

Le destin de la pensée d'Erik Peterson et la « Nouvelle théologie politique » de J. B. Metz, et chez ses critiques¹

Jean-Louis SOULETIE

Le débat des années 1930 entre E. Peterson et C. Schmitt sur le théologico-politique a laissé une question irrésolue qui resurgit dans les sociétés pluralistes postmodernes. Cette interrogation consiste à savoir en quelle manière le théologique peut contribuer à l'invention du politique. La nouvelle théologie politique du théologien catholique de Münster J. B. Metz l'a réactivée dans les années 1960, en proposant au fil de l'œuvre de son auteur une éthique politique comme une éthique du changement social. Nous avancerons qu'en sous-estimant le caractère polémique du politique et la fragilité des sujets dont l'identité est devenue précaire, J. B. Metz parvient sûrement à une théologie critique mais demeure incertain sur le versant de l'invention politique proprement dite de la société. De plus, l'opposition de J. Milbank dans les années 2000 à cette théologie politique metzienne ne dirime pas la question et demeure elle aussi dans un geste trop unilatéralement critique en proposant une contre-éthique, une contre-ontologie, un contre-royaume, par la mise en œuvre de pratiques narratives, rituelles et sociales.

Un rappel des incertitudes de E. Peterson lui-même à l'égard de sa critique radicale de la théologie politique permettra de mettre en évidence la permanence du théologico-politique au XX^e siècle. La reprise metzienne d'une « Nouvelle théologie politique » sur un versant de « gauche » fera apparaître que ses catégories principales sont trop exclusivement critiques. La récente opposition du mouvement théologique anglo-saxon de la « *Radical Orthodoxy* » au système metzien n'en dépasse pourtant pas le moment critique et appelle une théologie politique capable d'invention de la société.

1. E. PETERSON (1890-1960), UNE THÈSE RADICALE ?

Plusieurs critiques du *Monothéisme comme problème politique* ont montré qu'il n'y avait pas, chez E. Peterson, de refus de parler du politique. Depuis sa correspondance des années 1920 avec A. Harnack, le théologien évite la confusion des deux domaines de la théologie et de la politique là où C. Schmitt et la *Reichstheologie* les fusionnaient². Avec B. Nichtweiss, éditrice des œuvres de Peterson, H. Maier, R. Sinner, et récemment N. Tenaillon dans la revue *Laval théologique et philosophique*, il est possible de montrer que Peterson n'est pas le liquidateur de la théologie politique, comme l'avait très bien compris C. Schmitt qui ne voulait voir dans cette formule qu'une légende³. La thèse finale de l'essai de 1935, selon laquelle l'affirmation

¹ In : Philippe CAPELLE (dir.), *Dieu et la Cité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Philosophie & théologie », 2008.

² E. Peterson vise sans doute W. STAPEL et son ouvrage *L'Homme d'État chrétien* (1932), dans lequel est défendue une véritable théologie du nationalisme. À la même époque, le courant de la *Reichstheologie* trouve un émule chez Paul ALTHAUS (*Théologie de l'ordre*, 1934) et chez Emmanuel HIRSCH (*Leitfaden zur christlichen Lehre*, 1938), lequel sera proche du futur conseiller d'Hitler aux affaires protestantes Ludwig Müller et favorisera un rapprochement des catholiques avec les *Deutsche Christen* protestants.

³ Parmi les commentateurs qui maintiennent le souci politique de E. Peterson, voir B. NICHTWEISS, dans le colloque de Mayence, *Vom Ende der Zeit : Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Symposium Mainz 2000. Avec les contributions de K. BERGER, F. HAHN, K. LEHMANN, E. LOHSE, H. MAIER, C. MARSCHIES u.a. Bd. 16, 2001, mais aussi le politologue H. MAIER.

