



Réception et interprétation de la théologie politique de J.B. Metz

Benoît-Marie Roque

Volume 63, Number 2, juin 2007

Théologie politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/016784ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/016784ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roque, B.-M. (2007). Réception et interprétation de la théologie politique de J.B. Metz. *Laval théologique et philosophique*, 63(2), 259–274.
<https://doi.org/10.7202/016784ar>

Article abstract

The reception of the political theology of Johann Baptist Metz is a question of interpretation. This paper first discusses the periodization of Metz's work, derived from the 1980s and divided into three blocks : the period of transcendental theology and the first and second phases of his political theology. To describe Metz's political theology as comprising two phases enables a better understanding of its meaning and implications, contained in the central thesis of his work — that faith is the memory of human suffering. The second part of this paper looks at a still much-debated topic related to the reception of Metz's work : the representation of political theology as a negative theology in response to postmodernism by Metz and his followers. How does this response relate to other important statements of political theology, such as time has an end ?

RÉCEPTION ET INTERPRÉTATION DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE DE J.B. METZ*

Benoît-Marie Roque

Institut Catholique de Paris
Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : La réception de la théologie politique de Johann Baptist Metz est un fait d'interprétation. Cette contribution présente tout d'abord la périodisation, apparue dans les années 1980, de l'œuvre de Metz en trois phases : la période de la théologie transcendantale ; la première phase de la théologie politique ainsi que sa deuxième phase. Décrire deux phases de la théologie politique délimitées par la formulation de la thèse centrale de l'œuvre de Metz, selon laquelle la foi est mémoire de la souffrance de l'humanité, permet de mettre en lumière la signification et les enjeux de la théologie politique. La deuxième partie de l'article s'intéresse à un aspect encore sujet à discussions de la réception de l'œuvre de Metz : en réponse au refus postmoderne des grands récits, Metz et ses disciples présentent la théologie politique comme une théologie négative. Cependant, une telle réponse peut-elle être séparée d'autres affirmations déterminantes pour la théologie politique, en particulier celle selon laquelle le temps a une fin ?

ABSTRACT : The reception of the political theology of Johann Baptist Metz is a question of interpretation. This paper first discusses the periodization of Metz's work, derived from the 1980s and divided into three blocks : the period of transcendental theology and the first and second phases of his political theology. To describe Metz's political theology as comprising two phases enables a better understanding of its meaning and implications, contained in the central thesis of his work — that faith is the memory of human suffering. The second part of this paper looks at a still much-debated topic related to the reception of Metz's work : the representation of political theology as a negative theology in response to postmodernism by Metz and his followers. How does this response relate to other important statements of political theology, such as time has an end ?

Dès qu'il a utilisé, en 1966, l'expression « théologie politique », J.B. Metz annonçait qu'elle devait correspondre à un point de vue de théologie fondamentale¹, qui était précisé, l'année suivante, comme devant constituer un « trait fondamental de la

* La présente contribution est écrite en marge de la rédaction, bientôt achevée, d'une dissertation doctorale rédigée de façon conjointe pour l'Institut Catholique de Paris et l'Université Catholique de Louvain, intitulée : *Le monde comme problème de théologie fondamentale chez Jean Baptiste Metz. Herméneutique et contexte après le tournant anthropologique.*

1. Johann Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, trad. H. Savon, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 57), 1971, p. 96. Dans cette contribution, nous nous réservons la possibilité de réajuster toutes les traductions françaises sur leur original allemand.

conscience théologique en général² ». Née de la volonté d'être un « correctif critique de l'extrême individualisme³ » des théologies en vogue à cette époque, la théologie politique a progressivement formulé des exigences, dont elle a exposé le caractère incontournable pour une théologie qui se voulait fidèle à son identité chrétienne. Acquérant les proportions d'une véritable école⁴, le mouvement de la théologie politique a massivement suscité le débat, rendant aussi, de ce fait, tout à fait significative la place qu'il a prise dans le paysage théologique⁵. Cependant, une des conditions d'une réception durable de la théologie politique reste sa capacité à être explicitée dans tous les domaines de l'enseignement universitaire de la théologie : se réclamer de la théologie politique suppose d'être en mesure de décrire la façon dont sa propre théologie correspond aux exigences présentées par la théologie politique.

Il s'avère que la réception de la théologie de J.B. Metz est un phénomène très différencié, dépendant du fait que le théologien de Münster a eu une pensée en évolution et qu'en outre, comme école, la théologie politique n'a sans doute pas non plus achevé ses développements. Dans sa réception, la théologie politique a fait l'objet d'interprétations différentes, quelquefois incompatibles entre elles⁶, qui affectent nécessairement sa mise en œuvre comme projet d'une théologie fondamentale. Aujourd'hui encore, la réception de la théologie politique est affectée par la diversité de son interprétation. Présenter les différentes phases de la formulation de la théologie de Metz, et par là, proposer une interprétation de cette pensée, ne présente donc pas seulement l'intérêt historique de décrire une pensée significative pour une époque, mais constitue un véritable dialogue critique avec les représentants de la théologie politique, dont l'enjeu n'est autre que l'exercice actuel de la théologie.

Partant du constat que, au cours de son élaboration et à part quelques points secondaires, la pensée de Metz n'a pas connu de rétractation, mais seulement une progressive explicitation de ses orientations fondamentales, notre lecture présentera d'abord

2. *Ibid.*, p. 134.

3. *Ibid.*, p. 125.

4. Les disciples de Metz, parmi lesquels il faut d'abord compter ses assistants à Münster et les doctorants qu'il a dirigés (Metz a été titulaire de la chaire de théologie fondamentale de Münster de 1963 à 1993), constituent un véritable réseau, aujourd'hui visible entre autres par l'organisation des colloques intitulés « Forum Politische Theologie » (organisés à Ahaus, près de Münster) et par des publications telles que le *Jahrbuch Politische Theologie* (un cinquième numéro est annoncé) ou celles de la collection « Religion - Geschichte - Gesellschaft », chez l'éditeur allemand Lit. En plus de la zone germanophone, le réseau de la théologie politique est très présent dans le monde anglo-saxon (plusieurs assistants ou doctorants de Metz sont américains, parmi lesquels Francis P. Fiorenza et Matthew L. Lamb).

5. À ce jour, au moins une trentaine de dissertations doctorales consacrent la totalité de leur texte, ou une partie importante, à l'œuvre de Metz. Il faut renoncer à énumérer les diverses contributions qui présentent la pensée de Metz, ou ne font que l'évoquer.

6. Matthew L. Lamb signale la façon dont « l'engagement de Metz pour une nouvelle théologie politique qui saisit la capacité dialectique de différenciation (*das dialektische Unterscheidungsvermögen*) comme service rendu à l'Église dans sa mission de transformer la société, a souvent été mé-compris, spécialement aux États-Unis, où, avec enthousiasme, l'on n'y a vu qu'une variante supplémentaire de la théologie de la sécularisation qui a été si populaire dans les années soixante » (Matthew L. LAMB, « Apokalyptische Unterbrechung und Politische Theologie », dans J. MANEMANN, éd., *Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie*, 3, Münster, Lit, 1999, p. 232). Matthew L. Lamb attribue cet état de fait à la mauvaise qualité des traductions anglaises des ouvrages de Metz (cf. *ibid.*).

les trois périodes que les commentateurs retiennent habituellement pour interpréter cette pensée. La deuxième partie de notre texte reviendra sur une réflexion que la théologie politique a dû développer, du fait de son attention à « la situation spirituelle de notre temps⁷ ».

