Ancien Régime [2]. Ce mouvement s'accomplit dans la ligne de l'*Aufklärung* pour laquelle les pratiques sociales décisives peuvent et doivent être réfléchies par la seule raison critique autonome qui se donne à elle-même ses propres buts et doit protéger son autonomie contre la domination des traditions religieuses.

[2] Cf. M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

Ce processus de sécularisation marque la tendance lourde de l'évolution de nos sociétés ; il a eu une double conséquence :

- La religion a visiblement perdu toute fonction sociale décisive. Tendanciellement, elle s'est trouvée confinée dans la gestion de l'intime, du privé. Elle ne pouvait donc que décliner, comme cela s'est produit en Europe occidentale.
- Les sociétés modernes développées ont été le siège d'un processus de modernisation qui a conduit à une considérable perte d'influence des traditions religieuses dans l'organisation de la société : travail du dimanche ou travail de nuit des femmes, etc. Tout ce qui fait obstacle à la rationalisation doit reculer.

Dans un premier temps, l'Église a résisté à ce mouvement parce qu'elle en voyait les effets néfastes sur les conditions de vie des individus (le prolétariat naissant). Mais elle ne parvient pas à argumenter cette résistance autrement qu'en se réclamant des valeurs de l'Ancien Régime.

Cette période d'antagonisme ouvert prend fin avec le Ralliement (cf. l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* du 16 février 1892) à partir duquel se constitue ce qu'on peut appeler un « pacte laïc » selon lequel l'Église s'accepte dans le nouveau cadre institutionnel d'une séparation entre l'Église et l'État. Dès lors, elle n'ambitionne plus, en principe du moins, de jouer un rôle dirigeant dans l'organisation de la société. Mais en fait, l'Église ne s'est jamais acceptée de bon cœur ainsi réduite à gérer le privé, c'est-à-dire les convictions morales et métaphysiques des fidèles.

En témoigne encore aujourd'hui la récente *Lettre aux catholiques de France* : « Nous ne pouvons pas nous résigner à une totale privatisation de notre foi, comme si l'expérience chrétienne devait rester enfouie dans le secret des cœurs, sans prise sur le réel du monde et de la société. Notre Église n'est pas une secte » [3]. Nous sommes instinctivement d'accord avec une telle déclaration (à laquelle je n'ai vraiment aucune raison de m'opposer !), mais nous ne parvenons pas à penser positivement comment peut s'accomplir, dans le cadre institutionnel de la modernité, la nécessaire responsabilité de la foi sur la vie sociale. Nous n'avons pas de modèle théologique pour cela !

JACQUES MARITAIN

Dans l'ensemble, nous vivons encore des positions théorisées par le philosophe Jacques Maritain (1882-1973), en particulier dans son ouvrage *L'humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* [4], publié dans les années 30 et qui a été reçu comme légitimant le caractère pluraliste du vote des catholiques français à l'époque du Front populaire. Il y distinguait soigneusement le plan spirituel, sur lequel le chrétien agit en tant que chrétien, et le plan temporel, sur lequel il agit simplement en tant qu'homme. Selon ce point de vue, l'influence du christianisme sur le plan « temporel » se fait toujours par la médiation de la conscience morale individuelle, sans qu'il soit légitime d'identifier la foi chrétienne à une forme déterminée d'organisation politique de la vie collective.

Le christianisme est positivement vu comme une source d'inspiration pour l'action poli-

[3] *Lettre aux catholiques de France. Proposer la foi dans la société actuelle*, t. III, rapport rédigé par Mgr Claude Dagens, Paris, Cerf, 1997, p. 34. Voir également *Vers une France païenne ?* Mgr Hyppolite Simon, Paris, 1998, et Henri-Jérôme Gagey, « Le oui et le non de Dieu sur notre monde », in *Documents Épiscopats*, n° 14, septembre 1993.

