catholica

utomne 2009 N° 105

Refonder le lien social

J.-B. Metz : une nouvelle théologie politique

L'art et la question de l'être

Nouveaux enjeux de l'éthique militaire

Luc Ferry conseiller du prince

Une avant-garde belge au Concile

La « nouvelle théologie politique » de J.-B. Metz

Une approche critique

Pénétrer la pensée de Johann Baptist Metz ne manque pas de déconcerter. La seule lecture de ses écrits, pourtant clairs et suggestifs, ne permet pas de comprendre toute la signification de ses thèses sur la « nouvelle théologie politique ». La raison en est sans doute que ses présupposés ultimes dépendent trop des lieux communs et des préoccupations propres à l'Ecole de Francfort. Les propositions de Metz sont donc tributaires des articulations conceptuelles de Theodor Adorno (1903-1969) et de Max Horkheimer (1895-1973) qui, on en conviendra, ne sont actuels que dans l'esprit de chercheurs ou de disciples. Une telle dépendance présente un désavantage non seulement aux yeux du lecteur qui, pour des raisons culturelles, méthodologiques ou doctrinales, reste éloigné de ce courant philosophique. Il est objectivement très difficile de justifier qu'un système comme celui de Metz, qui passe pour être la grande référence de la théologie chrétienne, puisse en arriver à être précisément ce qu'il prétend être : *universel et paradigmatique*. Son ancrage chez Adorno et Horkheimer ainsi que dans leurs aires d'influence respectives, sur le mode d'un particularisme d'école philosophique, l'en empêche fondamentalement.

Cependant, il faut reconnaître la singulière actualité de ce que présente Metz. L'élan de son initiative entraîne dans une sorte de récapitulation générale tous les essais précédents qui tentèrent, en leur temps, de fournir une assise théorique à la nouvelle relation Eglise-monde inaugurée par le concile Vatican II. C'est une relation de très importante implication doctrinale sous-jacente au *dialogue* que les documents conciliaires ont proposé dans un langage « pastoral » de style sociologique, qui a subitement émergé en arrière-fond politique inédit, caractéri-

sé par le « oui » fondamental de la hiérarchie catholique accordé à la modernité[1]. Les phénomènes d'adaptation aux temps actuels et leurs conséquences ultérieures dans tous les domaines de la vie ecclésiastique sont bien connus et il n'est donc pas nécessaire de s'y arrêter.

La justification conciliaire de cet acquiescement à la modernité avait déjà été donnée par les plus importants théologiens du Concile, E. Schillebeeckx, K. Rahner, Y. Congar, M.-D. Chenu ou C. Duquoc, entre autres. Dans le numéro de janvier 1965 de la revue *Concilium*, Schillebeeckx crut voir une « tendance à l'ecclésialisation » dans le monde moderne et une « tendance sanctificatrice à la sécularisation » dans l'Eglise, une heureuse convergence, qui expliquait le tournant conciliaire. Karl Rahner a alors élaboré sa célèbre thèse du *christianisme anonyme*. Yves Congar prôna l'abandon de la vision « constantinienne » et « grégorienne » du religieux, la conception « monastique » du temporel, afin de se soumettre au « monde historique » qui, par son mouvement, tendait à libérer l'homme (« Eglise et monde », *in Esprit*, février 1965). Chenu soutenait la « dimension cosmique de l'Incarnation » pour fonder la présence de l'Eglise « dans le monde tel qu'il se construit lui-même » (« Consecratio mundi », *in Nouvelle revue théologique*, juin 1964). Duquoc posa comme principe que l'Eglise devait s'ouvrir au monde parce qu'« une chrétienté n'est pas possible, sans trahir l'Evangile ». L'Etat laïque, loin de paraître un échec ou une défaite de la foi, était à ses yeux exigé par le christianisme lui-même (*L'Eglise et le progrès*, Les Editions du Cerf, 1964)[2].

Tous ces théologiens, qui ont incarné l'esprit du Concile, ont évolué entre l'oubli total et le mépris formel du Magistère pontifical traditionnel qui, de Pie VI à Pie XII, avait condamné les principes constitutifs de la modernité et leur mise en œuvre parce que — notons-le bien — ils comportaient, sur le plan individuel, social et politique, le refus historique de la Loi du Christ. Toutefois aucun de ces théologiens n'a construit de *système théologique* destiné à justifier *in toto* le mouvement d'adaptation de l'Eglise au monde moderne. C'est le mérite propre de J.-B. Metz

1. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* a consacré le « dialogue » de l'Eglise avec le monde moderne annoncé par Jean XXIII dans le discours d'ouverture du Concile.
2. Pour une liste de ces opinions, avec toute la saveur polémique de l'époque du Concile, *cf.* P. Julio Meinvielle, *La Iglesia y el mundo moderno*, Theoria, Buenos Aires, 1966, pp. 58-103.

d'avoir entrepris cette œuvre en 1966 et de l'avoir poursuivie avec beaucoup de persévérance jusqu'à aujourd'hui[3].