I. TROIS PHASES DANS LA THÉOLOGIE DE J.B. METZ

La périodisation en trois phases de l'œuvre de Metz n'est apparue clairement, chez ses commentateurs, que durant les années 1980⁸. Les dates le plus souvent retenues sont, en 1966, l'apparition de l'expression « théologie politique » et, en 1969, celle de la définition de la foi comme mémoire. Cependant, si nous décrivons l'évolution de la pensée de Metz comme la progressive prise de conscience de principes théologiques qui, une fois formulés, ont clairement défini les orientations de sa théologie, nous ne pouvons nous contenter de voir l'apparition de termes spécifiques comme les dates principales de cette pensée. Il convient plutôt de considérer la formulation de thèses qui s'avèrent fondamentales pour la théologie politique. Dans ce sens, nous proposons de situer le début de la théologie politique dans l'année 1965, qui a connu la formulation

-
7. Lorsqu'en 1979, Jürgen Habermas proposait à Metz de caractériser, selon un mot de Karl Jaspers, la « situation spirituelle du temps (*die geistige Situation der Zeit*) », ce dernier n'avait répondu qu'en affirmant les délais nécessaires au théologien catholique pour réagir à l'actualité, sa « non-contemporanéité productive (*produktive Ungleichzeitigkeit*) » (J.B. METZ, « Produktive Ungleichzeitigkeit », dans J. HABERMAS, éd., *Stichworte zur « Geistigen Situation der Zeit »*, vol. 2, *Politik und Kultur*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1979, p. 529-538). Ce n'est qu'en 1993 que Metz se risque explicitement à une caractérisation de cette situation spirituelle du temps : son diagnostic est alors celui d'une « crise de Dieu (*Gotteskrise*) » (J.B. METZ, « Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit" », dans ID., G.B. GINZEL *et al.*, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, Patmos, 1994, p. 76-92).
8. Dans la dissertation qu'il soutenait en 1974, Gerhard BAUER indiquait déjà les modifications que les discussions occasionnées par la publication de *Zur Theologie der Welt* avait fait subir à la notion de théologie politique, en particulier par la formulation de la thèse selon laquelle la foi est mémoire (*Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Mayence, Grünewald, 1976, p. 27-31). L'idée d'une première phase de la théologie politique (1967-1970) qui définit donc trois périodes dans la pensée de Metz se trouve en 1984 dans la dissertation de Mariano DELGADO (*Eschatologische Glaubenshermeneutik. Die Theologiemodelle von W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Schillebeeckx und J.B. Metz als Antwort auf die Identitäts- und Relevanzkrise des Christlichen in der Moderne. Ein Beitrag zur Geschichte hermeneutischer Theologie im 20. Jahrhundert*, thèse de théologie, Innsbruck, 1984, 482 p.). Dans le monde anglo-saxon, on la trouve en 1986 dans l'étude de Rebecca S. CHOPP (*The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation as Political Theology*, Maryknoll, New York, Orbis, 1986, XII-178 p.). En français, l'indication selon laquelle l'histoire de la souffrance représente une nouveauté radicale dans la pensée de la théologie politique, se trouve en 1987 dans les propos de Jad HATEM (« J.B. Metz : de la théologie du monde à la théologie politique », dans CENTRE DE THÉOLOGIE POUR LE MOYEN-ORIENT, éd., *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient. Actes du 1^{er} Symposium Interdisciplinaire. Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, 15-18 octobre 1987*, Beyrouth, Jounieh [Liban], Saint-Paul, 1988, p. 168-169). Parmi ceux qui voient cette première phase terminée par la formulation de la thèse de la foi comme mémoire, James Matthew ASHLEY (*Interruptions : Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press [coll. « Studies in Spirituality and Theology », 4], 1998, XIV-293 p.) la délimite par les années 1963 et 1970 ; Jan-Heiner TÜCK (*Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz : Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage*, Paderborn, Schöningh, 2001, 2^e éd. augmentée, p. 92) et Paulus BUDI KLEDEN (*Christologie in Fragmenten : die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz*, Münster, Lit [coll. « Religion, Geschichte, Gesellschaft : Fundamentalthologische Studien », 20], 2001, 448 p.) la délimitent par les années 1966 et 1969.

de deux thèses fondamentales : a) le monde, que la théologie doit considérer, est histoire⁹ ; b) la réflexion théologique doit désormais comprendre la transcendance comme celle de l'avenir¹⁰. Quant à la transition entre une première et une deuxième phase de la théologie politique, il faut en effet tenir que la formulation de la thèse de la foi comme mémoire (1969) marque une date, mais que son sens est fixé par des formulations ultérieures : la mémoire en laquelle consiste la foi chrétienne est mémoire de la souffrance (1971)¹¹. C'est au regard de l'histoire humaine de la souffrance qu'il faut discuter la relation entre l'histoire de l'émancipation, c'est-à-dire l'histoire de la libération de l'homme par lui-même, et l'histoire de la rédemption, c'est-à-dire de la libération de l'homme par le Christ (1972)¹². Nous proposons donc de voir, entre la première et la deuxième phase de la théologie politique, une période de transition qui s'étend depuis la définition de la foi comme mémoire jusqu'à la conférence « Erlösung und Emanzipation » de 1972. Après cette conférence, nous pouvons considérer que la théologie de Metz a fixé les principes qui définissent son orientation, même si les réflexions ultérieures peuvent corroborer le sens et la portée de ces principes.

Cependant, affirmer une périodisation de l'œuvre de J.B. Metz n'a de sens que par une caractérisation de sa pensée dans chacune de ces périodes.

1. La période d'une pensée transcendantale influencée par M. Heidegger

De sa formation à l'école du thomisme transcendantal¹³, le jeune étudiant d'Innsbruck a gardé une pensée préoccupée par la question de l'être. Mais par sa lecture de l'œuvre de M. Heidegger, sur laquelle il a écrit sa dissertation doctorale de philosophie, il a été en contact avec un point de vue transcendantal qui ne correspond pas exactement à celui que lui ont enseigné ses professeurs d'Innsbruck, E. Coreth et K. Rahner entre autres. Si le point de vue transcendantal se définit en général (pour Heidegger comme pour le thomisme transcendantal) par la recherche des conditions *a priori* de la connaissance de l'objet¹⁴, les positions diffèrent en ce que, là où K. Rahner voit finalement cet *a priori* comme exclusivement référé au sujet, Heidegger le voit comme lié à la situation de l'homme dans son monde (et donc dans son his-

9. J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 61-66.

10. « Est-ce que le transfert [que l'on trouve dans l'histoire moderne de la pensée] de l'au-delà au plus tard n'est pas la caricature de cette transposition d'une orientation de transcendance non historique en une orientation historiquement engagée vers le futur, qui est initiée par le message biblique, et avec laquelle justement ce message a mis en question les philosophies et mythologies de son environnement grec ? » (ID., « Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments », dans S. UNSELD, éd., *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1965, p. 231).

11. J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 99), 1999, nouv. éd., p. 119-138.

12. *Op. cit.*, p. 144.

13. À part sa première année d'étude ecclésiastique, qu'il a accomplie au séminaire de son diocèse, à Bamberg (1948-1949), et les deux années d'habilitation à Munich (1961-1963), Metz a étudié à Innsbruck (1949-1961) où il est titulaire d'un doctorat de philosophie (dissertation dirigée par E. Coreth) et d'un doctorat de théologie (dissertation dirigée par K. Rahner).