[4] Jacques MARITAIN, *L'humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris, 1936.

tique. Il est admis que la mission « politique » des chrétiens n'est pas d'abord de défendre les intérêts des Églises et des croyants, mais de donner une inspiration chrétienne à la vie démocratique. Autrement dit, l'influence du christianisme se fait culturelle et éthique. C'est ce qui conduit la démocratie chrétienne à s'adresser aussi bien aux non-croyants qu'aux croyants, tandis que, selon Maritain, il est légitime que certains catholiques choisissent d'autres options politiques. Le résultat concret de tout cela, c'est une incapacité à penser l'impact direct de l'Église comme institution sur la vie de la cité, ou plutôt un refus de penser qui correspond à une « auto-sécularisation » de l'Église. On doit en effet relever que si de nombreuses institutions par lesquelles l'Église tentait d'assurer son emprise sur la société française se sont trouvées très rapidement sécularisées, c'est par le vœu même des chrétiens qui les animaient. Exemple de ce point de vue est l'évolution de la CFTC, syndicat ouvrier chrétien pourtant doté d'une réelle légitimité dans le monde ouvrier durant la première moitié du siècle dernier : s'il a perdu son identité confessionnelle en 1961, c'est sous l'impulsion d'un certain nombre de ses dirigeants issus de la JOC, conseillés par les jésuites de l'Action populaire. Mais la même chose vaut de bien d'autres institutions, sauf des institutions éducatives. Cette dynamique d'autosécularisation illustre la volonté de la hiérarchie et des militants chrétiens de ne rien faire qui puisse ressusciter le fantasme d'une Église désireuse de renouer avec l'Ancien Régime pré-démocratique. Mais, et c'est toute la difficulté, il n'y a pas d'alternative consistante à ces nostalgies réactionnaires avec lesquelles on a rompu. Du coup, on en vient à théoriser une position selon laquelle l'action de l'Église ne saurait « toucher » le monde. Naturellement cette position théorique ne correspond pas à la réalité. Volontairement ou non, l'Église n'a jamais cessé d'exercer une action sur la réalité sociale, mais elle est en peine d'une théologie pour la réfléchir.

LE DÉBAT PETERSON-SCHMITT : NAISSANCE DU CONCEPT MODERNE DE THÉOLOGIE POLITIQUE

En fait, la difficulté que j'évoque n'est pas propre à la France. C'est ce qui ressort d'un débat essentiel pour notre question qui opposa dans les années 20 le théologien d'origine protestante Érik Peterson (1890-1960), converti au catholicisme le jour de Noël 1930, au philosophe Carl Schmitt (1888-1985) qui semble le premier à avoir utilisé techniquement l'expression « théologie politique ». Reprenons rapidement les termes du débat qui les a opposés.

Pour Schmitt, le catholicisme doit être considéré comme le fondement de l'État moderne dans la mesure où tous les concepts de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. La théologie est donc par nature politique et l'Église un corps politique car, qu'elle le veuille ou non, elle ne peut pas ne pas produire des effets sur la structuration de la société et de l'État dans lesquels elle est insérée. Tout au contraire, Peterson établit la thèse que l'élaboration du monothéisme trinitaire et le développement de l'eschatologie chrétienne chez Augustin ont mis fin à toute velléité de théologie politique. Selon lui, en effet, ce n'est pas au christianisme qu'on doit la sacralisation du pouvoir impérial à Rome, et plus généralement du pouvoir souverain après la chute de l'Empire romain, qui prend la forme de l'union du trône et de l'autel. C'est d'avantage la conséquence de la fusion, opérée par Philon (13 av. J.-C., -54) du monothéisme cosmique de l'Antiquité tardive et du monothéisme juif. C'est cette conception philonienne qui influença par la suite les théologiens chrétiens marqués par l'arianisme qui tenaient un monothéisme non-trinitaire. Au contraire, l'approfondissement de la théologie trinitaire au IV^e siècle met fin à toute sacralisation du pouvoir civil et interdit la confusion entre la monarchie divine et la

propagande politico-théologique. La thèse de Peterson constitue donc une fin de non recevoir envers l'idée même d'une théologie politique chrétienne, entendue du moins comme la légitimation théologique d'une forme d'organisation politique déterminée.