chrétienne du monothéisme trinitaire a mis fin à toute théologie politique, a un accent radical dans le contexte de la montée du national-socialisme⁴. Selon E. Peterson, en effet, l'élaboration du monothéisme trinitaire et le développement de l'eschatologie chrétienne chez Augustin ont mis fin à toute velléité de théologie politique en libérant la foi chrétienne de ses attaches avec l'*Imperium Romanum*⁵. Selon le théologien, 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, mais davantage à la fusion, opérée par Philon (13 av. J.-C. - 54 ap. J.-C.), du monothéisme cosmique de l'Antiquité tardive et du monothéisme juif. Cette thèse d'allure radicale est nuancée dans d'autres écrits de E. Peterson. Prenons simplement comme exemple l'article de 1936, écrit à l'occasion de la fête du Christ Roi, intitulé *Christus als Imperator*. Il y montre que le christianisme primitif a proposé une métaphore politique de la figure du Christ sous les traits de l'empereur romain. Ce rapprochement théologico-politique du Christ avec César s'explique par temps de crise. Au moment où les institutions de l'État se fragilisent, où son chef s'arroge tous les pouvoirs et réclame que le peuple le vénère comme une divinité, le Christ, le Roi qui vient dans la gloire, prend les traits d'un *Imperator*. L'Église s'oppose ici au dictateur par le combat de ses martyrs.

Cette présentation polémique du Christ est utilisée dans le contexte d'une lutte *politique*⁶ : « la *militia Christi* que l'Imperator chrétien appelle au combat mène dans les martyrs une lutte pour la toute-puissance », écrit E. Peterson, mais comme précédemment, il modère son propos en précisant que « seul le caractère eschatologique de la révélation chrétienne permet de le comprendre ». Reste que se trouve légitimé le combat qui oppose l'Église et l'État dès lors que le chef de l'empire, rassemblant sur sa personne l'*auctoritas* et la *potestas*,

⁴ E. Peterson se convertit au catholicisme en pleine crise du protestantisme allemand en collusion avec le national-socialisme. Je renvoie ici à l'article de N. TENAILLON, « E. Peterson et le recours à la théologie politique » (*Laval théologique et philosophique*, Québec, vol. 63/2, juin 2007, p. 245-257), dont j'extrais cette information : « Le paragraphe arien ajouté à la constitution interne de l'Église évangélique stipule que seules les personnes de race arienne peuvent prendre part à l'administration de la nouvelle Église. E. Peterson reprochera aux Protestants de transférer directement sans aucune modification des concepts politiques et juridiques dans le domaine propre de l'Église et de rejeter le droit apostolique sous prétexte que c'est un droit étranger, non allemand. En refusant d'exclure les non-ariens de l'Église, le pasteur M. Niemöller sonne le début de la résistance de l'Église protestante face au nazisme. Niemöller crée le "*Pfarrernotbund*" (l'Union de détresse des pasteurs protestants). En 1934, il convoque un synode réformé libre à Barmen puis à Berlin. Ces synodes marqués par l'influence de K. Barth et bientôt de D. Bonhoeffer ruineront les prétentions de la *Reichskirche*. »

⁵ « Le monothéisme en tant que problème politique était né de la transformation hellénistique de la foi juive. Lorsque le dieu des Juifs fusionna avec le principe monarchique de la philosophie grecque, le terme de monarchie divine reçut tout d'abord la fonction d'une formule de propagande théologico-politique. Ce terme de propagande théologico-politique est adopté par l'Église lors de son extension au sein de l'Empire Romain. Il se heurte ensuite à un concept de la théologie politique des païens selon lequel le monarque divin doit bien régner, mais selon lequel ce sont les dieux nationaux qui doivent gouverner. Afin de pouvoir contrer cette théologie païenne taillée sur mesure pour l'*Imperium Romanum*, on affirma alors du côté chrétien que les dieux nationaux ne pouvaient pas gouverner puisque l'*Imperium Romanum* avait supprimé le pluralisme national. C'est en ce sens que la *Pax Romana* fut ensuite interprétée comme l'accomplissement des prédictions eschatologiques dans l'Ancien Testament. Mais la doctrine de la monarchie divine devait échouer face au dogme de la Trinité et l'interprétation de la *Pax Augusta* devait échouer face à l'eschatologie chrétienne. C'est alors que non seulement le monothéisme fut réglé en tant que problème politique, mais aussi la foi chrétienne libérée de son intrication avec l'*Imperium Romanum*. » Telles sont les dernières lignes de l'ouvrage *Le Monothéisme comme problème politique. Une contribution à l'histoire de la théologie politique dans l'Empire romain*. (Traduction de A.-S. Astrup et G. Dorival, Bayard, 2007. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935.)