14. « Une question est posée sur le plan transcendantal lorsqu'elle vise les conditions *a priori* qui rendent possible la connaissance d'un objet » (Karl RAHNER, « Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger », *Recherches de Science Religieuse*, 30 [1940], p. 156).

toire) : sa détermination ne peut avoir lieu que de façon empirique¹⁵. La différence entre les deux points de vue transcendants tient donc au fait que d'un côté l'histoire ne joue aucun rôle dans la description de l'être comme *a priori* de la connaissance, tandis que de l'autre, cet *a priori* consiste en l'être désormais compris comme temps, et donc dépendant de l'histoire.

Dans sa dissertation de philosophie, Metz défend, comme ses professeurs d'Innsbruck, la tradition de la métaphysique occidentale. Cependant, les traces de la pensée de M. Heidegger se retrouvent dans la dissertation de théologie que Metz rédige sous la direction de K. Rahner. Si, dans cette dissertation, l'anthropocentrisme de la pensée de Thomas d'Aquin est mesuré à l'aune de l'anthropologie théologique développée par K. Rahner, la justification théorique du travail, exposée dans le premier des quatre chapitres de la dissertation, ressortit à la pensée de Heidegger : le sujet historique est décrit comme un sujet qui interprète la pensée de ses prédécesseurs, et qui, de ce fait, modifie sa forme de pensée (c'est-à-dire sa propre compréhension de l'être) et, par là, transforme l'histoire. Une des conséquences de cette compréhension historique est qu'une pensée philosophique (telle que celle de K. Rahner) doit être considérée comme dépendante de l'histoire, et donc sujette à des dépassements causés par cela même qui fonde historiquement l'être de l'homme et dont la mise en lumière ressortit à la théologie¹⁶.

Même si elle montre comme possible la critique ultérieure que Metz a adressée à la théologie de Rahner (en particulier à la thèse des chrétiens anonymes), la caractérisation, que nous fournissons, de la période transcendantale de l'œuvre de Metz, ne vise pas seulement à décrire la pensée qu'il a, plus tard, déclaré avoir quittée. Le point décisif est que dès les années de sa formation universitaire, Metz a une pensée de type herméneutique et historique¹⁷, qui veut prendre en compte, de façon théologique, l'homme dans son historicité et son intersubjectivité concrètes¹⁸.

2. La théologie politique dans sa première phase

La pensée temporelle du théologien de Münster constitue le terrain qui a rendu possible le concept de théologie politique, dont la formulation est historiquement liée

15. « La déduction de l'*a priori* (de la compréhension de l'être) n'est pas une construction *a priori*, mais une authentique empirie philosophique, une empirie transcendantale que Heidegger, dans des modifications substantielles du projet de Husserl (principalement dans les *Recherches Logiques*) comprend comme phénoménologie transcendantale » (J.B. METZ, « Heidegger und das Problem der Metaphysik », *Scholastik*, 28 [1953], p. 4).

16. ID., « Ordre théologique et ordre métaphysique », *Archives de Philosophie*, 16 (1961), p. 260-276.

17. Karsten KREUTZER propose une lecture critique de l'herméneutique que l'on trouve dans les premiers écrits de Metz (*Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Regensburg, Pustet [« Ratio fidei », 10], 2002, 400 p.).

18. Le souci de mettre en lumière l'historicité et l'intersubjectivité de l'existence humaine apparaît dans les notes que Metz rajoute, en 1963, à *Hörer des Wortes*, ou bien dans son effort de réflexion sur l'unité entre l'âme et le corps (Francis P. FIORENZA, J.B. METZ, « L'homme, unité d'un corps et d'une âme », dans *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 7, *L'homme dans la création*, Paris, Cerf, 1971, p. 45-110).

à la fréquentation, dès 1963, d'Ernst Bloch, à qui Metz reconnaît devoir l'idée d'un primat anthropologique de l'avenir. De cette façon était définie, lorsqu'elle apparaissait pour la première fois, l'expression « théologie politique » :

Le rapport entre la foi et le monde se laisse définir théologiquement à l'aide du concept d'une « eschatologie critico-créatrice » ; une telle théologie doit être en même temps une « théologie politique »¹⁹.

En insistant sur l'idée d'un primat de l'avenir lié à la foi biblique en la promesse, Metz décrivait une médiation négative entre les réalités intramondaines et l'accomplissement eschatologique, qu'il exprimait à l'aide du concept de « réserve eschatologique », et qui constitue le principe formel de la théologie politique en sa première phase :

[Les identifications et politisations directes des promesses chrétiennes] méconnaissent totalement cette « réserve eschatologique », en vertu de laquelle chaque état de la société atteint par l'histoire apparaît comme provisoire²⁰.

Ainsi définie, la théologie politique trouvait son geste caractéristique dans une dénonciation des limites historiques des réalisations sociales concrètes et dans la critique des idéologies qui consistent à présenter comme définitive une réalisation sociale donnée. La théologie prenait ainsi en compte le désir contemporain de liberté et d'émancipation, mais rappelait, à la suite d'Emmanuel Kant, que la véritable majorité se trouve dans un souci concret (et pratique) pour les conditions publiques de l'exercice de la raison critique. Dans ce sens-là, l'Église était définie comme « institution de liberté critico-sociale²¹ ».

La publication, en 1968, du volume *Zur Theologie der Welt* donna lieu à de vives critiques qui contraignirent Metz à préciser sa pensée. Dès 1969, il reconnaissait abstraite et plurivoque sa définition de l'Église, et avouait son incapacité à décrire des comportements ecclésiaux concrets. Lorsque les critiques lui demandaient de préciser le caractère spécifiquement chrétien de sa théologie, il convenait du caractère ambigu d'expressions telles qu'« eschatologie productive²² ». Précisément pour remédier au fait que l'idée de « réserve eschatologique » ne permettait pas de spécifier de façon chrétienne l'avenir eschatologique auquel elle se référerait, Metz a formulé la thèse selon laquelle la foi est mémoire :

Je voudrais signaler une figure de la compréhension chrétienne de la foi, qui se manifeste tout au long de la tradition biblique : la foi comme *memoria*, comme souvenir (*Erinnerung*). La foi chrétienne est ici comprise comme ce comportement par lequel l'homme se souvient des promesses qui ont eu lieu et de l'espérance vécue vis-à-vis de ces promesses, et par lequel l'homme se lie à ces souvenirs en déterminant sa vie. Ce n'est ni le modèle intellectualiste de l'adhésion à des énoncés de foi, ni le modèle existentiel de la décision indisponible d'existence, qui se trouve au premier plan de l'interprétation de la foi, mais la figure du souvenir. Dans la foi, les chrétiens accomplissent la *memoria passionis*, mor-

19. J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 106.

20. *Op. cit.*, p. 133.

21. *Op. cit.*, p. 153.

22. ID., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mayence, Grünewald, 1997, p. 56.

tis et resurrectionis Jesu Christi ; ils se souviennent, en croyant, du testament de son amour, dans lequel la seigneurie de Dieu apparut parmi nous justement au travers de ce que la seigneurie a été initialement déposée parmi les hommes, de ce que Jésus s'est déclaré aux « modestes », aux exclus et aux opprimés, et qu'il a annoncé cette seigneurie advenante de Dieu justement comme force libérante d'un amour sans réserve²³.