Certes, il demeure bien, pour Peterson, un impact « politique » de la foi, mais il est essentiellement négatif : au nom du primat du Christ-Roi, la foi chrétienne s'oppose à toutes les souverainetés du monde et relativise tous les pouvoirs. Dans le climat de l'époque, une telle prise de position, avait bien sûr des implications politiques indéniables, mais elle ne déboucha pas sur une proposition réellement positive qui aurait opposé à la politique nazie d'autres principes politiques. En fait, Peterson se limitait à justifier une attitude de « résistance critique ».

Cette limitation de la théologie politique à une fonction « critique » est une constante de la réflexion catholique dans le domaine de la théologie politique même de la part de ceux qui ont tenté de la dépasser comme en particulier Jean-Baptiste Metz. Théologien de Münster, catholique lui aussi, il a tenté de développer explicitement le thème d'une « théologie politique » comme « théologie fondamentale pratique ».

LA THÉOLOGIE POLITIQUE DE JEAN-BAPTISTE METZ

Toute sa recherche est sous-tendue par l'affirmation qu'une théologie responsable ne peut laisser en dehors de son champ de préoccupation l'impact de la foi dans l'histoire et la société et qu'elle doit, au contraire, en vérifier sans cesse la nature évangélique^[5]. À ce titre son influence fut déterminante, en particulier sur la théologie de la libération. Je résume sa thèse :

- Contre le mouvement de privatisation de la foi depuis les Lumières, Metz souligne qu'il n'y a pas de théologie politiquement innocente : en effet l'Église en tant qu'institution sociale a nécessairement une influence efficace sur la vie collective. Voilà pourquoi une théologie responsable se doit d'en répondre en s'interrogeant sur les effets politiques de la foi dans une situation donnée pour en vérifier la conformité à l'Évangile. D'où la critique qu'il adresse à la foi privatisée de la bourgeoisie éclairée et aux théologies qui la justifient au prix d'un refus de prendre en compte la dimension réellement historique du salut chrétien telle qu'elle ressort de toute la Bible.
- Cette critique est donc principalement théologique et c'est ce qui en fait la force : elle dénonce le fait que la « théologie bourgeoise » ne prend pas Dieu au sérieux au sens où l'idée de Dieu est, selon lui, « une idée pratique ». Croire en Dieu engage un certain type d'attitude prophétique à l'endroit de la vie collective. L'exigence du « suivre Jésus » ne peut manquer d'avoir des répercussions sur les prises de position des chrétiens dans la société.

Mais cette critique est-elle assez théologique ? En fait, Metz – pas plus que les théologiens latinos-Américains de la libération – ne pense réellement l'*efficacité propre à la foi* sur le terrain du politique. Cette difficulté, il l'assume positivement en refusant toute « politisation » de la religion dans une sorte d'eschatologisation du politique qui ferait de sa théologie politique la caution sacralisante d'un projet politique déterminé. C'est l'enjeu de ce qu'il appelle « la réserve eschatologique ». Selon lui l'espérance chrétienne doit constamment maintenir ouvert un écart avec les réalisations toujours provisoires qu'elle obtient dans le cours de l'histoire et qui jamais ne peuvent être purement et simplement identifiées

[5] Jean-Baptiste Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf. coll. *Cogitatio Fidei*, 99, 1979.

avec l'avènement du Royaume de Dieu. La foi entretient donc un rapport dialectique et critique permanent avec le présent historique. D'où l'opposition de Metz à la théologie de la révolution développée par le théologien belge Joseph Comblin établi en Amérique latine [6].

Mais du fait de cette retenue, qui rend Metz proche de Maritain, sa théologie politique se présente davantage comme une éthique chrétienne de l'engagement que comme une pensée théologique de la pratique politique. Cette limite est d'ailleurs explicitement confessée par son collègue et ami, le théologien protestant Moltmann, lorsqu'il écrit pour son propre compte : « L'expression éthique politique montre la route qui est la mienne » [7].