S'agissant de l'origine de sa *nouvelle théologie politique*, notre auteur est assez explicite : « La définition d'une nouvelle théologie politique est née lorsque nous nous sommes interrogés sur la possibilité d'une théologie du monde dans les circonstances du monde moderne, avec ses processus des Lumières, de la sécularisation et de l'émancipation. En définitive, elle équivaut à la question de la possibilité d'une théologie en général et de la constitution de la raison théologique dans les conditions du monde d'aujourd'hui »[4].

Metz prétend non seulement construire un système idéologique complet pour justifier l'adaptation de l'Eglise au monde moderne, défini par le processus des Lumières, de la sécularisation et de l'émancipation, mais il cherche aussi à créer un nouveau paradigme pour la théologie chrétienne, différent du précédent tant dans son objet que dans sa méthode et son modèle de rationalité. Cela nous permet de mesurer l'étendue de la toile qu'il s'est employé à tisser. En profondeur, on peut surtout comprendre que Metz ne formule pas une *théologie*, mais une *sociologie*, et une sociologie prisonnière de préjugés philosophiques et de conclusions discutables, à cause d'un parti pris en faveur de la bonté fondamentale des Lumières.

Dans l'impossibilité de réunir en quelques pages tous les éléments qui caractérisent la *nouvelle théologie politique* de Metz, nous ne prendrons ici en considération que quelques-unes de ses idées essentielles, en les ordonnant autour de la définition de sa théologie et de certains traits qui

3. J.-B. Metz a posé pour la première fois la nécessité d'une théologie comme mode de compréhension de la nouvelle relation entre l'Eglise et le monde moderne lors d'une conférence au Symposium de Théologie de Chicago (31 mars - 2 avril 1960), publiée sous le titre « The church and the world » ; texte reproduit *in* Patrick Burke (éd.), *The World in History*, New York, 1966, pp. 69-85.
Pour le présent article, nous avons utilisé les œuvres suivantes, dans leur version espagnole : Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanque, 1971, qui réunit les premiers essais et conférences de l'auteur à partir de 1967 ; *Id.*, *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1971 [version française : *La Foi dans l'Histoire et dans la Société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf, coll. Cogitation fidei, 1979 et 1999] ; *Id.*, *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en el encrucijada de la libertad moderna* (qui inclut des articles de J. Moltmann et W. Oelmüller), Sígueme, Salamanque, 1973 ; *Id.*, *Más allá de la revolución burguesa*, Sígueme, Salamanque, 1982 ; J.B. Metz et T.R. Peters, *Pasión de Dios*, Herder, Barcelone, 1992 ; E. Schuster et R. Boschert-Kimmig (ed.), *Esperar a pesar de todo. Conversación con Johann Baptist Metz y Elie Wiesel*, Trotta, Madrid, 1996 ; J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999 ; *Id.*, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002.
4. J.B. Metz, « La "teología política" como teología fundamental del mundo » *in Id.*, *Dios y tiempo*, *op. cit.*, p. 95. La thématique est amplement développée dans *Teología del mundo*, *op. cit.*

la caractérisent, et en respectant le caractère de système que l'auteur désire maintenir tout au long de ses réflexions.

L'élaboration d'un concept nouveau

La *nouvelle théologie politique* est une expression inventée ex-professo par Metz. Elle est le produit d'une évolution terminologique qui a ses origines dans la *théologie du monde* première apparue, et dans la *théologie politique* encore provisoire des années soixante, dont la maturité conceptuelle a été forgée à la chaleur des polémiques suscitées en leur temps par l'utilisation du terme[5], ainsi que par une réflexion plus profonde sur ce qui constitue pour l'auteur le point de contact entre le politique et le religieux.

La *nouvelle théologie politique* « s'occupe de voir s'il est possible d'établir, et de quelle manière, une relation entre le monothéisme biblique et la politique moderne, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire de définir de manière critique une séparation stricte entre religion et politique, ou une privatisation radicale de la religion face aux principes et aux possibilités de la politique démocratique dans les limites de la modernité. Cette nouvelle théologie politique part de la conviction qu'une nouvelle prise de conscience guidée par la tradition des principes moraux et culturels de cette politique — et le rapprochement critique de la religion et de la politique qui est visé ici — n'amène en aucune manière à se détacher des Lumières et de la démocratie »[6].