La description de la foi comme mémoire présente un double avantage, qui répond aux critiques spécifiquement théologiques que le volume *Zur Theologie der Welt* avait suscitées. Tout d'abord, le contenu du souvenir peut spécifier comme chrétien le geste de la théologie qui prend cette mémoire comme son paradigme. Ensuite, le fait que ce souvenir modifie le comportement du sujet, précisément dans la perspective de l'avenir, confère à la foi la fonction de référer le passé à l'avenir. Cependant, en 1969, faute de discuter de ce que le contenu du souvenir chrétien a de spécifiquement chrétien, Metz autorisait encore une interprétation abstraite de sa démarche théologique : le concept de souvenir « subversif et dangereux²⁴ », qui apparaît à l'occasion de cette réponse, ne porte en soi rien qui le spécifie de façon chrétienne.

3. La théologie politique dans sa deuxième phase

À partir des mises au point de *Diskussion zur « politischen Theologie »*, un apport précis des intellectuels de l'École de Francfort devient visible dans l'œuvre de Metz. La théologie politique leur doit le concept de mémoire des souffrances passées, qui est explicitement nommé en 1971²⁵, et que Metz, en 1969, ne faisait que suggérer lorsqu'il commençait à exposer les potentialités de sa description de la foi comme mémoire²⁶. La souffrance devenait un argument central de la théologie politique : la souffrance humaine constitue un fait qui est de nature à mettre en cause une conception évolutionniste de l'histoire où la liberté humaine et la responsabilité historique n'auraient pas leur place, puisque le progrès y arriverait nécessairement. Parce que la souffrance met en cause le sens de l'histoire, cette histoire doit précisément être lue de façon dialectique. Une raison qui se veut critique ne peut ignorer le non-sens que représente la souffrance. De ce fait, si la théologie politique doit assumer sa fonction de critique des idéologies, elle doit faire droit à des déterminations anthropologiques telles que la souffrance, la joie ou la tristesse.

Cependant, le rôle du souvenir de la souffrance a connu une évolution à laquelle il convient d'être attentif : en identifiant directement la foi à la mémoire de la souffrance de l'humanité, la conférence donnée à New York, en novembre 1971, interdit désormais de comprendre le recours théologique à la souffrance comme un argument simplement extérieur à une foi qui s'exprimerait comme liberté critico-sociale et qui « se servirait » de cette souffrance pour dénoncer les compréhensions unidimensionnelles de l'histoire. Sur ce point, il semble possible de parler d'une véritable inversion dans le propos de Metz : là où l'idée de réserve eschatologique était la préoccupation

23. *Op. cit.*, p. 48-49.

24. *Op. cit.*, p. 51.

25. *Id.*, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 119-138.

26. *Id.*, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, p. 52.

première, la souffrance de l'humanité, et plus précisément, l'histoire de la souffrance, sont progressivement passées au premier plan. La mémoire subversive et dangereuse est désormais comprise comme mémoire de la souffrance. Le retournement que représente cette nouvelle terminologie est manifesté par l'apparition, l'année suivante, de l'expression « histoire de la rédemption (*Erlösungsgeschichte*)²⁷ ».

L'apport le plus décisif de la conférence de 1971 est de présenter la mémoire de la souffrance comme une médiation négative du sens de l'histoire. En effet, en définissant la foi comme mémoire de la souffrance, Metz transpose, à l'intérieur même de la mémoire, la tension qui existe entre la mort et la résurrection de Jésus, comme aussi entre le passé souffrant de l'humanité et l'avenir eschatologique qui lui est promis. Comprise comme mémoire de la souffrance d'autrui, la foi chrétienne apparaît comme une attitude paradoxale : le salut chrétien rend possible et nécessaire le souvenir de ce qui contredit ce salut, et inversement, l'affirmation de ce salut a lieu comme constat, invitant à l'action, de ce qui contredit ce salut. Cet aspect paradoxal de la foi chrétienne tient à l'actualité du salut chrétien : prendre le salut chrétien au sérieux, c'est le voir comme un défi. Cesser de voir le salut comme un défi, pour le considérer comme une affaire réglée, c'est l'enfermer dans le passé, et donc le considérer comme une réalité intramondaine :

Mais que signifie une *memoria passionis* qui se comprend elle-même, dans la foi, comme *memoria resurrectionis* ? Qu'appelle-t-on rendre la « résurrection » accessible par la mémoire de la souffrance ? Une telle foi pascale peut-elle s'exprimer aussi en symboles communicables à la société, ayant une force de critique libératrice ? À mon avis, une telle foi en la résurrection s'exprime en ce qu'elle donne — « à contre-courant » — la liberté de prêter attention aux souffrances et espérances du passé et de s'exposer au défi des morts. Pour elle, il n'y a pas seulement une révolution qui transforme les choses de demain, pour les générations à venir, mais aussi une révolution qui décide autrement du sens des morts et de leurs espérances (W. Benjamin !). La résurrection communiquée par la mémoire de la souffrance signifie : il y a une dette à l'égard des morts (*es gibt einen unabgegoltenen Sinn der Toten*), des vaincus d'autrefois, des oubliés. Le potentiel de sens de l'histoire ne tient pas seulement aux survivants, aux vainqueurs et à ceux qui ont réussi ! Le « sens » n'est justement pas une catégorie réservée aux vainqueurs²⁸.

Le propos a été repris l'année suivante par la conférence donnée lors du congrès de théologie dogmatique et fondamentale, qui a eu lieu à Munich en décembre 1972. Par rapport à celle de New York en 1971, elle présente un double apport. Le premier consiste dans la terminologie utilisée par la thèse même de la conférence, qui précise les termes de la mise au point de 1969 :

Une rédemption libérant dans et par le Christ d'une part, une auto-libération émancipatrice, révolutionnaire et critique de l'homme d'autre part ; une histoire de libération sotériologique et une histoire de libération émancipatrice doivent être discutées au regard de ce que je voudrais appeler, un peu grossièrement et non sans hésiter, l'histoire humaine de la souffrance — en sachant bien qu'elle n'existe qu'au pluriel : comme histoires de souffrance, qui démolissent et abattent brutalement, qu'on peut toujours raconter avec émo-

27. Id., *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 144.

28. *Op. cit.*, p. 133-134.

tion, mais qui sont impossibles à rendre au sens propre dans une argumentation systématique²⁹.

« Histoire de la rédemption » désigne désormais une perception de l'histoire et du contexte qui sont caractérisés par les tragédies de l'humanité. Cette perception détermine la foi comme question de la justice due aux souffrances de l'humanité, question qui s'exprime théologiquement comme question de la théodicée³⁰. Cette dernière est alors comprise comme prise en compte du fait que la souffrance concrète est la principale objection à l'encontre de la foi et de l'affirmation de Dieu.

Le deuxième apport de la conférence de 1972 consiste dans l'énoncé des conséquences gnoséologiques de la définition de la foi comme mémoire : est affirmée l'incapacité de l'argumentation systématique à rendre compte de la « non-identité (*Nicht-Identität*)³¹ » de la souffrance. Tout discours purement systématique (même en théologie) suppose un sens *a priori* de l'histoire, indépendant du déroulement concret de l'histoire, ce qui revient à décrire la souffrance humaine comme un détail de cette histoire. Le choix bien connu de Metz en faveur d'une théologie narrative trouve là son motif. À partir de 1978, la réflexion que Metz a développée au sujet d'Auschwitz illustre particulièrement cette insistance.

Parce qu'elle fixe l'interprétation de la notion de mémoire dangereuse, la conférence de 1972 représente un seuil dans l'évolution de la théologie de Metz. Pendant sa deuxième phase, la théologie politique a confirmé et explicité les orientations fondamentales ainsi énoncées. Parmi les explicitations les plus notables, il faut signaler le recours à la notion de suite du Christ, qui reprend, en termes concis, les différentes implications de la définition de la foi comme mémoire de la souffrance : cette notion permet de fonder la dimension pratique de la théologie fondamentale que Metz développe, sans occulter le caractère pathétique qui tient à la définition de la foi comme mémoire de la souffrance³². La suite du Christ est une pratique référée à la foi au Christ : elle a une signification double et indissociable, à la fois mystique et politique³³.

Un autre apport particulier accompagne ce recours à la suite du Christ : l'attitude apocalyptique de l'attente proche est décrite comme indissociable de la suite du Christ, l'une et l'autre sont « comme les deux faces d'une même pièce de monnaie³⁴ ».

29. *Op. cit.*, p. 144-145.

30. Dès 1975, Metz présente la question de la justice pour les morts comme la question du sens en théologie, précisément comme question de la théodicée (ID., « Credo der Christen », *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* [novembre-décembre 1975], p. 16).

31. ID., *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 153.

32. « La praxis chrétienne dans sa dimension socio-politique demeure guidée par une compréhension de la praxis qui prend en considération aussi la constitution pathétique (*pathetische Verfassung*) de cette praxis : praxis non seulement comme agir — surtout l'agir qui assujettit et domine la nature —, mais comme "souffrance" » (*op. cit.*, p. 78).

33. ID., *Un temps pour les ordres religieux ? Mystique et politique à la suite de Jésus*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Cerf (coll. « Problèmes de vie religieuse », 43), 1981, p. 36.

34. *Op. cit.*, p. 61.

Pourtant, nous autres chrétiens, n'offrons-nous pas au monde le spectacle pénible d'hommes qui parlent certes d'espérance mais qui, en réalité, n'attendent plus rien ? L'existence chrétienne porte-t-elle encore une attente et une nostalgie orientées par le temps ? Les chrétiens, et aussi les religieux, ont-ils encore véritablement le regard tendu vers la fin (*das Ende*) ? Attendent-ils encore une fin — pas seulement pour eux-mêmes, dans la situation de catastrophe que représente la mort individuelle, mais pour le monde et son temps ? Une limitation et une fin du temps (*Ende der Zeit*) sont-elles encore pensables ? Ou bien l'attente de la fin du temps n'a-t-elle pas été reléguée de longue date dans le royaume de la mythologie, parce que le temps lui-même est devenu un *continuum* homogène d'où toute surprise est exclue ; une mauvaise infinité ; une « éternité » vide, laminée et dissoute à la façon de l'évolution, dans laquelle absolument tout peut arriver, sauf une chose : qu'une seconde « devienne la porte par où le Messie entre dans l'histoire » et dans laquelle ce sera, de ce fait, l'heure du temps (*in der es deshalb Zeit wird für die Zeit*)³⁵ ?

Dans les années 1970, il s'agit pour Metz de distinguer une attente active et marquée par l'apocalyptique, d'une attitude qui ne fait que croire attendre, et n'attend nullement, parce qu'affectée par une conception évolutionniste de l'existence et du temps³⁶. Le lien entre la suite du Christ et l'attente apocalyptique de la fin des temps détermine la façon dont Metz comprend la subjectivité référée à l'histoire humaine de la souffrance : lorsqu'il vit de l'attente apocalyptique de la fin des temps, le croyant a une perception particulière de la réalité des choses, qui est la perception du danger et de la souffrance. La mémoire de la souffrance s'exprime comme attente du retour du Christ et inversement, lorsqu'elle a lieu comme attente du retour du Christ, la perception du temps est une perception du danger du temps, de la souffrance qui s'y trouve³⁷. La perception apocalyptique du temps a lieu dans la prise en compte de la souffrance de l'humanité : le sujet perçoit le temps, celui de l'humanité entière, comme le concernant. L'attente apocalyptique et la mémoire de la souffrance sont, au même titre, expression d'une subjectivité solidaire, qui ne s'exprime pas comme tendue vers un accomplissement solidaire de l'histoire de l'humanité, si elle ne porte pas le poids de l'histoire des souffrances humaines.

Qu'ils fassent leurs ou non les orientations de la théologie politique, les commentaires récents de l'œuvre de Metz font preuve d'un consensus assez large : les thèses formulées au début de la deuxième phase de la théologie politique sont la plupart du temps reconnues comme caractéristiques de la réflexion du théologien de Münster³⁸. Cependant les développements plus récents de la théologie de Metz, où les principes évoqués ont été mis en œuvre dans le cadre d'une analyse théologique de la situation spirituelle du temps, peuvent contraindre à un regard critique sur la réception de l'œuvre du théologien de Münster.

35. *Op. cit.*, p. 62.

36. Voir la troisième thèse intempesive sur l'apocalyptique (ID., *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 193-194).

37. Voir la 31^e thèse intempesive sur l'apocalyptique (*op. cit.*, p. 202-203).

38. Par exemple, Jan-Heiner TÜCK et Paulus BUDI KLEDEN, dont nous avons mentionné les études dans notre note 8.

II. UNE QUESTION RELATIVE AUX DERNIÈRES ÉVOLUTIONS DE LA THÉOLOGIE DE METZ

Il n'est pas possible de présenter ici les différents chantiers où Metz a mis en œuvre sa théologie³⁹, en tête desquels il faudrait nommer la prise de conscience du fait que désormais la théologie a pour situation « l'après Auschwitz ». Parce qu'elle est particulièrement représentative de l'orientation temporelle de la théologie de Metz, limitons-nous à un examen de sa position par rapport à la situation postmoderne. Ayant, lui aussi, connu une évolution, le diagnostic de la période postmoderne présente plusieurs caractéristiques que nous devons tenir ensemble. Dès 1985 et à partir d'une lecture de l'œuvre de Friedrich Nietzsche, Metz caractérise le contexte postmoderne par le fait que la mort de Dieu, qui pouvait définir la période moderne, doit désormais être liée à la mort de l'homme⁴⁰. En 1987⁴¹, ce diagnostic présente plusieurs autres aspects. D'une part, la période postmoderne est caractérisée, toujours à partir des écrits de Nietzsche, par la présence active du mythe du temps sans fin. D'autre part, la controverse avec les auteurs postmodernes commence à porter sur leur dénonciation des grands récits, parmi lesquels il faut compter le monothéisme judéo-chrétien. Enfin, Metz caractérise la crise actuelle comme une crise de la mémoire (de la souffrance)⁴².

L'examen que nous proposons trouve un point de départ possible dans l'analyse de l'emploi, par Metz, du terme « mythe » qui, d'un point de vue étymologique, signifie « récit⁴³ ». Le motif pour lequel le théologien de Münster insiste sur la narrativité (souligner la dimension publique et sociale de la foi chrétienne) ne peut lui permettre d'identifier simplement les deux termes « récit » et « mythe ». Chez lui, à une exception près⁴⁴, le terme « mythe » a depuis longtemps un sens franchement et unilatéralement péjoratif, qui vient du fait que Metz assume et dépasse le geste moderne de la critique

39. Dans sa présentation de l'œuvre de Metz, Tiemo Rainer PETERS (*Johann Baptist Metz : Theologie des vermißten Gottes*, Mayence, Grünewald [coll. « Theologische Profile »], 1998, 164 p.) énumère quatre mouvements de recherche (*Suchbewegungen*) : l'interdisciplinarité œcuménique ; l'Église de l'espérance ; la vocation des ordres religieux ; l'Église mondiale. Il présente aussi trois interruptions (*Unterbrechungen*) : Auschwitz ; temps et finitude ; Dieu.

40. J.B. METZ, « Theology Today : New Crises and New Visions », *The Catholic Theological Society of America. Proceedings*, 40 (1985), p. 11.

41. ID., « Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus », dans O. MARQUARD, éd., *Einheit und Vielheit. 14. Deutscher Kongreß für Philosophie, Gießen, 21.-26. September 1987*, Hambourg, Felix Meiner, 1990, p. 170-186.

42. J.B. METZ, « Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch ? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums », dans ID. et F.-X. KAUFMANN, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Vienne, Herder, 1987, p. 124-147.

43. « Dans la culture intellectuelle contemporaine, on voit une nouvelle joie du récit (*Erzählfreudigkeit*). Principalement dans l'actuelle philosophie européenne et d'Amérique du Nord, il s'agit de la tentative de récupérer les mythes (*Mythen*), d'y retourner, lesquels, selon le sens du terme, signifient "récits" (*Erzählungen*) ou "histoires" (*Geschichten*) » (J.B. METZ, « Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus », *Herder Korrespondenz*, 42 [1988], p. 191).

44. ID., « Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie », dans J.B. BAUER, éd., *Entwürfe der Theologie*, Graz, Vienne, Cologne, Styria, 1985, p. 226. Ici, Metz reconnaît au goût contemporain pour le mythe le mérite de montrer les limites de la rationalité moderne.

du mythe⁴⁵. Le terme « grand récit » (*Großerzählung*) fait, quant à lui, l'objet d'une utilisation nuancée. La posture critique de la théologie politique impose à Metz de répondre à l'objection postmoderne selon laquelle ces grands récits, que sont les monothéismes, en particulier le monothéisme judéo-chrétien, menacent l'individualité, génèrent les patriarcalismes et se trouvent à l'origine des idéologies suspectes de totalitarisme⁴⁶. La réponse donnée est précisément celle du caractère négatif de l'universalisme fondé sur l'expérience de la menace et de la souffrance⁴⁷ :

À l'époque du pluralisme, cet *a priori* de la souffrance, avec son universalisme négatif, fonde — selon la figure d'une métaphysique négative — la prétention à la vérité. Finalement, l'histoire n'est (*es gibt die Geschichte*) — dans le sens d'un grand récit (*Großerzählung*) qui oblige à la vérité — que comme histoire de la souffrance⁴⁸.

Précisément parce que la souffrance n'est pas une idée abstraite et anhistorique, donc, parce qu'elle n'est pas un mythe, elle est susceptible de vérité dans l'histoire. En optant pour un modèle de vérité qui risque la non-identité et ne s'enferme pas dans l'identité de type grec, Metz donne à sa théologie un caractère négatif qui provient de la description qu'il donne de la foi : parce qu'elle est mémoire de la souffrance de l'humanité, elle constitue une médiation négative du sens de l'histoire. Dans la mesure où ce sens de l'histoire dépend de son déroulement concret, et où la foi chrétienne doit se montrer sensible à la situation, nous pouvons déjà dire que l'expression « théologie négative (*negative Theologie*)⁴⁹ », précisément dans le sens d'une théologie qui met en avant le récit de la souffrance humaine, caractérise la façon dont la théologie de Metz satisfait aux critères théologiques de la notion de « récit ouvert »,

45. Par exemple, en 1966, Metz expliquait comment la notion de foi-promesse, sur laquelle il s'appuyait, échappait à « la critique moderne des religions et des mythes » (J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 103). Le reproche adressé à Bultmann est qu'il dé-mythologise au profit d'un autre mythe, celui de « l'existence séparée du monde et de l'existence individuelle » (*ibid.*, p. 129). Dans les années 1990, apparaît le thème selon lequel le monothéisme biblique a exercé une critique encore plus radicale du mythe que ne l'a fait l'*Aufklärung* (ID., « Le christianisme et l'esprit européen », dans P. KOSŁOWSKI, dir., *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf [coll. « Passages »], 1992, p. 298). Dans ce sens, Metz n'a pas hésité à parler, au sujet du monothéisme biblique, d'une « *Aufklärung* biblique (*biblische Aufklärung*) » (ID., « Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen », dans ID., L. KULD, A. WEISBROD, éd., *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Vienne, Herder, 2000, p. 11).

46. J.B. METZ, « Théologie versus Polymythie », p. 170-171. Metz critique comme « régionalisme » le refus postmoderne des grands récits au profit de « petits » mythes, c'est-à-dire, le refus d'utiliser des catégories universelles (telles que celles des droits de l'homme), de parler d'« histoire », de la « société » ou du « monde ». « Trop pousser à la praxis ou à la solidarité est suspect de totalitarisme » (ID., « Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas », *Stimmen der Zeit*, 211 [1993], p. 9).

47. Au sujet de l'universalisme de la souffrance qui est lié à la mémoire de la souffrance, Metz indique : « L'universalisme (de la souffrance) que nous discutons ici est un universalisme négatif, et peut, comme tel, conformément aux conditions de la modernité, être formulé sans idéologie et sans mythe » (ID., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, p. 187).

48. ID., Johann REIKERSTORFER, collab., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Vienne, Herder, 2006, p. 218-219. Voir aussi *ibid.*, p. 251.

49. Le caractère négatif de la théologie provient avant tout, pour Metz, du fait que, malgré l'affirmation que nous en faisons, la fin des temps reste pour nous de l'ordre du mystère. Sur ce sujet, voir : Ekkehard SCHUSTER, Reinhold BOSCHERT-KIMMING, éd., *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mayence, Grünewald, 1993, p. 48.

telle que Lieven Boeve la définit et la met en œuvre comme catégorie centrale de sa réflexion⁵⁰ : le récit doit rester ouvert à l'événement⁵¹, mais dépend en même temps du contexte dans lequel il est narré.

Il convient d'insister sur le fait que cette réponse à la critique postmoderne des grands récits n'est pas complètement neuve : elle consiste en la reprise de l'attitude, plus ancienne et que nous avons évoquée, que Metz a adoptée à l'endroit de la critique moderne du mythe. Si le théologien de Münster partage le refus moderne du mythe, et ne peut s'entendre sur ce point avec les tenants postmodernes des « petits » mythes, il a, depuis longtemps, dépassé ce refus, pour dénoncer, dans la critique moderne du mythe, une inféodation à d'autres mythes, ceux de la modernité qui, dans les formulations de Metz, ont successivement été l'existence séparée du monde, l'évolution, l'universelle faisabilité, et enfin le temps sans fin.

Le lien entre le terme « mythe » et l'idée d'une théologie négative⁵² tient au fait que le théologien de Münster utilise depuis longtemps ce terme dans un sens tout à fait invariable, proche de « gnose⁵³ », d'instrument d'une consolation à bon compte, parce que représentant un discours atemporel. Au fur et à mesure de leur formulation, ce terme désigne les interdits de la théologie politique : le mythe a pour effet de provoquer l'apathie et d'éteindre à la fois le souvenir de la souffrance, la question de la théodicée et le langage de la prière⁵⁴. À la fin des années 1980, la critique adressée au goût postmoderne pour le mythe consiste donc en ce que, comme les théories atemporelles, le mythe peut conduire à passer sous silence la souffrance humaine et

50. « D'une part, les "récits ouverts" s'ouvrent à l'événement et acceptent ses prétentions sur le récit. D'autre part, ils sont conscients du fait que tout témoignage sur l'événement est radicalement particulier et restent de ce fait toujours prêts à la re-contextualisation » (Lieven BOEVE, « La conscience critique dans la condition post-moderne : de nouvelles possibilités pour la théologie ? », *Nouvelle revue théologique*, 122, 1 [2000], p. 82). Le thème de la dissertation doctorale de Lieven Boeve était la situation de la théologie dans le contexte postmoderne. La notion de « récit ouvert » a été formée en relation avec la situation postmoderne de la théologie : les grands récits sont soupçonnés d'avoir épuisé leurs possibilités.

51. « Le monothéisme biblique va de pair avec un pathos de la critique des mythes qui lui a permis de devenir l'arrière-plan majeur de l'histoire européenne de l'esprit. C'est seulement lorsque le monothéisme biblique a perdu son ouverture eschatologique, lorsque, au cours de l'évolution historique du christianisme, il s'est transformé en un système fermé de réponses, qu'il a attiré sur lui le soupçon qu'on lui renvoie aujourd'hui de tous côtés » (J.B. METZ, « Le christianisme et l'esprit européen », p. 298).

52. Ce lien apparaît en 1963, dans le cadre d'une présentation de l'idée paulinienne de la sagesse (de Dieu) qui peut passer pour folie (ID., art. « Sagesse, II. Étude théologique », dans H. FRIES, éd., *Encyclopédie de la foi*, vol. 4, Paris, Cerf [coll. « Cogitatio Fidei », 18], 1967, p. 147-156). En 1965, lors des entretiens de Salzbourg, la théologie négative est présentée comme prudence à l'endroit de la mythologie dans laquelle le christianisme risque souvent de tomber (J.B. METZ, « La condition humaine », dans E. KELLNER, éd., *Marxistes et Chrétiens. Entretiens de Salzbourg*, trad. M. Louis, Paris, Mame, 1968, p. 119).

53. Pour l'avent de 1958, Metz écrivait : « Toute avancée vers le futur reste un pas dans le vide et l'indisponible. Ainsi, la tentation est grande, pour l'homme, de se cacher en permanence à soi-même la vérité de son existence historique, de ne désirer laisser advenir que ce sur quoi il a le pouvoir, et de ne vivre que de cela. La conscience humaine ne succombe que trop facilement à ce funeste instinct de sécurité, à la volonté de connaître absolument et de dominer son avenir. L'homme ne se laisse aller que trop facilement à franchir le pas qui sépare l'histoire du mythe, et la foi de la gnose » (J.B. METZ, « Vergessener, unvergeßlicher Advent », *Hochland*, 51 [1958-1959], p. 97).

54. Dans ce sens, la dénonciation à laquelle METZ procède à partir de 1977 du mythe de l'évolution (*La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 196) et à partir de 1987, du mythe du temps sans fin, est directement à comprendre dans le sens d'une dénonciation de l'apathie attachée à une telle compréhension de l'histoire.

ainsi à perdre la singularité du sujet. Si la théologie politique fait le choix du récit, c'est uniquement dans la mesure où, au lieu d'éteindre la question de la théodicée, il la maintient vive : le récit de la souffrance est l'instrument privilégié par lequel s'exprime la théologie négative. La critique de la mise en œuvre en théologie chrétienne, en particulier en christologie et en théologie trinitaire, de la rationalité de type grec, tient à ce principe⁵⁵. Le monothéisme biblique, que défend la théologie politique⁵⁶, réfère à l'histoire humaine de la souffrance. Par conséquent, il est décrit comme un « monothéisme réflexif (*reflexiver Monotheismus*)⁵⁷ », un monothéisme au « flanc eschatologique » sensible à la souffrance⁵⁸, et donc respectueux de la singularité de l'individu.

Dans ces dernières années, les disciples de Metz ont massivement souligné ce caractère négatif de la théologie de Metz⁵⁹. S'il est heureux que la théologie politique souligne la critique des mythes qui s'exprime dans les monothéismes sous forme de

-
55. METZ critique la thèse selon laquelle le christianisme serait « la religion de la transition du mythe au logos » universel grec (*Memoria passionis*, p. 249-250) : en passant du récit à un discours qui utilise des catégories universelles, le christianisme (ou la théologie) risque de perdre la singularité de l'histoire.
56. METZ ne peut accepter un recours trop rapide à la doctrine trinitaire pour faire échapper le monothéisme chrétien à la critique postmoderne selon laquelle les monothéismes sont à la base des patriarcalismes et inspiérateurs du fondamentalisme politique : au nom de quoi nier l'aptitude à la démocratie des religions strictement monothéistes ? De son côté, le christianisme pourrait-il nier son fond monothéiste ? (*Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, p. 175). Ici, il faut évoquer la position de Metz à l'endroit de la thèse d'Erik Peterson, qui prétendait que c'est par son discours trinitaire que le christianisme s'est rendu capable de démocratie. Lorsqu'en 1969 il la mentionne pour la première fois, METZ voit dans cette thèse la tentative intéressante de tourner la formule de foi trinitaire en critique de la domination (*La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 228). À partir de 1995, Metz juge de façon négative la thèse d'Erik Peterson, en lui reprochant de reposer sur un concept atemporel de monothéisme, le concept grec de monothéisme, qui n'a rien à voir avec le monothéisme biblique qui est précisément sensible à la souffrance et interrompu par la question de la théodicée (ID., « Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Versuch einer Neubestimmung », dans E. BRIX, W. MANTL, éd., *Liberalismus. Interpretationen und Perspektiven*, Vienne, Cologne, Graz, Böhlau [coll. « Studien zu Politik und Verwaltung »], 1996, p. 235).
57. J.B. METZ, « Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung », dans A. RAFFELT et B. NICHTWEIB, éd., *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Vienne, Herder, 2001, p. 480. Ce « monothéisme réflexif » est précisément celui qui est caractérisé, d'une part, par l'*Aufklärung* que représente la critique biblique des mythes, qui a lieu même si des traces de mythes primitifs de domination sont encore présentes dans les traditions bibliques ; et d'autre part, par le fait que son discours est constitutionnellement brisé par la question de la théodicée (*ibid.*).
58. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, p. 185.
59. Johann REIKERSTORFER a décrit la théologie de Metz comme théologie négative (« Politische Theologie als "negative Theologie" ». Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede », dans ID., éd., *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Münster, Lit [coll. « Religion - Geschichte - Gesellschaft : Fundamentaltheologische Studien », 11], 1998, p. 11-49). On peut encore rappeler que c'est aussi comme théologie négative que Tiemo Rainer PETERS lit la théologie de Metz (*Theologie des Vermißten Gottes*). Du même auteur, voir aussi les réflexions conclusives d'un volume consacré à la question d'une christologie après Auschwitz, dans Jürgen MANEMANN, J.B. METZ, éd., *Christologie nach Auschwitz : Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster, Lit [coll. « Religion - Geschichte - Gesellschaft : Fundamentaltheologische Studien », 12], 2001, 2^e éd., p. 168-178). Le thème biblique de l'interdiction des images est abondamment utilisé par les disciples de Metz dans le sens de cette théologie négative. Par exemple : Michael J. RAINER, Hans-Gerd JANBEN, éd., *Bilderverbot. Jahrbuch Politische Theologie*, 2, Münster, Lit, 1997, 330 p. Dans un sens contraire, Rudolf LANGTHALER critique Metz en demandant ce que le point de vue de la théologie du « manquer de Dieu » (*Gottvermissen*) représente de plus par rapport à la position d'Emmanuel Kant (« Gottvermissen ». *Eine theologische Kritik der reinen Vernunft ? Die neue politische Theologie [J.B. Metz] im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie*, Regensburg, Pustet [coll. « Ratio fidei »], 4], 2000, 244 p.).

l'interdiction des images et qui leur confère leurs capacités politiques et démocratiques, le prix qu'elle paye pour cela reste cependant élevé : la théologie politique affirme ce que le christianisme a de commun avec la foi vététotestamentaire, mais ne parvient pas encore à décrire ce qu'il a de spécifique⁶⁰. Le refus du mythe, par lequel Metz défend le grand récit du christianisme et la revendication de catégories de langage sensibles au temps⁶¹ appartiennent à une discussion qui concerne tout monothéisme. Dans ce sens, les représentants de la théologie politique déclarent qu'une christologie conforme aux exigences de la théologie politique est encore à formuler.

La réception, par les disciples de Metz, de la pensée de leur maître fait cependant preuve d'un trait qu'il nous faut souligner : la discussion du caractère négatif de la théologie politique n'est pas replacée dans le cadre du diagnostic complet, que l'on trouve chez Metz, de la situation postmoderne comme situation spirituelle du temps. Or, le diagnostic de cette situation, que Metz décrit donc à la fois comme crise de Dieu (mort de Dieu), crise de l'homme (mort de l'homme), crise de la mémoire (de la souffrance) ou crise du temps (comme temps avec fin), est caractérisé par deux énoncés, dont Metz décrit la relation : notre époque connaît une crise de la mémoire, qui fait perdre à la fois le sens de Dieu et celui de l'homme ; la crise du temps consiste dans la présence, à l'arrière-plan de la modernité, du mythe du temps sans fin, qui s'oppose au message biblique d'un temps avec fin et qui rend impossible la mémoire⁶². À partir d'un tel diagnostic, Metz affirme la nécessité de revenir à un éthos de la mémoire, et recommande, entre autres, l'attention aux institutions porteuses de la mémoire que sont les Églises. Cependant, si Metz décrit la conception du temps avec fin comme une condition de possibilité d'une pratique du souvenir, il ne répond pas à la question, déterminante dans le contexte de la crise postmoderne, de savoir si l'affirmation elle-même d'une fin des temps, par laquelle la foi renvoie à autre chose qu'elle-même, a une fonction historique. Il ne dit pas si l'énoncé d'une fin des temps est un mythe, au sens où il emploie ce terme, ni dans quelles conditions il est possible d'énoncer la fin des temps de façon non mythologique.

60. Dans la discussion, occasionnée par les thèses de T.R. Peters au sujet d'une christologie après Auschwitz, il faut remarquer l'échange, assez vif, entre T.R. Peters et l'un de ses collègues de Münster, Thomas Pröpper. Si les thèses de Peters indiquent bien les exigences d'une théologie après Auschwitz, PRÖPPER leur reproche de ne pas ébaucher « un chemin concret pour la conduite du travail christologique » (cf. *Christologie nach Auschwitz*, p. 135). Pröpper ne peut en effet se résoudre à cesser de chercher à décrire, dans le christianisme, quelque chose qui ne soit pas déterminé par la foi juive (*op. cit.*, p. 137). Certes, T.R. PETERS affirme que « toute christologie se nourrit de la conscience qu'en Jésus-Christ quelque chose de définitif et qui vient de Dieu a eu lieu, et que finalement, cela a été confirmé par la résurrection » (Thèse 10, *op. cit.*, p. 5), mais il soutient aussi que, l'expérience pascale s'exprimant chez les apôtres comme une expérience de conversion par rapport à leur attitude devant la croix, il faut que « la christologie [soit] depuis son origine une science pratique » (*ibid.*). La réponse de Peters, qui revient longuement sur les réactions suscitées par ses thèses (*op. cit.*, p. 168-178), ne dit pas comment doit se développer le travail christologique, celui qui a sa place dans l'enseignement universitaire.

61. « [Dans la Bible,] tous les prédicats divins, tous les énoncés d'être au sujet de Dieu, jusqu'à la formule johannique "Dieu est amour" portent une annotation-temps (*Zeitvermerk*). Et cela contraint la théologie à parler dans la figure d'une théologie négative, même au sujet de la puissance créatrice de Dieu » (J.B. METZ, *Trotzdem hoffen*, p. 53).

62. ID., « Theologie versus Polymythie », p. 170.

La critique que nous émettons au sujet du statut de l'affirmation de la fin des temps concerne le caractère concret et pratique de la théologie politique. Prise de façon isolée, l'affirmation d'une théologie négative encourt le danger d'être réduite à l'impératif abstrait de la pratique de la mémoire, impératif qui serait formulé indépendamment d'une analyse concrète du fait chrétien aujourd'hui. Abstraite reste une recommandation de la pratique de la mémoire, qui ne se référerait pas au sujet de cette pratique et se dispenserait d'un examen des possibilités historiques de sa mise en œuvre. Si l'affirmation d'une fin des temps est une caractéristique inaliénable de la foi chrétienne concrète, et si l'Église est un paramètre incontournable du fait chrétien aujourd'hui, cette caractéristique de la foi chrétienne peut-elle être affirmée indépendamment d'un discours ecclésiologique qui s'engage sur des éléments concrets de description de l'Église⁶³ ? Le discours d'une théologie pratique ne passe-t-il pas nécessairement par une ecclésiologie explicite⁶⁴ ?

Parce que l'œuvre de Metz laisse en suspens certaines questions déterminantes, la réception de son œuvre promet d'être encore l'objet de débats passionnés, qui ne peuvent qu'être utiles à la réflexion et la recherche théologiques.

63. La question qui se pose est celle de l'articulation entre ce qu'on peut appeler l'Église mystère et l'Église comprise dans ses structures visibles. Metz exprime souvent sa réticence à décrire l'Église comme mystère. Mais peut-il décrire l'Église comme communauté de mémoire sans la décrire comme communauté de la fin des temps ? Et cette description ne doit-elle pas être concrète ? Or, si Metz affirme jusqu'à la fin la nécessité de l'Église comme institution de mémoire, son discours ecclésiologique connaît une rupture : dans les années 1970 et 1980, il recommandait vigoureusement que soit mise en œuvre, en Europe, une ecclésialité de la base comprise dans le sens des communautés sud-américaines de base (par exemple : J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, ch. 8) ; en 1989, ce plaidoyer a connu une interruption (sur cette question, voir le témoignage de 1993 : ID., *Trotzdem hoffen*, p. 14). À partir de cette date, l'ecclésiologie de Metz se caractérise par ce qu'on peut appeler une timidité ecclésiologique : il ne s'engage plus sur un modèle concret d'ecclésialité.

64. Sur cette question, voir : Jean JONCHERAY, « L'ecclésiologie comme question de la théologie pratique », dans G. ROUTHIER, L. VILLEMIN, éd., *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts à Hervé Le-grand*, préface du cardinal C.M. Martini, Paris, Cerf, 2006, p. 485-504.