La théologie politique de Jean-Baptiste Metz reste une théologie du « engagez-vous, reengagez-vous », qui s'appuie sur l'exigence éthique impliquée par l'option préférentielle pour les pauvres qui ressort de sa relecture de la tradition biblique présentant un Dieu intervenant dans l'histoire pour sauver son peuple. Cette exigence éthique peut susciter des pratiques ecclésiales dignes d'intérêt, par exemple en Amérique latine la pratique des communautés de bases, mais elle a une double limite :

- Première limite : elle considère le mouvement social pour la libération comme un donné toujours déjà là qu'il suffirait d'accompagner en invitant les croyants à le

rejoindre. Elle le présuppose donc comme un bras séculier fondamentalement autonome par rapport à la foi. Sous cet angle, sa faiblesse apparaît dans son embarras à penser la contribution spécifique de la foi à la vie de ce mouvement social. La foi pousse à l'engagement, mais ne l'alimente pas.

- Seconde limite : elle considère la foi elle-même comme un donné toujours déjà-là qu'il suffirait d'ouvrir davantage à une dimension collective qu'elle aurait négligée. On tient pour acquis le facteur religieux comme un phénomène historique décisif et on s'efforce de le mobiliser sur des buts cohérents avec une lecture renouvelée de la tradition dans le contexte présent. Mais cette perspective se trouve prise à revers par la crise idéologique actuelle qui met en évidence que le « facteur-foi » ne peut plus être considéré comme acquis, mais doit faire l'objet d'une proposition résolue.

Cette double limite explique assez bien la trajectoire de nombreux militants chrétiens éveillés à l'engagement, entre autre par l'Action catholique. Une fois convertis à l'action militante, ils n'auront pas de mal à reconnaître dans la générosité qui les anime un héritage de la tradition chrétienne. Mais cette dernière à pour eux achevé sa mission historique, quitte à demeurer sur le registre des convictions privées une source très intime.

[6] Joseph COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Éditions universitaires, 1974.

[7] J. MOLTMANN, *Politische Theologie, politische Ethik*, Kaiser-Grünwald, Munich-Mayence, 1984, p. 163-164.

II. PENSER PLUS LOIN

L'ÉGLISE COMME CORPS

L'impuissance politique des théologies politiques de Jacques Maritain et de Jean-Baptiste Metz a fait l'objet d'une critique particulièrement impressionnante dans un ouvrage où le théologien américain William T. Cavanaugh^[8] tire les conséquences théologiques de la lutte de l'Église catholique contre la dictature du général Pinochet. Il y récuse la distinction opérée par Maritain entre le spirituel et le temporel qui, conduisant l'Église à se penser comme « l'âme du monde », la condamne à l'impuissance parce qu'alors « elle n'agit en tant que corps ni dans l'espace ni dans le temps ». La même critique doit, selon lui, être adressée à la tentative de Metz de penser l'Église comme « un organe de critique sociale agissant comme un membre parmi d'autres de la société civile ». Dans l'un et l'autre cas, en effet, le discours théologique se trouve sans prise sur le domaine politique^[9].

Cette prise, selon lui, l'Église ne la trouvera qu'après avoir renoncé à se considérer comme « l'âme du monde » pour se déployer dans le monde sous la forme proprement corporelle que lui confère la pratique de l'eucharistie qui apparaît ici comme un acte proprement politique « impliquant une autre représentation de l'espace et du temps, où s'édifie un corps de résistance, le corps du Christ ». C'est ce corps immolé et ressuscité, poursuit-il, qui assure l'irruption du Royaume de Dieu dans le temps historique, c'est-à-dire dans la politique du monde. Comme illustration de l'effi-

cace directement « politique » de la pratique du sacrement il renvoie à la décision long-temps différée des évêques du Chili d'excommunier les tortionnaires ou inversement à la décision de Mgr Oscar Romero décrétant une messe de Requiem unique dans tout son diocèse après l'assassinat de l'un de ses prêtres par les escadrons de la mort, ce qui signifiait que tous les fidèles auraient ce jour là à poser matériellement le signe public de leur communion, manifestant ainsi la catholicité de l'Église en un certain lieu, en un certain temps^[10].