⁶ Citons encore N. TENAILLON : « Il est significatif que, dans l'article, l'interprétation *morale* de la "*militia Christi*" proposée par Harnack en 1905 soit explicitement rejetée. Pour E. Peterson, l'accent militaire qui imprègne la mentalité des premiers chrétiens ne relève pas de l'exhortation morale mais bel et bien de l'appel à l'action politique. » (*Op. cit.*, p. 249.)

revendique sa propre déification. Ainsi, contre le culte de César, le Christ Imperator et ses martyrs témoignent du Royaume qui vient. Bref, en soutenant que dans une situation politique critique, le Christ n'est plus seulement un *Rex* mais un *Imperator*, E. Peterson semble accrédi- ter la célèbre assertion de Schmitt selon laquelle « est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle⁷ ».

E. Peterson n'est donc pas le liquidateur de la théologie politique, comme l'avait très bien compris Carl Schmitt. La thèse finale de l'essai de 1935 doit indéniablement être nuancée.

2. LA REPRISE DU DÉBAT AVEC LA NOUVELLE THÉOLOGIE POLITIQUE DE J. B. METZ

En fait, E. Peterson s'est limité, dans un contexte de danger politique, à justifier une attitude de « résistance critique » de l'Église à l'égard du totalitarisme. 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. C'est ce que montre la postérité de la théologie politique trinitaire issue du débat C. Schmitt vs E. Peterson en Allemagne, en particulier avec le théologien de Münster, J. B. Metz⁸, catholique lui aussi, qui a explicité le thème d'une « théologie politique » comme « théologie fondamentale pratique ».

Une théologie correctrice

À une première théologie du monde, l'ouvrage *La Foi dans l'histoire et la société* apporte les compléments qui définissent la nouvelle théologie politique de J. B. Metz. De 1969 à 1977, l'auteur développe une recherche qui prend résolument l'orientation d'une théologie politique du sujet⁹. Elle représente un correctif très important à la théologie du monde¹⁰. Une théologie de la rédemption remplace une théologie de l'incarnation, le sujet politique succède au monde.

J. B. Metz diagnostique dans le discours théologique de l'époque le risque d'un oubli de l'aiguillon apocalyptique du discours chrétien sur le salut¹¹. Cette absence de réflexion sur le

⁷ *Théologie politique 1*. Traduction de Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988, p. 15.

⁸ Proche de J. B. Metz, le théologien réformé J. Moltmann affirme de son côté la Trinité comme un programme social. Mais ni l'un ni l'autre n'ont totalement donné corps, politiquement parlant, à cette intuition théologique. Voir son article publié en 1968, « Existenzgeschichte und Weltgeschichte » (in : *Perspektiven der Theologie*, München, Kaiser/Grünwald, 1968, p. 128-146), et plus récemment, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh, Ch. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999), surtout la quatrième partie, « Im weiten Raum der Trinität » (p. 266-290).

⁹ Cf. « Politische Theologie », *Neues Forum*, n° 14, 1967, p. 13-17. « Zum Problem einer "politischen Theologie". Die öffentliche Verantwortung des Glaubens », *Kontexte*, n° 4, 1967, p. 35-42. « Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer politischen Theologie », in : *Civitas*, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung n° VI, Mannheim, 1967, p. 9-19. « Das Problem einer "politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit », *Concilium* (éd. allemande), n° 4, 1968, p. 403-411. Art. « Politische Theologie », in : *Sacramentum Mundi III*, Freiburg, 1969, p. 1232-1240. « Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens », *Concilium* (éd. allemande), n° 8, 1972, p. 399-407.