Pour comprendre le sens de ce paragraphe, il faut noter que les termes de « religion » et de « politique » sont utilisés dans une acception très particulière. Pour Metz, le concept traditionnel de religion doit être repensé dans le contexte européen ; en effet, étant donné la critique opérée par les Lumières à l'encontre du monothéisme accusé de propager une notion de « souveraineté prédémocratique », la théologie se trouve aujourd'hui d'après lui face à l'obligation de surmonter « le conflit aigu de civilisation » que le christianisme, le judaïsme et l'islam

5. Dès le début de son périple, Metz prévient que l'expression « théologie politique » est « polysémique », « sujette à quiproquos » et déterminée par un « poids historique » (août 1967). Le *status quaestionis* de la polémique à propos de Metz se trouve chez H. Peukert (éd), *Diskussion zur « Politischen Theologie »*, Mayence/Munich, 1969, qui inclut un article lui-même polémique de l'auteur (pp. 267-301), traduit en espagnol dans *Dios y tiempo...*, *op. cit.*, sous le titre « La teología política en la polémica » (pp. 39-70).

6. « Religión y política en los límites de la modernidad. Intento de redefinición » *in ibid.*, « *Dios y tiempo...* », *op. cit.*, p. 205.

ont engendré[7]. C'est ainsi un défi qui est lancé au christianisme, qui doit accréditer « sa fiabilité démocratique » en matière politique non seulement en abandonnant ses préférences confessionnelles héritées de la vieille Chrétienté, mais surtout en collaborant *in situ* avec le monde qui a construit la modernité.

D'un autre côté, « l'évolution que la catégorie même du politique a connue à partir des Lumières permet une nouvelle manière de mettre en relation le politique et le théologique »[8]. Dans ce contexte, il n'y a pas d'autre politique que celle qui naît de la reconnaissance de la démocratie et de l'Etat de droit contemporains, qui ont renforcé l'histoire de la liberté en quoi consistent les Lumières. Cependant, Metz semble se rendre compte que cette thèse qui lui est si chère manque d'authenticité, la liberté moderne ayant détruit les liens et points de référence concrets qui faisaient de l'existence humaine un domaine intouchable et assuré. Plus d'une fois notre auteur est perturbé par le fait que la liberté des modernes a « rompu toujours plus les "liens", les "appuis naturels" qui jusqu'à maintenant se maintenaient de façon latente avec les éléments du milieu et de la tradition comme des héritages culturels de l'époque pré-réflexive »[9]. Mais, en fin de compte, cette destruction de l'héritage, de la culture et de la vie se justifie en vertu de l'idéal de la liberté « libérale » et égalitaire.

Le problème est que le caractère négatif de la liberté moderne, qui vit de l'éradication de la tradition politique, sociale et morale de l'ordre chrétien et de la loi naturelle, ne cache pas le fait qu'il existe un motif suprême rassemblant tous ses efforts révolutionnaires. Notre auteur le reconnaît lorsqu'il affirme que la « politique moderne, la politique en application des Lumières, signifie, selon l'idée la plus courante aujourd'hui, une politique sans ancrage d'aucune sorte dans la transcendance ; c'est-à-dire une politique dans laquelle la légitimation du pouvoir est purement mondaine ; une politique, par conséquent, de stricte séparation d'avec la religion, y compris de toute symbolisation religieuse ou quasi-religieuse de la légitimité politique »[10]. Face à quelle alternative se trouve alors la *nouvelle théologie politique* de Metz pour unir la politique (moderne) à la religion chrétienne ? Est-il possible et, si oui, de quelle

7. *Ibid.*, p. 198.

8. « La teología política en la polémica », *en Dios y tiempo...*, *op. cit.*, p. 41.

9. « Religión y política... », *loc. cit.*, p. 198.

10. *Ibid.*, p. 200.

manière, de parvenir à un accord (qui ne soit pas un armistice) entre l'Eglise à la recherche de Dieu et la modernité qui l'exclut ?

La réponse se trouve à mon avis dans une définition que Metz a donnée de sa théologie politique en 1974. Il écrivait alors que « par elle on prétend interpréter les contenus transmis par le christianisme au cours des processus modernes de sécularisation, d'émancipation et des Lumières, comme la mémoire d'une liberté "périlleuse" et critiquement libératrice, et mobiliser ces processus dans ce sens. Ce mouvement est à l'opposé d'une conception abstraite et non dialectique des processus de l'époque moderne et s'offre en instrument pour rendre pratique une raison critique ». En termes un peu plus simples, cette même méthode signifie « l'intention d'exprimer, dans les conditions de l'époque moderne, le message eschatologique du christianisme comme raison critico-pratique »[11].

Les définitions qui pèchent par excès de technicité ont un avantage qui les justifie : elles réunissent en peu de mots ce qu'il n'est possible de dire qu'au moyen d'une longue explication. C'est le cas des deux définitions précédentes de Metz, qui nous servent de prétexte idéal pour nous arrêter sur quelques-unes des caractéristiques principales de sa théologie politique. Et nous considérerons de quelle manière elles s'assemblent comme les pièces d'un puzzle pour tenter de répondre à notre question laissée jusqu'ici en suspens.