La force de cette position est de souligner que la foi ne trouve pas son efficacité politique seulement quand elle se traduit en éthique, mais plus originellement quand elle met en œuvre dans le monde sa réalité la plus intime, par exemple sa pratique de l'eucharistie. Mais on peut prolonger cette ligne en s'intéressant aux effets politiques de la célébration du baptême ou de la pratique de l'oraison. C'est à ce niveau-là d'abord que doit s'interroger une théologie politique.

La faiblesse de la position de Cavanaugh, c'est de maintenir que l'action politique de l'Église demeure une action prophétique de résistance, plus proche qu'on ne pourrait s'y attendre du paradigme mystico-prophétique mis en œuvre par la revue théologique *Concilium* dont Jean-Baptiste Metz est l'un des animateurs. Comment sortir de la difficulté tellement typique du catholicisme contemporain à développer une pensée

[8] William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the Body of Christ (Challenges in Contemporary Theology)*, Blackwell Publishers, 1998, livre témoignage écrit après un long séjour au Chili sous le régime militaire du général Pinochet. *Eucharistie et mondialisation*, Ad Solem, Genève, 2001, édition en français d'une série d'articles publiés dans *Modern Theology*.

[9] *Eucharistie et mondialisation*, p. 16.

[10] *Eucharistie et mondialisation*, p. 18.

consistante du « politique » et donc à ne pas se limiter à valoriser la capacité de « résistance » de la foi au détriment de sa capacité de promotion ou de proposition ? Suivons ici José Casanova, chercheur américain en sociologie des religions dans sa reprise critique du concept de sécularisation [11].

VERS UNE DÉPRIVATISATION DE LA THÉOLOGIE ?

La question de Casanova est de savoir s'il existe une possibilité pour les Églises chrétiennes (et plus largement pour les grandes religions du monde) d'exister comme des religions « publiques », en surmontant la malédiction « sociologique » qui les voue sans retour à la privatisation et, par voie de conséquence, à un déclin fatal. Sa réponse est positive. Il l'argumente en engageant une réflexion fondamentale sur le concept de sécularisation. Selon lui, ce concept articule trois plans qu'il faut différencier soigneusement si l'on veut pouvoir interpréter les transformations contrastées du religieux aujourd'hui :

- La « sécularisation » désigne tout d'abord le processus d'autonomisation des pratiques sociales à l'endroit de la matrice que leur fournissait le religieux.
- La « sécularisation » désigne ensuite le fait que, en vertu de ce processus d'autonomisation, le religieux est exclu de la sphère publique et ne peut donc jouer de rôle que dans la sphère privée.
- La « sécularisation » désigne enfin le fait que la religion ainsi réduite à la sphère du privé est engagée sur la voie d'un déclin irrémédiable.

Pour notre auteur, le premier aspect de la sécularisation caractérise bien les évolutions lourdes, sans doute irréversibles et en tout cas toujours en cours, des religions à la fin du XX^e siècle. En revanche, les deux autres correspondent seulement à une évolution possible de la place des religions dans la société moderne. Cette évolution, on peut la souhaiter et donc la favoriser, mais elle ne saurait être déduite automatiquement du premier niveau. Il n'y a pas, selon lui, de contrainte théorique inexorable qui obligerait à penser que l'incontestable processus d'autonomisation des pratiques sociales à l'endroit du religieux aboutirait fatalement à une réclusion sans merci des religions dans la sphère du privé puis à leur déclin.