¹⁰ Voir à ce sujet les débats suscités par ce livre dans H. PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Mainz-München, 1969.

¹¹ Cf. chapitre X de *La Foi dans l'histoire et dans la société* (op. cit.). Voir aussi : « Im Angesicht der Gefahr », in : L. REINISCH (Hg.), *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit*, Freiburg, Herder, 1984, p. 17-23.

jugement eschatologique au profit d'une théorie de la réconciliation universelle conduit à l'apathie et à la justification de tout ce que nous faisons, maintenant intact l'ordre politique et social. Cet oubli a, selon l'auteur, progressivement conduit la religion chrétienne à s'identifier à une religion de vainqueurs qui se focalise sur une histoire déjà réconciliée et non comme la tension avivée d'une réconciliation qui a commencé mais qui n'est pas encore achevée et dont les victimes représentent le signe et l'aiguillon¹². Il faut mobiliser selon lui la mémoire d'Auschwitz et le dialogue avec la philosophie juive au travers des penseurs de l'École de Francfort pour contribuer à réveiller le caractère messianique de la foi chrétienne.

Le sujet politique comme sujet souffrant

Le sujet blessé et souffrant vient désormais au premier plan de sa réflexion. J. B. Metz puise dans cette histoire des vaincus une intelligibilité de la praxis : « la constitution pratique de la théologie (...) ne comporte donc pas seulement une praxis morale, mais également la praxis sociale, (...) cette perspective indique la signification profonde du discours sur la "théologie politique"¹³ ». Ce climat pathétique du sujet souffrant vise à libérer la praxis sociale d'une conception anthropologique qui conçoit le sujet dominateur de la nature. Celui-ci, pour J. B. Metz, pense trop l'histoire du point de vue des vainqueurs¹⁴. La théologie politique de *La Foi dans l'histoire et la société* entend donc dénoncer la prétendue innocence politique de la religion qui s'économise le combat pour la libération des sujets opprimés¹⁵. Pour cela, J. B. Metz mobilise les ressources de la mémoire chrétienne.

La mémoire chrétienne

Le théologien continue de puiser ses sources dans sa conversation intellectuelle avec l'École de Francfort. Il emprunte à H. Marcuse et à Th. Adorno la notion de mémoire subversive¹⁶. La foi chrétienne est ainsi, pour J. B. Metz, comme un souvenir eschatologique susceptible d'ouvrir l'avenir : « La foi chrétienne est une attitude où l'homme se souvient des promesses annoncées et d'espérances vécues à cause de ces promesses, une attitude où il se lie à ces souvenirs pour vivre sa vie.¹⁷ » Ni le modèle de l'adhésion à des vérités révélées ni celui de la foi existentielle anhistorique ne sont susceptibles de soulever une puissance critique à la hauteur de ce que peut faire le mémorial chrétien¹⁸. L'Église s'atteste ainsi comme celle qui communique cette mémoire dangereuse de la liberté acquise par le Christ dans sa Pâque. La

¹² « Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens », *Concilium* (éd. allemande), n° 8, 1972, p. 399-407. « Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs », *Evangelische Theologie*, n° 32, 1972, p. 338-352. « Messianische Geschichte als Leidensgeschichte. Meditation zu Mk 8,31-38 », in : J. GNILKA (Hg.), *Neues Testament und Kirche (Festschrift für R. Schnackenburg)*, Freiburg, Herder, 1974, p. 63-70. « Kampf um die verlorene Zeit. Thesen zur Apokalyptik », *Evangelische Kommentare*, n° 11, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1978, p. 39-41.

¹³ Cf. *La Foi dans l'histoire et la société*, op. cit., p. 74.

¹⁴ « Kirche und Volk – oder der Preis der Orthodoxie », *Stimmen der Zeit*, n° 185, 1974, p. 797-811.

¹⁵ *La Foi dans l'histoire et la société*, op. cit., p. 94.

¹⁶ *Id.*, p. 218-219, où sont évoqués W. BENJAMIN (*Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965), Th. ADORNO (*Dialectique négative*, traduit de l'allemand par Gérard Collin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaud et Dagmar Trousson, postface de Hans-Günther Holl, Paris, Payot, 1978) et H. MARCUSE (*Éros et Civilisation*, Paris, Éd. de Minuit, 1963).

¹⁷ *Id.*, p. 225.

¹⁸ Parmi les travaux préparatoires à l'élaboration de ce concept de mémoire, voir « Glaube als gefährliche Erinnerung », in : A. EXELER, J. B. METZ, K. RAHNER, *Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benzinger Verlag, 1971, p. 23-38. Voir aussi « Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens », *Concilium*, n° 8, 1972, p. 399-407 ; « Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs », *Evangelische Theologie*, n° 32, 1972, p. 338-352. Art. « Erinnerung », in : H. KRINGS u.a. (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I*, München, Kösel Verlag, 1973, p. 386-396.

foi s'accomplit dans la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*¹⁹. Ceci signifie que le potentiel de l'histoire ne tient pas uniquement aux vainqueurs, à ceux qui réussissent, mais aussi aux vaincus.

3. L'AVENIR DE L'HISTOIRE DE LA SOUFFRANCE (APRES 1977)

La constitution pathétique de la praxis

La théologie après Auschwitz oblige à penser que la souffrance ne peut être désormais dissimulée derrière le rideau des concepts. Pourquoi, s'interroge J. B. Metz, la catastrophe des camps de la mort est-elle si absente des théologies de l'après-guerre²⁰ ? Il développe alors une christologie proprement messianique²¹. À l'instar du Christ compatissant des Évangiles, le christianisme, selon J. B. Metz, ne doit pas perdre cette compassion dans son travail dans l'histoire et dans son travail de l'histoire²².

Le rappel que la théologie chrétienne ne peut plus être la même après Auschwitz signifie que toute réconciliation paisible avec Dieu qui viserait l'apaisement des consciences à bon compte s'avère désormais impossible. Une praxis chrétienne s'accompagne selon l'auteur d'une herméneutique du danger car la confiance messianique ne se confond pas avec l'euphorie du sens. L'attente du jour messianique ne cesse d'aiguillonner les chrétiens au regard de leurs tâches imprescriptibles dans l'histoire et la société. Cette attente nourrit leur compassion²³.

Les années 1990

Progressivement, la prise en compte des penseurs de la postmodernité a obligé J. B. Metz à s'interroger sur la question de Dieu²⁴. Le mot « Dieu » ne fait plus sens ni dans la société ni en quelque manière dans l'Église, qui se trouve affectée par la sécularisation²⁵. La postmodernité est le temps où, selon l'auteur, le christianisme s'assoupit dans une vision du monde d'ordre esthétique. Enfermé dans une temporalité répétitive comme dans le mythe, le croyant en quête de bonheur se garde de rencontrer la souffrance. La conception dionysiaque de l'existence triomphe sur la praxis de la suite du Christ. Elle s'accompagne de la dissolution du sujet livré aux puissances de l'économie et de la technologie. La culture de la banalité

¹⁹ *La Foi dans l'histoire et la société, op. cit.*, p. 109.

²⁰ « En face des juifs, la théologie chrétienne après Auschwitz », *Concilium*, n° 195, 1984, p. 45-56.

²¹ « Messianische oder bürgerliche Religion ? », in : *Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben* – 85. Deutscher Katholikentag vom 13. September bis 17. September 1978 in Freiburg, Paderborn 1978, p. 417-428.

²² J. B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, p. 107.

²³ « Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums », *Süddeutsche Zeitung*, n° 296, v. Weihnachten 1997.