Accepter les Lumières en termes théologiques

La *nouvelle théologie politique* est depuis ses débuts une grande provocation logique ; de là vient peut-être son attrait. Sa caractéristique la plus éminente est qu'il s'agit d'une thèse favorable aux Lumières et à leur processus constitutif du monde moderne, thèse née au moins organiquement à l'intérieur du catholicisme, au sein de la théologie.

Il ne s'agit pas d'une thèse secrète. Elle est au contraire très explicite tout au long de l'œuvre de Metz, coordonnant la totalité de ses conclusions. Notre auteur dit que son système est « une thèse théologique sur le monde moderne et sur les Lumières, et en conséquence une théorie théologique exprimant un présent déterminé à travers l'âge moderne et les Lumières »[12]. En termes plus explicites, le nouveau travail théologique consiste à adapter le contenu du christianisme à la Révolution, en tant que représentante de « l'histoire de la liberté dans sa conception scientifico-technique, sociale et politique »[13].

11. « La Teología política, como teología fundamental del mundo », *in ibid.*, « *Dios y tiempo...* », *op. cit.*, p. 87.
12. « La Teología política en la polémica », *loc. cit.*, p. 52.

Metz précise que « à l'époque des Lumières l'ordre du politique opère comme ordre de la liberté. Les structures et institutions politiques n'apparaissent déjà plus comme un ordre religieux fixé d'avance et imposées à la liberté de l'homme, mais s'appréhendent comme des réalités fondées sur la liberté même de l'homme, et qui, par conséquent, par principe, peuvent changer et évoluer [...] En ce sens, la conscience théologique est politique non pas pour en revenir à régenter la conscience politique du point de vue de l'Eglise et de la théologie, mais pour relier l'Eglise et la théologie avec l'histoire de la liberté de la société humaine, laquelle est le fondement intrinsèque des nouvelles institutions politiques et de laquelle le christianisme ne peut capricieusement s'abstraire en raison des contenus de son message »[14].

La *nouvelle théologie politique* est, en conséquence, *émancipatrice* parce qu'elle unit ses forces à ce mouvement de libération qu'ont représenté les Lumières pour l'humanité[15]. « Le discours théologique sur le règne de Dieu (en tant que discours sur sa divinité) n'est pas politique que parce qu'il est critique envers le pouvoir, mais parce qu'il est aussi émancipateur : il relie avec l'histoire de la liberté de l'humanité les formes d'exercice du pouvoir politique »[16]. En ce sens la théologie de Metz se développe « en partant du présupposé d'institutions politiques rigoureusement émancipées »[17], ayant pour fonction « dans la situation

13. « La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad » *in ibid.*, « Ilustración y teoría teológica », *op. cit.*, p. 59.
14. « La teología política en la polémica », *loc. cit.*, p. 42.
15. Notons que les « Lumières » sont considérées par Metz comme si elles n'étaient qu'un phénomène germanique. Sans vouloir affaiblir l'importance irremplaçable de l'*Aufklärung* dans la marche générale du processus révolutionnaire, on regrette qu'une plus grande attention ne soit pas accordée aux éléments de la pensée des Lumières françaises, étant donné que le paradigme des Lumières semble se trouver précisément en France, et non en Allemagne. Cela entraînerait cependant des incommodités notoires pour le système de Metz (qui écarte la violence), car il devrait alors reprendre pour lui, en accord avec le modèle révolutionnaire français, le problème épineux consistant à déterminer si la Révolution, avec son lot d'outrages, de violences et d'exterminations, forme ou non un « bloc », comme l'aimait à dire Clémenceau. De la même façon, Metz ne vise ce qu'il appelle « l'histoire de la liberté » qu'à partir de l'approche utilisée par les philosophes germaniques du XIXe et du XXe siècle, de Kant à Adorno et Habermas, ne prêtant qu'une maigre attention à l'histoire *réelle* de cette liberté particulièrement oppressive envers le catholicisme, y compris en Allemagne. Les désirs des philosophes de l'*Aufklärung* (penser aux écrits politiques de Kant) ne font pas la réalité, ils contribuent même peut-être à fabriquer un mythe, paradoxalement éloigné du modèle de rationalité critique qu'il inclut.
16. *Ibid.*, p. 44.
17. *Ibid.*, p. 45.

historique née des Lumières » de « se transformer en lieux à partir desquels il est possible de s'émanciper de manière critique des restes de l'Eglise étatique présents dans l'Eglise, le christianisme et la théologie »[18].

Centrer l'étude de la théologie de Metz sur son caractère d'instrument utile à la modernité, en particulier politique, revient à rester encore à la surface. L'auteur revendique pour son système des qualificatifs qui donnent à sa pensée toute sa richesse d'expression : il est *pratique*, *critique* et *dialectique*, au sens donné à ces mots par l'Ecole de Francfort[19], ce qui engendre de multiples conséquences. L'application de ces concepts au processus de la modernité et au monde de la politique et de la religion nous permettront de mieux pénétrer leur signification.

La thèse de Metz est que l'histoire de la liberté supposée commencer avec les Lumières est une histoire inachevée. Seule une critique libératrice peut en prendre la suite, critique revendiquée par la *nouvelle théologie politique* dont la mission est d'indiquer à l'Eglise et à la société les nouveaux chemins à emprunter.

On reconnaît dans le système de Metz deux fonctions critiques. La première met en question le moment historique actuel. On observe ici une certaine ambivalence dans la mise en valeur des Lumières et de leur actualité. Par moments notre auteur se montre enthousiaste de la modernité politique, à tel point qu'il semble identifier sur un mode dépourvu de critiques le mythe des Lumières (la libération de l'homme) à ses

18. *Ibid.*, p. 42. Metz précise de plus que « l'histoire concrète de l'époque moderne et des Lumières » est le « lieu de médiation et de responsabilité des traditions bibliques » (« La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad », *loc.cit.*, p. 55). Cette affirmation est d'une importance considérable, étant donné la signification du terme « médiation » dans son langage philosophique.

19. Il convient ici de rappeler brièvement le contexte philosophique, même au risque d'ennuyer le lecteur. La critique « francfortienne » élabore artificiellement un « modèle de rationalité » en opposition au modèle traditionnel gréco-chrétien. L'objet immédiat de l'entendement n'est pas la connaissance de la réalité, mais, à la manière des marxistes, sa transformation. Connaître la réalité humaine dans ses éléments d'« aliénation » (l'« irrationnel ») est une invitation à les éliminer, dans le but de revenir au monde « rationnel ». La critique postule une rationalité *pratique* et *transformatrice* en opposition à la métaphysique classique (de rationalité *contemplative* et qui suppose une épistémologie d'identité sujet/objet ou connaissance/réalité), et en opposition aussi à l'idéalisme et au positivisme, qui, en définitive ne seraient que des idéologies justificatrices du moment historique. L'attitude critique des Lumières se fonde sur une identification des contradictions de la modernité, qui a promis la liberté, mais qui a imposé une raison instrumentale qui soumet les individus à de nouvelles formes de domination. D'où le fait que le travail de la raison critique consiste à affronter les contradictions au moyen d'une « dialectique négative » (Th. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966), qui les aide à évaluer, en elles-mêmes, comment le présent *ne doit pas être*. Dans cette perspective, la contribution de Metz semble représenter une solution non seulement *négative* mais aussi *positive* à l'impasse dans laquelle se trouve le processus historique de la modernité.

résultats historiques réels. Il semblerait qu'en matière de « démocratie » et d'« Etat de droit » nous ayons atteint la perfection, le paradis promis, la « fin de l'histoire » dans sa plénitude. Cependant, à d'autres moments, Metz reconnaît amèrement la débâcle de la modernité, qui a exaspéré son propre processus, singulièrement dans les domaines du social, de l'économie et de la technologie. L'homme est dominé de toutes parts[20].

En ce sens, une étrange dialectique non résolue à l'intérieur de la *nouvelle théologie politique* porte préjudice à sa vision essentielle des Lumières comme histoire de la liberté. N'est-ce pas une vision des choses qui évoque l'attitude mythique du dieu Janus, dont la face politique libère, et la face sociale, économique et technologique réduit en esclavage ? Voilà pourquoi la théologie de Metz penche en définitive pour un moyen terme sans solution, un appel à une « histoire de la liberté complexe et pluridimensionnelle », dont les poids et les contrepoids constituent une conclusion en clair-obscur, jetant un doute sur la logique interne du prétendu principe selon lequel les Lumières sont synonymes d'émancipation, et sur la *nouvelle théologie politique* comme élan rectificateur qui remettrait le mouvement en marche.

« Le concept d'histoire moderne de la liberté, contenu dans notre thèse théologique, doit être avant tout préservé des malentendus. Ce concept devrait caractériser le rang historique que le thème de la "liberté" a atteint dans le monde moderne et qui nous permet de considérer et de traiter la liberté comme un problème de plus à côté des autres. L'histoire moderne — non encore achevée — de la liberté se caractérise non seulement par une thématisation abstraite de l'homme dans sa libre subjectivité, comme sujet général de domination face à la nature, mais aussi par une thématisation déterminée — liée à la précédente — de

20. A coups de phrases qui sont comme autant de cris de douleur qui viennent démentir la prétendue maturité de l'homme libéré par les Lumières, Metz réalise une évaluation intéressante de la « nouvelle minorité d'âge » du monde postérieur aux Lumières, marquée idéologiquement toutefois par son anti « eurocentrisme ». « Le début de l'ère industrielle a entraîné avec elle chez nous en Europe et déjà au siècle passé une grande pauvreté et une grande misère. A la croissante accélération de cette modernisation, de ce développement technique industriel semble correspondre une misère en croissance exponentielle » ; « Le développement n'a pas le temps de se développer, il détruit le temps des personnes sur lesquelles semblent s'acharner à la fois des conditions de vie et de domination pré-modernes et la technique postmoderne » ; « Le monde entier est pris dans un vertige toujours plus grand » ; « L'esprit en quête de liberté subit une sorte de mort extrapolable techniquement et technologiquement » ; « La liberté semble déterminée techniquement, au fur et à mesure que l'homme n'est plus que sa propre expérience et non plus sa propre mémoire » ; « La rationalité en quête de liberté est en train de subir une mort extrapolable de manière épistémologique » ; « Le culte néo-mythique de la postmodernité européenne. Non seulement la mort de Dieu, mais aussi celle de l'homme » (« Una teología que dice adiós a su inocencia », *in Dios y tiempo*, *op. cit.*, pp. 150-151 et 162-164).

cette liberté dans les conceptions et les formes de vie religieuses, sociales, politiques et économiques. Dans cette dissertation théologique sur l'histoire de la liberté, on ne nie pas que la "liberté" a aussi été thématisée à des époques lointaines de la tradition européo-chrétienne. Je ne veux pas non plus exprimer une option acritique en faveur de la direction concrète prise par le processus moderne de la liberté et des Lumières. Cela supposerait une sorte de consécration théologique aussi bien d'un optimisme du progrès, unidimensionnel et linéaire, qui croit en une supposée augmentation non dialectique de la liberté, que des clichés ingénus et historiquement peu équilibrés des Lumières, pour lesquels les nouveaux conflits et zones obscures de la liberté sont retouchés au petit bonheur. Cette thèse prétend et exige le dépassement de l'éloignement unilatéral de l'Eglise face aux élans fondamentaux de l'histoire moderne de la liberté »[21].

La dernière phrase résume bien la deuxième fonction critique de la théologie de Metz, qui est un dérivé appliquant la première. La *nouvelle théologie politique* a en effet une fonction rectificatrice de la religion et de la politique actuelles. De la religion, parce que l'Eglise catholique doit assumer sans rechigner le processus d'émancipation que les Lumières ont apporté à l'humanité. De la politique, parce que l'actuelle « privatisation » de la religion est une solution incohérente avec la nature du christianisme (le Christ a prêché lors de sa vie publique) et avec la logique d'une authentique sécularisation, qui doit être guidée non seulement par le discours d'une raison procédurale mais aussi par une reconnaissance de la religion dans la société.

Il semblerait que Metz se fasse ici l'apôtre d'une confortable laïcité positive, point de rencontre entre la tradition chrétienne et celle des Lumières, avec une sensibilité proche du compromis de reconnaissance mutuelle auquel sont arrivés le cardinal Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas à l'Académie catholique de Bavière à Munich, le 19 janvier 2004. Mais dans la *nouvelle théologie politique*, les fondements de cette rencontre sont délicats. La religion est conçue comme quelque chose de différent de ce que nous connaissons tous, de cette *religio* (re-liaison) volontaire et amoureuse de la créature avec son Créateur, qui nous a laissé un chemin réel et objectif pour arriver jusqu'à lui. Cela est certain. Metz soutient que la politique doit reconnaître l'influence de la religion dans la vie publique. Mais cela ne signifie pas que la société, même de

21. *Ibid.*, p. 54.

manière confuse, doive reconnaître son Dieu. Pour arriver à cette affirmation, notre auteur a réalisé auparavant un travail chirurgical d'envergure sur une série de notions liées entre elles : religion, foi, Eglise et théologie. Il a changé leur visage, au point de les rendre méconnaissables, et il ne pouvait en être autrement. Si l'Eglise et la modernité doivent s'épauler pour participer ensemble à l'histoire de l'émancipation de l'homme, il faut arrondir les angles des deux, dans les relations entre politique et religion. Sur le plan de la religion, c'est donc fait. Sur le plan de la politique, l'opération de Metz consiste à séparer l'Etat de la société et à reconnaître l'importance de la religion dans cette dernière. Mais la manœuvre est trompeuse. L'Etat est sourd-muet à l'égard de Dieu, et la société ne prête attention qu'à une religion qui renonce à parler de la foi. Au final, dans son système, les Lumières n'ont pas cessé d'être les Lumières. Mais l'Eglise, elle, a cessé d'être l'Eglise. Au fond, la seule chose qui vaille est de sauver la modernité du naufrage.

C'est la raison pour laquelle la fonction rectificatrice de la *nouvelle théologie politique* se reporte, à cet égard, sur l'Eglise. Elle devient vite une manœuvre macabre pour lui dérober son identité. Nous avons dit que dans le système de Metz, l'Eglise n'est plus l'Eglise, que la foi n'est plus la foi, et que la théologie n'est plus la théologie. Pourquoi ? La réponse est plus simple qu'il ne semble.

Pour ce qui est de la *théologie*, Metz renonce *ex professo* à ce qu'il appelle les paradigmes « néo-scolastiques » et « transcendantal-idéalistes »[22]. Le troisième paradigme, celui de notre auteur, défini comme « post-idéaliste », est la rencontre définitive avec la modernité. Mais ce paradigme est en réalité la dernière étape de la négation du concept de théologie. De fait, Metz dissout le dogme dans l'histoire et sépare explicitement l'« ordre de l'*ethos* » de l'« ordre du *logos* », en limitant le *logos* théologique à l'orientation de l'action humaine[23]. Mais

22. Le premier est le modèle traditionnel classique de théologie. Il se caractérise par sa « manière défensive, non productive, de se confronter aux défis de la modernité ». « C'est une théologie du passé [...] les catholiques se raccrochent à un *corpus catholicum* solide, mais non politique, imitation plutôt faible du *corpus christianum* du moyen-âge ». Le deuxième, développé principalement par K. Rahner, correspond à l'époque du concile Vatican II et représente un accord avec la modernité. Il les caractérise par « la tentative de récupération des traditions des Pères et de la Scolastique par un affrontement agressif et productif avec les défis de la modernité européenne : découverte de la subjectivité comme crise de la métaphysique classique ; confrontation critico-positive avec Kant, avec l'idéalisme allemand et l'existentialisme d'un côté, et avec les processus sociaux de la sécularisation et de la civilisation scientifique d'un autre. « Hacia una teología postidealista », *loc. cit.*, pp. 120-121.

23. « *La teología política en la polémica* », *loc. cit.*, pp. 53-54. Metz défend la non-dissolution de la théorie dans la praxis, en s'en remettant à des instances philosophiques — comme le concept

cela suppose un changement de direction plus radical : la négation de la capacité métaphysique de l'entendement humain, hors de laquelle ne peuvent exister ni les préambules de la foi, ni la science théologique. Cela explique la raison pour laquelle la théologie de Metz est toujours très attentive aux situations humaines, mais pas aux vérités révélées par Dieu.

En ce qui concerne la *foi*, la considération du credo catholique n'entre pas formellement dans les pensées de la *nouvelle théologie politique*. Elle invoque un concept un peu plus large, moins compromettant pour le dialogue avec les Lumières et aux contours difficiles à cerner : les « traditions bibliques », au pluriel, parce que la Bible peut être interprétée de manière plurielle et objet de témoignage selon une *mémoire* diverse. Metz ne semble pas reconnaître qu'il existe une Eglise véritablement dépositaire de la vérité révélée, et s'il le reconnaît, cela revient au même, étant donné que son système en fait abstraction.

Metz admet cependant qu'à première vue son système n'a pas beaucoup de relation avec la foi et la théologie. « Cet énoncé n'est-il pas trop peu lié au Christ, à son action salvatrice et rédemptrice ? » se demande-t-il. Et la solution consiste à reconnaître qu'il n'est possible aujourd'hui de rendre compte de sa foi qu'en « en assumant la responsabilité, avec toute sa tradition, en lien avec l'histoire libre de la société humaine et les questions posées à partir des Lumières »[24].

C'est précisément à ce moment que notre auteur appuie tout son système théologique sur la base de ce qu'il appelle la *raison anamnétique* qui lui permet, d'un côté, de franchir la clôture anti-métaphysique que les Lumières ont construite pour s'opposer au fondement naturel-rationnel du christianisme et, d'un autre côté, d'engager les Eglises chrétiennes dans le remaniement de l'impératif des Lumières, en direction d'un chemin commun vers une libération définitive.

La raison anamnétique se fonde sur le fait que la foi ne peut pas être interprétée primordialement selon « le modèle intellectualiste consistant à dire oui à des dogmes de foi », mais seulement à travers « la figure d'un souvenir ». Cela signifie que la foi est un comportement qui vit d'un passé (la tradition biblique) et d'un avenir (l'espérance eschatolo-

dialectique de la logique — ou apparemment bibliques — « La théologie chrétienne n'est pas principalement une éthique, mais une eschatologie, l'interprétation d'une espérance qui s'adresse à tous les hommes » — qui par elles-mêmes, faute de catégories ontologiques, ne font pas obstacle à la solution, ou la laissent en suspens par simple convention, c'est-à-dire par une heureuse inconséquence.

24. « La teología política en la polémica », *loc. cit.*, pp. 55-56.

gique) qui se réunissent dans une mémoire que Metz nomme, d'une manière osée, « *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* ». Une telle mémoire est souvenir, promesse et espérance que dans le royaume de Dieu « soit anéantie la domination parmi les hommes » et que le « pouvoir libérateur » ne concerne pas seulement le péché, mais toute forme de domination et d'exclusion injuste. La foi est alors réduite à un souvenir de la *souffrance* des autres et à un témoignage critique de libération. Il s'agit d'une mémoire *dangereuse* parce qu'elle « se dresse contre les idées dominantes des expériences vécues et de cette manière plonge dans l'insécurité l'évidence du présent »[25], un présent rempli d'aliénations dissimulées. En d'autres termes, la foi est un bouillon de culture psychosocial à caractère révolutionnaire, au sens étymologique du mot.

Metz pense que le christianisme a été suffisamment infidèle à la mémoire de la tradition biblique, non seulement parce qu'à travers l'Eglise il a remplacé le témoignage par l'autorité, mais aussi parce qu'il a ensuite trahi sa sensibilité face à la douleur, en se concentrant sur le péché et non sur la souffrance de l'humanité[26]. Notre auteur fait entendre de plus de vives récriminations contre une Eglise s'opposant à l'« histoire de la liberté » née des Lumières et promouvant son « propre temps » de « contre-révolution »[27]. Il rend grâce, cependant, de ce qu'« à partir du Concile Vatican II, l'Eglise catholique se déclare aussi "religion de la liberté" dans la mesure où, dans son *Décret sur la liberté religieuse*, elle ne part pas du droit abstrait de la vérité mais du droit de la personne avec sa vérité, faisant sienne, de la sorte, l'idée de libéralisme théorétique »[28].

Nous en arrivons ainsi à l'apport décisif que veut réaliser Metz avec sa théologie politique. Au moyen du concept de foi comme raison anamnétique, celle-ci peut empêcher que « la foi chrétienne fasse obstacle à la force libératrice et provocatrice qui naît de ses contenus et de ses convictions »[29]. En dernier lieu, il considère lui-même son système comme « une théorie critique à l'intérieur de l'église, et non seulement bien sûr en ce qui concerne les relations présentes entre l'Eglise et la société, mais

25. *Ibid.*, p. 57.
26. Il synthétise sa dernière thèse dans « Religión y política en los límites de la modernidad », *loc. cit.*, p. 210 (note 36). Sur l'idée de l'autorité qui remplace le témoignage, voir « La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad », *loc. cit.*, pp. 64-69.
27. « La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad », *loc. cit.*, p. 54. Dans le même sens, « Hacia una ideología postidealista », *loc. cit.*, p. 134.
28. « Religión y política en los límites de la modernidad », *loc. cit.*, p. 203.
29. « La teología política en la polémica », *loc. cit.*, p. 58.

aussi à cause de ce qu'il fait aux structures et aux institutions mêmes de la tradition chrétienne »[30].

C'est de l'intérieur de l'Eglise, après avoir bousculé les obstacles qui l'empêchent d'embrasser les Lumières, qu'il devient possible de purifier celles-ci. « Avec le modèle de rationalité développé par la modernité, les Lumières n'ont pas dépassé un profond préjugé : celui contre la mémoire. Elles ont exigé discours et consensus [mais] ont sous-évalué le pouvoir intelligible et critique de la mémoire, c'est-à-dire la rationalité anamnétique. Ce n'est qu'au moyen d'une raison associée à une mémoire qu'il est possible de rendre justice aux idées propres de la "dialectique des Lumières" »[31].

De cette manière, Metz croit avoir trouvé la justification si recherchée du « oui » fondamental de l'Eglise au monde moderne, bien que dans un univers plus large, qui n'est pas celui de la théologie mais d'une sociologie politico-religieuse bien particulière, qui n'est pas celui de l'Eglise, mais celui des « églises », qui n'est pas celui de la Foi, mais de la « raison anamnétique ». Peut-être l'a-t-il d'ailleurs trouvée, mais c'est alors au prix de la transformation de l'Eglise et du christianisme en pures figures rhétoriques.

JULIO ALVEAR

30. *Ibid.*, p. 48.

31. « *Religión y política en los límites de la modernidad* », *loc. cit.*, p. 206. Dans son œuvre, Metz assume la thèse de Horkheimer et de Adorno exprimée dans *Dialektik der Aufklärung* (1944-1947) selon laquelle ce n'est que dans le cadre des schémas des Lumières que peuvent se résoudre les problèmes qu'elles ont engendrés, en particulier en ce qui concerne la domination de la « raison instrumentale » ou « subjective » qui maintiendrait aujourd'hui l'homme moderne dans des nouvelles formes de sujétion. Cependant Metz ne reprend absolument pas à son compte le diagnostic pessimiste présenté dans cet ouvrage célèbre au sujet de la modernité et refuse l'idée selon laquelle les Lumières ont dès l'origine une responsabilité dans les conséquences aujourd'hui critiquées.