Sa position est qu'il est légitime de parler d'une sécularisation irréversible de nos sociétés en ce sens que les Églises établies (c'est-à-dire officiellement incorporées à l'appareil d'État) sont devenues incompatibles avec les États modernes différenciés. Autrement dit, « *la fusion de la communauté religieuse et de la communauté politique est incompatible avec le principe moderne de la citoyenneté* » [12]. De ce point de vue la constitution des États modernes signifie assurément la disparition de ces Églises établies. Mais pour les Églises qui auront accepté ce désétablissement et se seront approprié le cadre et les valeurs fondamentales de la modernité – liberté de conscience et différenciation de la société –, la possibilité existe d'exercer un rôle public que Casanova décrit comme une fonction critique à l'endroit des formes spécifiques d'institutionnalisation de la modernité. Elles ne sont donc pas condamnées à un repli du religieux sur le privé, mais peuvent au contraire engager un mouvement de « déprivatisation ».

[11] *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1994.

[12] *Op. cit.*, p. 213.

La force de cette perspective est de souligner qu'il existe un statut possible de « religion publique » pour les traditions religieuses qui auront renoncé à *la fusion de la communauté politique et de la communauté religieuse*. Cette transformation implique le renoncement à toute « théologie politique » au sens strict, au profit d'une théologie « sociétale » qui permet une mise en œuvre réfléchie des « puissances et latences » de la foi. Dans ce cadre il est possible de penser la mission prophétique des Églises qui consiste en une « résistance critique » à la normalisation des modes de vie traditionnels et au fonctionnement amoral de l'État et du marché ; résistance exercée au nom du bien commun qui ne se laisse pas réduire à la somme des préférences subjectives et qui doit donc faire l'objet d'une attestation publique, éventuellement polémique.

La faiblesse de cette perspective réside dans le fait que Casanova pense encore trop exclusivement dans le cadre d'une mission de résistance contre les abus ou les faiblesses de la modernité. Il faut encore faire un pas de plus et penser les ressources de la foi pour contribuer à la « reconstruction » d'un nouvel art de vivre ensemble, qui, débordant le cadre restreint de l'exercice d'une « résistance critique », ouvre sur la perspective plus ample d'une contribution à « l'invention » de la société.

« L'INVENTION » DE LA SOCIÉTÉ

Nous sommes prisonniers d'un certain sociologisme qui considère la société comme un phénomène total, un organisme programmé qui a des besoins et les satisfait. D'un point de vue historique, il est plus juste de considérer que dans une société apparaissent des problèmes auxquels répond une création d'offres, qui sera efficiente ou non selon qu'elle est pertinente. C'est ce qui apparaît pour l'instruction publique. Elle ne constitue pas un besoin éternel de la société, mais elle est apparue, à un moment donné, comme une création possible pour résoudre certains pro-

blèmes. L'Église a, dans ce domaine et en vertu de l'intérêt pour la vie des hommes que sa tradition nourrit, exercé un travail créatif efficient, dont l'État laïc naissant a estimé nécessaire de prendre le relais. Bref, l'Église en créant des écoles n'a pas assuré « la suppléance » d'un État toujours déjà existant et toujours déjà réputé devoir, en droit, répondre à un besoin éternel. Il en va de même pour la santé publique, l'accueil des orphelins ou plus récemment l'attention aux handicapés. Et l'on voit bien que dans d'autres aires géographiques marquées par d'autres traditions religieuses, et aussi par un autre développement économique, ces problèmes n'ont pas donné lieu au même style de création sociale.

J'actualise le raisonnement. Le processus de modernisation ou de différenciation des sociétés occidentales hier, du monde entier aujourd'hui, a conduit à un effacement des grandes traditions qui, durant des millénaires, avaient organisé la vie collective. Nous sommes sortis du village, c'est-à-dire du lieu où la sagesse ancestrale permettait de gérer les différences (différence sexuelles, générationnelles, hiérarchiques) et de traverser les conflits tout en donnant un sens global à l'existence. D'où la crise culturelle que nous traversons et qui est en train d'atteindre le monde entier. L'urgence est aujourd'hui de contribuer à l'invention de nouveaux arts de vivre, dans l'idée que l'avenir de nos sociétés n'est pas tracé d'avance comme un destin fatal mais qu'il sera fonction de l'initiative d'acteurs menant une action fondée et réfléchie.