²⁴ J. B. METZ, « Qu'est-il arrivé à Dieu – Qu'est-il arrivé à l'homme ? Sur la situation du christianisme dans l'Europe sécularisée », *Revista latinoamericana de teologia*, n° 5, 1988, p. 206-217 ; repris dans : « Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit" », in : *Diagnosen zur Zeit*. Avec les contributions de J. B. METZ u.a., Düsseldorf, 1994, p. 76-92. Voir aussi « Reden von Gott », in : O. SCHWENKE (Hg.), *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*, Loccum, 1987, p. 32-37 ; « Theologie als Theodizee ? », in : W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht ?* München, 1990, p. 103-118 ; « Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt », *Stimmen der Zeit*, n° 210, 1992, p. 311-320 ; « Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt ? », in : D. HEINRICH u.a., *Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt (Religion – Geschichte – Gesellschaft)*, Fundamentaltheologische Studien Bd. 8, Münster, 1997, p. 21-33.

²⁵ J. B. METZ, « Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui », *Istina*, n° XLII, 1997, p. 7.

envahit tout, y compris la religion²⁶. À cela, J. B. Metz oppose l'expérience de la non-identité, le salut eschatologique et la réalité de l'histoire encore marquée par la souffrance.

INTERROGATIONS ADRESSÉES À J. B. METZ

La question que pose le projet de J. B. Metz est double : sa théologie politique est-elle politique, plus encore, est-elle suffisamment théologique ? En fait, l'auteur développe davantage une morale politique en dégagant les conséquences, selon lui normatives, de la foi dans l'engagement des chrétiens²⁷. Il propose une prise de position en faveur des sujets opprimés, et de toutes les victimes comme conséquence d'une prise au sérieux de la croix du Christ. Il voit là une affirmation du devoir qui s'impose aux chrétiens de travailler à l'advenue d'un être sujet pour tous dans le cadre d'une Église « démocratisée ».

La théologie de J. B. Metz se veut ainsi effectivement politique, en ce sens que son apport essentiel est de démontrer qu'il n'y a pas de théologie politiquement innocente : le sujet de la théologie est toujours un être politique par son enracinement dans l'histoire et dans la société ; la relation à Dieu ne saurait donc être le fait d'un individu isolé. Notre auteur entreprend par conséquent une « déprivatisation » de la foi à l'encontre du mouvement qui, depuis les Lumières, avait établi une rupture entre l'existence religieuse et l'existence sociale²⁸ en vidant de son sens l'exigence chrétienne pratique du « suivre Jésus » entendu comme appel public. Cependant, cette entreprise de « déprivatisation » possède une double limite.

Tout d'abord, J. B. Metz a toujours affirmé son refus de 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 avec l'avènement du Royaume de Dieu (cf. E. Peterson). La foi entretient donc un rapport dialectique et critique permanent avec le présent historique. Mais sa retenue vis-à-vis de tout engagement dans le rapport de force politique, qui fait J. B. Metz proche de *L'Humanisme intégral* de J. Maritain – mais pas du Maritain de *L'Homme et l'État* –, signale sans doute chez lui une conception encore très abstraite du politique en tant que tel, qui en sous-estime le caractère fondamentalement polémique.

Certes, J. B. Metz souligne le caractère dangereux de la mémoire de la passion et de la résurrection qui engage résolument à la lutte sans recourir ni à la haine ni au mépris de l'adversaire²⁹. Mais arrive-t-il véritablement à prendre en considération la pluralité culturelle, la puissance des États et les rapports de force en jeu dans l'action politique concrète ? Ne lui

²⁶ « Religion, ja – Gott, nein », in : J. B. METZ, T. R. PETERS, *Gottespassion*, Freiburg i. Br., Herder, 1991, p. 14-67.

²⁷ J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mayence, Matthias-Grünwald, 1997, p. 45 : « La théologie politique est l'herméneutique chrétienne spécifique d'une éthique politique comme éthique du changement ».

²⁸ J. B. METZ, *Pour une théologie du monde*, op. cit., p. 127.

²⁹ *Id.*, p. 131-132 : « Le salut, auquel se rapporte en espérance la foi chrétienne, n'est pas un salut d'ordre privé. La proclamation de ce salut amena Jésus à un conflit sanglant avec les pouvoirs publics de son temps. Sa croix ne se dresse pas dans la région la plus retirée du domaine individuel et personnel, ni dans le Saint des Saints d'un sanctuaire purement religieux : elle est par delà le seuil d'un secteur privé jalousement gardé ou d'une pure vie religieuse bien protégée : elle se trouve "dehors", comme le dit l'Épître aux Hébreux. »

fait-il pas ici défaut une réflexion sur « le politique » en tant qu'il n'unifie jamais globalement la société en général, mais toujours une société déterminée en fonction des groupes et des intérêts qui y sont en conflit, en y procédant à des arbitrages toujours provisoires et partisans ?

La théologie politique de notre auteur demeure assez utopique dans la mesure où elle ne s'affronte pas aux inéluctables conflits de classes et d'intérêts qui jouent dans le politique. Faute de cela, il ne donne pas de clé pour résoudre les questions spécifiquement politiques. Ses catégories sont finalement moins politiques que sociales, quand bien même le propos se veut explicitement politique. À cette difficulté d'intégrer la complexité du politique comme tel s'en ajoute une autre proprement théologique. J. B. Metz déchiffre-t-il suffisamment comment les pratiques chrétiennes sont aptes à constituer les sujets éthiques dont il parle ?

La théologie fondamentale pratique de J. B. Metz se présente comme « une théologie du sujet » qui entend penser la contribution de la foi à l'avènement de sujets en résistance à l'apathie caractéristique des sociétés modernes avancées, largement dénoncée par les néo-marxistes de l'École de Francfort. Or, c'est une question de savoir jusqu'à quel point il parvient à penser le processus de la constitution du sujet, qui est l'autre versant de ce programme.

Mais dans son insistance sur la nécessaire déprivatisation de la foi, J. B. Metz n'aborde que de manière évasive les pratiques proprement chrétiennes médiatrices de la constitution du sujet en son intériorité. Ici, c'est donc sur le versant proprement théologique que le projet de contribuer à une théorie et à une pratique du sujet, pris dans sa réalité historique et « empêtré dans des histoires », se trouve menacé d'abstraction.

Radical Orthodoxy : une rémanence petersonienne ?

À la manière de H. de Lubac, J. Milbank et la galaxie des auteurs rassemblés sous le nom de *Radical Orthodoxy*³⁰ diagnostiquent que pour un humanisme a-religieux, le monde finit par être réduit exclusivement à ce que l'homme peut pleinement vérifier. Faute de se doter d'une raison suffisante pour se valoriser, cet humanisme aboutit selon J. Milbank à une forme d'anti-humanisme de caractère nihiliste.

Son approche de la sécularisation est alors aux antipodes des analyses metziennes qui la font découler du christianisme. Elle est envisagée dans ce cadre comme l'enfant naturel d'une fausse théologie et d'une fausse ecclésiologie. Mais la théologie possède des ressources pour inverser ce processus, qui reste en dernière analyse assez abstrait malgré l'influence qu'il a sur la praxis sociale. À distance de J. B. Metz, J. Milbank affirme que là où les théologiens modernes interprètent la modernité (*the secular*) et la sécularisation qui l'accompagne comme le résultat d'une évolution interne au christianisme dans laquelle ce dernier accomplit sa vocation³¹, il faut plutôt la comprendre comme la conséquence d'une hérésie chrétienne qui prend son lointain départ dans la décision de Duns Scott de penser Dieu et le monde tout ensemble, dans le cadre d'une ontologie générale, au lieu de penser l'être du monde à partir

³⁰ D'origine anglicane d'abord, ce mouvement (formé autour de J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward et W. T. Cavanaugh) entreprend une critique postmoderne de la modernité et nourrit une réflexion sur le rôle proprement politique de l'Église.

³¹ Selon la thèse de M. Weber reprise et radicalisée par M. Gauchet dans *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, NRF, 1985).

de l'être de son créateur³². Cette rupture s'approfondit ensuite avec le nominalisme et la Réforme. Les philosophies politiques de T. Hobbes et N. Machiavel en découlent puisqu'elles renouent selon J. Milbank avec l'ontologie païenne romaine sur le principe d'une violence originaire que la vertu virile peut seulement atténuer. T. Hobbes décrit ainsi un monde où tous sont en guerre les uns contre les autres. Cette conflictualité originaire, le politique peut la tempérer, mais sans jamais l'éteindre, parce que, considérés individuellement à « l'état de nature », les hommes, tous supposés égaux, sont par le fait même éternellement rivaux. Nous sommes là, selon J. Milbank, en opposition frontale à l'*agapè* chrétienne³³. Cette opposition atteint son comble dans la déconstruction de toute idée de vérité par la philosophie postmoderne, qui n'est pas pour rien contemporaine de la mondialisation du marché qui génère une société du simulacre dans laquelle rien n'est vraiment désirable que le désir lui-même, parce que le marché n'a plus d'autre fin en soi que d'exciter le désir du consommateur quel que soit son objet.

Dans le débat qui oppose J. Milbank au *secular*, il revient donc à la proposition chrétienne de développer une « contre-éthique », une « contre-ontologie » et un « contre-royaume »³⁴, en mettant en œuvre des pratiques narratives, rituelles et sociales. En effet, une simple adhésion à l'idée de non-violence ne suffit pas : « nous avons besoin de la mettre en pratique comme une compétence en apprenant à en parler le langage élaboré dans la Bible et accompli en Jésus et dans l'apparition de l'Église », cette dernière constituant « la forme concrète d'une pratique sociale non antagonique », c'est-à-dire d'une pratique sociale de l'*agapè*³⁵.

CONCLUSION

Reste à savoir dans quelle mesure nous avons ici affaire à une théologie capable de penser l'avènement d'un ordre politique conforme à l'Évangile. En fait, chez J. Milbank comme chez J. B. Metz, l'action politique de l'Église demeure une action prophétique de résistance. Il est vrai que *Radical Orthodoxy* se signale par une attention nettement plus soutenue à la spécificité du message chrétien et à sa position polémique, voire antagonique, à l'endroit du nihilisme contemporain³⁶ d'une part, et, de l'autre, à la fonction médiatrice des pratiques narratives et rituelles les plus propres à la foi pour mettre en œuvre une résistance effective au règne nihiliste du marché mondial unique. Mais cela suffit-il pour parler ici d'une véritable « théologie politique », au sens propre où ce terme désigne les formes d'exercice du pouvoir à promouvoir ?

Bref, du côté de J. B. Metz comme de J. Milbank, ne persiste-t-il pas une difficulté à développer une pensée consistante du « politique » ? Chez l'un et l'autre, en effet, le thème de

³² J. MILBANK, « Knowledge, the theological critique of philosophy in Hamman and Jacobi », in : J. MILBANK, C. PICKSTOCK et G. WARD (éd.), *Radical Orthodoxy*, Londres et New York, Routledge, 1999, p. 23-24. Le titre de cet ouvrage, publié comme un manifeste en associant douze théologiens anglicans et catholiques proches de J. Milbank, est parfois utilisé pour désigner, au delà de la personne de celui-ci, sinon l'école, du moins la mouvance théologique qui s'est constituée autour de ses thèses.

³³ *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, 1993, p. 9-26.

³⁴ *Op. cit.*, p. 398, 422, 432.

³⁵ *Op. cit.*, p. 398.

³⁶ Dans le domaine de la théologie chrétienne des religions, les conséquences de cette position ont été tirées de manière originale par Gavin D'Costa, dans *Theology and Religious Pluralism* (Oxford, Blackwell, 1986), *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 2000), *Christian Uniqueness Reconsidered* (collectif, sous la direction de Gavin D'Costa, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990).

la « résistance » domine, plutôt que celui de l'invention politique ou de la proposition³⁷. On ne voit donc pas que le cadre esquissé par E. Peterson d'une hétérogénéité entre le politique et le christianisme soit totalement dépassé, ni que soit vraiment élucidé le lien que E. Peterson introduisit entre les deux aspects dans d'autres écrits tels que le livre de 1936, *Christus als Imperator*.

³⁷ Voir chez J. Milbank l'abondance des néologismes construits sur le préfixe « counter » : « counter-kingdom », « counter-narrative », « counter-ethics », etc.