Sous cet angle, les interventions directes de l'Église dans le champ social, en vertu de sa tradition propre, n'ont pas à être diabolisées ou culpabilisées, comme la tentative nostalgique de récupérer une emprise perdue sur la société, ou banalisées, comme l'exercice d'une suppléance qui devrait cesser le jour où la puissance publique serait en état d'assumer ses fonctions. Elles apparaissent au contraire comme autant de « laboratoires » où s'engage l'invention de la société.

CONCLUSION

Selon la reprise critique du concept de sécularisation qu'opère Casanova, le passage vers le statut de « religion publique » suppose de la part des religions le renoncement à la fusion de la communauté politique et de la communauté religieuse. À première vue, il semble donc que c'en est fini de toute « théologie politique » au sens strict, dont l'enjeu se limiterait à penser l'implication d'une religion dans l'appareil d'État. Cependant, et c'est ce qui fait son intérêt, le concept de « religion publique » proposé par Casanova est loin de fermer la porte à la perspective d'une « théologie politique », si l'on prend l'expression dans un sens élargi. Il ouvre en effet un chemin pour penser un nouveau rapport Églises/ État/société en dépassant la dure alternative entre « privatisation » et « intransigeantisme » qui a dominé les débats tout au long du XX^e siècle.

La nécessité d'une telle apparition « publique » des religions s'impose de plus en plus clairement tant les difficultés du vivre ensemble en France, comme dans le reste de l'Europe, sont source d'instabilité et de précarité sociales^[13]. Bref, le projet d'une théologie politique, au sens large du moins, reprend de la vigueur, alors que la mondialisation place l'ensemble de l'humanité devant le défi, non seulement de la transformation « progressiste » du monde pour éliminer les injustices et partager les ressources, mais de l'invention d'une culture planétaire, pour laquelle les repères manquent. Dans cette ligne le projet énoncé par Jean-Baptiste Metz d'une théologie politique du sujet demande

sans doute à être repris, à condition de dépasser ce qui en demeure la limite constitutive : le fait qu'avec les théologies de la libération il s'en remet ultimement au mouvement social séculier pour ce qui relève de l'action. Or, au delà du rappel des principes éthiques fondamentaux et de la légitime résistance à des abus insupportables, un tel projet se doit aujourd'hui de penser les ressources propres que procure la foi pour contribuer à l'invention de nouveaux arts de vivre. Ici la ligne esquissée par Cavanaugh envisageant la pratique liturgique de l'Église comme lieu de constitution de sujets pour l'histoire et le laboratoire de nouvelles pratiques sociales apparaît comme un correctif prometteur.

Mais ici un second correctif doit être apporté : il ne suffit pas en effet de prononcer de grands « non » à l'intolérable, si l'on ne suscite pas des espaces où, sur la base même de ces « non », peut s'engager l'invention, toujours risquée, de « oui » possibles. Nos « non » au racisme et à la xénophobie deviendraient vite une duperie qui nous discrédite si dans le même temps nous ne constituons pas des espaces dans lesquels la fraternité se révèle historiquement féconde en sorte que le mot d'ordre qui nous invite à nous enrichir de nos différences puisse produire son fruit. Nos « non » à l'adultère et aux désordres en matière de sexualité deviennent vite d'un moralisme insupportable s'ils ne sont relayés par la proposition d'espaces communautaires propres à aider à construire des fidélités possibles.

[13] On le relève facilement en ce qui concerne la déstructuration des familles, l'usage croissant des stupéfiants ou le développement de la violence urbaine ; mais cela n'est pas moins vrai de la vie politique elle-même, qui connaît une impressionnante perte de légitimité, comme le montre l'augmentation régulière du taux d'abstention ou des votes protestataires aberrants dans les élections nationales.

Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Père Stanislas LALANNE

Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. Tornéro-Torrès

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : mai 2002

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES