

2m11.3020.4

Université de Montréal

Théologie et politique : articulation épistémologique et méthodologique
de Johann Baptist METZ à Clodovis BOFF

par
Jean-Castel Jean-Baptiste
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès art (M.A.)
en théologie

Janvier 2002

© Jean Castel Jean-Baptiste



BL
25
N54
3002
M.012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Théologie et politique : articulation épistémologique et méthodologique
de Johann Baptist METZ à Clodovis BOFF**

présenté par :
Jean-Castel Jean-Baptiste

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur	MYRE, André
Directeur de recherche	BEAUDIN, Michel
Membre du jury	BARONI, Lise

SOMMAIRE

Suite à nos expériences de participation à des communautés ecclésiales de base (CEB) de bidonvilles au Mexique et en Haïti de 1992 à 1996, nous avons découvert la méthode du « voir-juger-agir ». Dans ces communautés, on pratiquait une manière populaire d'articuler la foi au politique. Cette pratique conduisait inévitablement à l'engagement social vis-à-vis des problèmes du milieu. Une telle approche se heurtait constamment à l'opposition des autorités ecclésiales et civiles pour des raisons probablement « politiques ». La même expérience était aussi vécue, à un autre niveau, par les théologiens de la libération partout en Amérique latine. Convaincu de la légitimité du rapport de la théologie au politique, nous nous sommes demandé pourquoi ce rapport ne cessait de faire problème en Amérique latine et ailleurs dans le monde et comment articuler de façon pertinente un tel rapport.

Ce mémoire, qui procède selon une méthode comparative, traite du rapport de la théologie au politique en s'appuyant sur la « théologie politique » européenne, représentée par le théologien allemand J. B. Metz, ainsi que sur la « Théologie du Politique » latino-américaine, dont la théorie a été systématisée par le théologien brésilien Clodovis Boff. Il examine plus précisément la trajectoire et l'originalité de la théologie de la libération comme Théologie du Politique sous les angles épistémologique et méthodologique. L'étude comprend six chapitres. Mais avant de passer à l'étude elle-même nous examinons dans le premier chapitre la notion de « politique » en science politique.

Les chapitres suivants sont consacrés à l'analyse des concepts de « théologie » et de « politique », à la compréhension de leur rapport ainsi qu'à la méthode de sa mise en œuvre dans les théologies mentionnées. Dans ces chapitres, il est remarquable de constater comment le « lieu théologique » à partir duquel ces théologies ont émergé a influé sur les conceptions des deux auteurs.

Dans le sixième chapitre, nous avons mis en comparaison les approches respectives des deux théologiens sous les angles si haut mentionnés. La comparaison a montré qu'au-delà de certaines convergences comme celles du choix de travailler tous deux « le » politique ou l'aménagement de l'ordre sociétal, plutôt que « la » politique, des divergences significatives sont apparues aussi bien dans la compréhension du rapport de la théologie au politique qu'au niveau de la méthode théologique dans un tel cas. Ces divergences ont joué un rôle considérable dans la différence des résultats obtenus respectivement par la « théologie politique » européenne et par la « Théologie du Politique » latino-américaine. Au terme de cet exercice de comparaison, il nous semble approprié d'affirmer l'originalité de la théologie de la libération par rapport à la théologie politique européenne.

La conclusion générale comporte deux parties. Dans la première, nous tentons de recueillir les résultats de notre parcours en termes d'éléments de réponse aux questions soulevées en introduction. Dans la deuxième partie, nous évoquons rapidement la nouvelle conjoncture et ses défis qui confrontent la théologie de la libération surtout depuis la dernière décennie, mais aussi la créativité nouvelle manifestée par cette théologie et ouvrant des perspectives inédites à l'aube du XXI^e siècle.

Mots clés: Théologie Politique Épistémologie

Summary

During the period that spreads out from 1992 to 1996, we have discovered the « look up, judge and act method ». All of this was related while spending some time in shantytowns of Mexico and Haïti and experimenting how the ecclesial communities linked faith and politics. Seeing that the principles of a such approach were constantly clashed by the Church establishment, we asked ourselves why the social involvement was causing this kind of problem ? Convinced of the legitimate link between theology and politics in South America and the rest of the world, we analysed their connection and why it's producing such an opposition.

That's why, this dissertation submitted to obtain a master degree used the comparative method that would analyse the theological and political link in Politics Theology. This method fits very well into the methodological and epistemological analysis of two theories of political theology of Johann Baptist Metz, a German theologian and Clodovis Boff, a Brazilian theologian.

First of all, we will examine the political concept in the field of Political Science. Then, the next chapters will analyse the meaning of two other concepts: theological and political concept in the field of Liberation Theology.

In the sixth chapter, the Politic-theology concept is compared from the points of view of Johann Baptist Metz and Clodovis Boff. In fact, they are bound to the draw that the comparison of the theology of politics has more differences than agreements depending on the part of the world it is experienced. In our case we are more familiar with European and South America approaches. The only agreement seems to be the social order. Otherwise they disagree on the character, the intellectual comprehension and the purpose of a such liberation theology existing in these shantytowns. Perhaps we assert that the liberation theology is extremely original, compared to the European vision of politics involved in the process.

In the conclusion, firstly, we will assemble our research results in terms of questions and answers towards the Theology of Politics. Secondly, we will refer to the circumstances and challenges that occurred during the past decade to settle the Theology of liberation. Finally, we provide a new vision of the theology that reveals all the wonders that could happen at the dawn of the 21 century.

Key word: Theology Politics Epistemology

TABLE DES MATIÈRES

<i>SOMMAIRE</i>	<i>i</i>
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	<i>iii</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>vi</i>
<i>DÉDICACE</i>	<i>vii</i>
INTRODUCTION	1
1. Problématique	2
1.1. Origine du questionnement	2
1.2. Présentation générale du problème	3
1.3. Principaux acquis de la recherche	5
1.4. Formulation précise du problème	6
2. Questions de méthode	6
2.1. Approche générale.....	6
2.2. Stratégies méthodologiques.....	7
CHAPITRE I	9
LA NOTION DE « POLITIQUE » EN SCIENCE POLITIQUE	9
1. La notion de « politique » chez Jean-Marie Denquin	9
2. La notion de « politique » chez Philippe Braud	13
Conclusion.....	14
CHAPITRE II	16
CLARIFICATION DES CONCEPTS DE « THÉOLOGIE » ET DE « POLITIQUE » AINSI QUE DE LA COMPRÉHENSION DE LEUR RAPPORT CHEZ JOHANN BAPTIST METZ	16
1. Johann Baptist Metz et le problème de la sécularisation	16
2. L'inspiration libérale de Johann Baptist Metz et les « anciennes théologies politiques » dont son projet se démarque	20
2.1. La nécessaire distinction entre l'État et la société.....	20
2.2. L'« ancienne théologie politique » au premier sens.....	23
2.3. L'« ancienne théologie politique » au second sens	26
3. « Politique », « théologie » et leur rapport au sein de la « nouvelle théologie politique » de Johann Baptist Metz	29
3.1. Le concept de théologie politique chez Johann Baptist Metz	29
3.2. La signification du concept de « politique » chez Johann Baptist Metz ..	32
3.3. Le concept de « théologie » chez Johann Baptist Metz	33
3.4. La compréhension du rapport de la théologie et du politique chez Johann Baptist Metz	34
Conclusion	36

CHAPITRE III	37
ÉLÉMENTS DE LA « MÉTHODE » DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE CHEZ JOHANN BAPTIST METZ	37
1. Genèse de la réflexion de Johann Baptist Metz : l'urgence de redonner à la foi et à la théologie leur dimension socio-politique.....	37
2. Quatre éléments méthodologiques fondamentaux de la démarche de la nouvelle théologie politique	41
2.1 Le rôle de l'analyse dans la réflexion de Johann Baptist Metz pour renouveler la théologie	42
2.2. Le rôle de la critique socio-ecclesiale dans la réflexion de Johann Baptist Metz sur la manière nouvelle de faire la théologie	43
2.3. L'importance de la « réserve eschatologique »	46
2.4. La nécessité de « déprivatiser » le contenu du message évangélique	49
Conclusion.....	52
CHAPITRE IV	54
LES CONCEPTS DE « POLITIQUE » ET DE « THÉOLOGIE » ET LEUR RAPPORT CHEZ CLODOVIS BOFF	54
1. Une brève présentation de l'itinéraire de Clodovis Boff.....	54
2. Le concept de « Politique » chez Clodovis Boff	55
3. La « Théologie » chez Clodovis Boff.....	59
3.1. Le concept de « Théologie » dans la Théologie politique de Clodovis Boff	59
3.2. Les rapports de la Théologie classique (T1) et de la Théologie du Politique (T2) chez Clodovis Boff.....	63
3.3. La Théologie du Politique (T2) est une véritable théologie	65
4. La compréhension du rapport de la Théologie au Politique	68
Conclusion.....	74
CHAPITRE V	75
LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION	75
1. Considérations contextuelles sur la méthode de la théologie de la libération	75
1.1. Une nouvelle compréhension de la pauvreté endémique de l'Amérique latine : de l'hypothèse « sous-développement/développement à la perspective « dépendance/libération »	77
1.2. L'influence du Concile de Vatican II sur la théologie de la libération	81
1.3. La méthode de la théologie de la libération ne tient pas du hasard.....	83
2. Quelques grands traits de la méthode de la théologie de la libération selon Claudovis Boff.....	85
2.1. Les trois moments constitutifs de la méthode de la théologie de la libération et l'apport décisif des Sciences du Social	85

2.2. Une méthode pour un discours religieux discipliné et situé.....	86
2.3. La dialectique théorie-praxis dans la méthode de la théologie libération .	87
2.4. Le rapport de la théologie à l'engagement social ou politique, du point de vue de la méthode.....	90
Conclusion.....	93
CHAPITRE VI.....	95
<i>VERS UNE MISE EN COMPARAISON ENTRE LES PERSPECTIVES DE JOHANN BAPTIST METZ ET CELLES DE CLODOVIS BOFF.....</i>	95
1. Les conceptions du politique chez Johann Baptist Metz et chez Clodovis Boff.....	95
1.1. Les convergences	95
1.2. Les divergences	96
2. Les conceptions de la théologie.....	98
2.1. Les convergences	98
2.2. Les divergences	99
3. La conception du rapport de la « théologie » et du « politique » dans la « théologie politique » et dans la « théologie du politique »	101
3.1. Les convergences	101
3.2. Les divergences	102
4. Comparaison entre la méthode de la théologie de la libération chez Clodovis Boff et celle de la théologie politique de Johann Baptist Metz.....	104
4.1. Les convergences	104
4.2. Les divergences	105
Conclusion.....	105
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE ET PERSPECTIVES D'AVENIR.....</i>	107
<i>BIBLIOGRAPHIE.....</i>	I

REMERCIEMENTS

À mon directeur de recherche, M. Michel Beaudin. Sans ses conseils et sa disponibilité ce travail n'aurait jamais vu le jour.

À ma mère, Jeannette Lubin.

Aux Pères Gilles Langevin et Gilles Lane pour la lecture et la correction du texte.

À Dadly Achille Borvil pour son support moral et son appui technique.

Aux membres de la communauté ecclésiale de *Cité Soleil*, particulièrement Lusma et Marguerite.

À Jean-Marie Louis, Pierre E. Jean-Baptiste, Mona Pierre et Marie Cérand.

Ce mémoire est dédié à

mon père, Joseph Questel JEAN-BAPTISTE
Décédé le 27 mai dernier

INTRODUCTION

Le rapport de la théologie au politique a souvent été abordé en théologie. Pourtant, ce rapport ne cesse de faire problème en Amérique latine et un peu partout dans le monde, tant au plan politique qu'au plan ecclésial. Si bien que certains théologiens ont tenté de l'évacuer, mais la question revient sans cesse, surtout depuis l'émergence de la théologie de la libération, et plus particulièrement depuis le Concile Vatican II où plusieurs épiscopats nationaux ont pris des positions prophétiques face à divers problèmes de leurs sociétés respectives ou face aux problèmes internationaux. Ce rapport peut apparaître, selon le point de vue où l'on se place, comme inapproprié ou opportun. Ceux qui s'y opposent voudraient d'emblée dissocier le champ de la théologie de celui du politique. Ils reprochent notamment aux théologiens de la libération d'avoir utilisé l'analyse marxiste et d'alimenter la lutte des classes. Ces considérations ont valu à la théologie de la libération des attitudes souvent hostiles et, de la part du Vatican, des condamnations qui restent cependant ambiguës. Ceux, au contraire, qui veulent aller plus loin considèrent comme inéluctable l'effort d'étudier le rapport de la théologie au politique étant donné que le politique est inhérent à l'univers où nous sommes immergés. Même dans les cas où l'on s'entend sur le caractère incontournable de la dimension socio-politique de la théologie, on se heurte cependant à de grands obstacles au moment d'articuler le rapport lui-même.

Ce mémoire, qui procédera selon une méthode comparative, traitera du rapport de la théologie au politique dans le cadre de ce qui a été appelé, en Europe, la théologie politique, et en Amérique latine, la théologie de la libération. Il examinera plus précisément la trajectoire et l'originalité de la théologie de la libération comme théologie du politique sous les angles épistémologique et méthodologique.

1. Problématique

1.1. Origine du questionnement

Cette recherche plonge ses racines dans nos expériences de participation à des communautés ecclésiales de base (CEB) de *la Mesquitera*, de 1992 à 1995, et de *Cité Soleil*, de juin 1995 à 1996. *La Mesquitera et Cité Soleil* sont deux bidonvilles dont le premier est situé au sud de la ville de Guadalajara, au Mexique, et le deuxième, à la sortie nord de Port-au-Prince, en Haïti. Ces agglomérations sont habitées par des gens issus de la paysannerie et confrontés à des difficultés semblables. À *la Mesquitera*, par exemple, vivaient d'humbles ouvriers métis et de petits artisans indiens. Tous faisaient face à un taux élevé de chômage, à la violence policière, à la corruption et vivaient dans la promiscuité. Les gens de *Cité Soleil* étaient pour la plupart des paysans victimes de l'exode rural, qui fuyaient une répression systématique de la part des chefs de section rurale¹ pour venir grossir le nombre de ceux qui recherchaient un mieux-être dans une ville déjà surpeuplée. Comme les habitants de *la Mesquitera*, les gens de *Cité Soleil* étaient au chômage et vivaient dans la promiscuité. Par ailleurs, la violence et le banditisme étaient perceptibles dans les deux cas.

C'est aussi à partir de ces expériences que nous avons découvert la méthode du « voir-juger-agir ». Dans les communautés de base mentionnées, les réflexions surgissaient des pratiques quotidiennes. Par ailleurs, une mise en contexte des textes bibliques était requise. Celle-ci conduisait inéluctablement à une sorte d'articulation de la théologie et de la foi au politique et à l'engagement social. En plus d'être un lieu de réflexion et d'entraide, ces communautés de base remplissaient une fonction sociale puisqu'elles favorisaient les débats sur la façon d'améliorer l'environnement socio-économique. Or, cette pratique se heurtait constamment à l'opposition des autorités ecclésiales et civiles pour des raisons probablement « politiques ». Accusées de

¹ Ce terme rappelle la police rurale créée pendant l'occupation américaine de 1915 et 1934 pour maintenir « l'ordre » dans les campagnes haïtiennes. Les chefs de sections étaient responsables de nombreuses exactions commises dans les campagnes. Ces expressions résument leur règne sans partage : viol, pillage, dépossession des paysans de leurs biens, etc. Cette « police » sera dissoute lors de la chute du dictateur Jean-Claude Duvalier, en février 1986.

subversion, les communautés, tant au Mexique qu'en Haïti, étaient souvent l'objet de persécutions et d'agressions parfois très violentes de la part de ces autorités. En Haïti plusieurs membres des communautés (TKL)² sont disparus au cours des années 80. Je me suis alors demandé pourquoi le rapport de la foi aux préoccupations d'ordre politique faisait-il problème et comment pouvait-on articuler correctement, tant au plan théologique que scientifique, le rapport de la foi au politique.

1.2. Présentation générale du problème

Cette recherche voudrait aborder systématiquement le questionnement né de ces expériences. Dans la perspective d'un retour éventuel en Amérique latine, nous voulons mieux saisir les enjeux du rapport de la théologie au politique, comprendre pourquoi ce rapport fait problème, et découvrir comment l'articuler ?

Théologie «contextuelle», la théologie de la libération évolue nécessairement avec le contexte socio-politique et économique qu'elle prend en compte de façon constitutive. Or celui-ci a changé considérablement depuis l'émergence de la théologie de la libération. Après des décennies de dictature militaire, les pays de l'Amérique latine sont maintenant sous le joug d'un néolibéralisme qui semble bien s'accommoder d'une démocratie parlementaire. Ce nouveau contexte risque de faire obstacle à une articulation de la théologie et du politique en faisant apparaître ce rapport comme dépassé et inutile. Et pourtant, les problèmes de pauvreté et d'exclusion s'aggravent. Comment développer un rapport de la foi et de la théologie aux situations de ce type qui restent toujours d'ordre politique et structurel ? Un tel projet d'avenir doit cependant s'inscrire dans une trajectoire et se nourrir d'une mémoire. Ce souci commandera le choix de notre démarche.

Par nos propres origines haïtiennes et par nos objectifs personnels, nous nous inscrivons spontanément dans les perspectives de la théologie de la libération. C'est donc sur celle-ci que nous mettrons l'accent dans notre recherche. Mais la fécondité de

² Sigle en créole de *ti legliz* ou *Ti kominote legliz* (TKL) pour dire communauté ecclésiale de base.

cette exploration nous semblait aussi dépendre d'une mise en perspective historique et plus universelle. C'est pourquoi nous avons pensé procéder par une comparaison avec une autre théologie politique, européenne celle-là, et antérieure à la théologie de la libération elle-même, en laissant ouverte la question qu'il y ait eu ou non filiation entre les deux. Pour éclairer nos questions sur la légitimité du rapport de la théologie au politique et sur les modalités méthodologiques adéquates de la mise en œuvre de ce rapport, les œuvres de Johann Baptist Metz et de Clodovis Boff ont été retenues comme guides. Ces choix n'ont rien d'accidentel. J. B. Metz a été la principale référence concernant la théologie politique en Europe. Né en 1928, en Allemagne, à la fois philosophe et théologien en dialogue avec l'École de Francfort, J. B. Metz a écrit, en 1968, un livre intitulé *Pour une théologie du monde*, dans lequel il conteste le refus a priori de la sécularisation et pose les jalons de sa théologie politique. Ce livre est une compilation de travaux réalisés de 1961 à 1967 et traite d'un sujet précis : le sens et la légitimité de la théologie politique. À ce titre, ses écrits constituent des précédents incontournables pour qui tente de réfléchir sur le rapport de la théologie au politique. De plus, certains auteurs établissent un lien généalogique entre l'œuvre de J. B. Metz et la genèse de la théologie de la libération en Amérique latine, à la fin des années 60.

De son côté, le théologien brésilien Clodovis Boff a publié, en 1978, un ouvrage intitulé *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*. Ce livre est apparu alors que la théologie de la libération était pratiquée depuis déjà une dizaine d'années comme phénomène culturel, ecclésial, social et théologique, mais sa spécificité épistémologique et sa méthode n'avaient pas encore été thématiques et étaient mal perçues. Dans ce livre, il expose sa conception de la théologie et fait un véritable « discours sur la méthode ». À cet égard, il nous semble être une référence clé concernant notre préoccupation. Il y a là un véritable effort de systématisation des tentatives antérieures d'élaboration de la méthode de la théologie de la libération comme théologie du politique.

Ces deux théologiens appartiennent à des mondes distincts et s'adressent à des publics totalement différents. S'ils abordent la même problématique, ils le font

cependant avec des présupposés et des accents différents. J. B. Metz a écrit pour les intellectuels allemands avec comme présupposé le problème de la sécularisation. En revanche, Clodovis Boff s'adresse à ceux qui s'intéressent à la théologie de la libération et écrit en fonction de la situation vécue par le peuple latino-américain. C'est à partir de la misère et de l'exploitation de ce peuple qui lutte pour sa libération qu'il réfléchit. Du coup, l'analyse sociale est au centre de sa pensée et le contexte socio-politique concret est directement pris en compte dans l'objet de sa théologie. Il faudra comparer les travaux de Clodovis Boff sur le rapport de la théologie et du politique et sur la méthode de sa mise en œuvre avec l'approche de la théologie politique de Johann Baptist Metz. La comparaison permettra de mieux dégager l'originalité éventuelle de la théologie de la libération.

1.3. Principaux acquis de la recherche

L'ensemble de la littérature consultée met l'accent sur l'originalité de la théologie de la libération. Plusieurs auteurs reconnaissent que cette théologie rompt avec le courant classique et libéral par sa méthode, par la place accordée à l'histoire et aux pauvres (histoire profane et l'histoire du salut sont inséparables) et par le rôle de l'analyse sociale dans le processus de libération. «Le phénomène de la théologie de la libération n'a pas de précédent dans l'histoire de l'Église. C'est la première fois qu'on a assisté, et de façon sérieuse, à la naissance d'une théologie non européenne; que l'Église pouvait devenir adulte dans d'autres continents³», selon le théologien Espagnol José Sols Lucia. Pour Gustavo Gutiérrez, la théologie de la libération est vécue et écrite de «l'envers de l'histoire».

Nous ne connaissons aucun travail portant directement sur les convergences et les divergences entre la théologie de la libération et la théologie politique. Une telle étude aiderait certainement à déterminer en quoi et à quel degré la théologie de la libération s'est démarquée de l'expérience européenne de théologie politique, et peut-être

³ José Sols LUCIA, *Théologie de la marginalisation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 42.

jusqu'où la première aurait influencé la seconde. L'étude nous aidera surtout à cheminer dans notre apprentissage d'une théologie du politique.

1.4. Formulation précise du problème

Compte tenu de ce qui précède, nous nous proposons prioritairement, dans ce mémoire, d'examiner au plus près deux expériences de théologie du politique pour comprendre le sens, la légitimité théologique et la méthode d'un tel rapport de la théologie au politique. Visant notre propre créativité future en ce sens et dans un contexte inédit, il nous est apparu prometteur de scruter la tradition contemporaine de la théologie du politique dans deux contextes différents. De façon secondaire, bien qu'importante, nous comptons comparer ces expériences pour en faire ressortir les convergences et les divergences, espérant ainsi mieux cerner le rapport qui nous intéresse et mieux saisir l'originalité de la tradition latino-américaine dans laquelle nous nous inscrivons.

Nous faisons les hypothèses que cette recherche confirmera le bien-fondé et même l'incontournabilité d'une théologie du politique, que ce rapport exige une méthode spécifique, et qu'enfin, la théologie de la libération comme théologie du politique, sans nier que la théologie politique européenne ait contribué à son inspiration, s'est démarquée de cette dernière sur des points décisifs et fait montre d'une originalité qui pose maintenant la question de l'influence en termes inverses, en ce sens que c'est maintenant elle qui sert, tout autant sinon plus, de référence pour ces autres théologies dans le monde.

2. Questions de méthode

2.1. Approche générale

Pour tracer des éléments de réponse aux questions précédentes, nous avons opté pour une *approche comparative* à partir de deux ouvrages. Dans le cas de Johann Baptist Metz son livre intitulé *Pour une théologie du monde* (1968), où sont exposées

ses thèses sur la théologie politique, nous guidera. Dans le cas de Clodovis Boff, il s'agit de son livre majeur, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération* publié originellement en 1978. Par ailleurs, une grande partie de la conclusion générale du mémoire étendra la comparaison à des écrits plus récents de la théologie de la libération. Nous aurons recours, dans ce cas, à quelques articles récents du théologien Pablo Richard sur l'évolution de la théologie de la libération et sur ses perspectives d'avenir à l'ère de la mondialisation.

2.2. Stratégies méthodologiques

Au plan des stratégies méthodologiques de l'étude de la pensée des auteurs principaux, nous avons opté pour un examen des éléments suivants dans chaque cas : le concept de « politique », le concept de « théologie », la compréhension du rapport de la théologie au politique, et enfin, la méthode proposée pour la mise en œuvre de ce rapport. Il en sera de même pour la partie de la conclusion concernant les développements récents de la théologie de la libération. L'ensemble de la démarche procédera à partir des matériaux mentionnés et comprendra cinq chapitres ordonnés selon les étapes suivantes.

Le chapitre I examine la notion de « politique » en science politique. Le chapitre II porte sur la clarification des concepts de « politique » et de « théologie » ainsi que sur la légitimité et la compréhension de leur rapport dans la « nouvelle théologie politique » chez Johann Baptist Metz. Le chapitre III aborde ensuite la « méthode » de mise en œuvre de la théologie politique chez Johann Baptist Metz. Un ouvrage dirigé par un disciple de Johann Baptist Metz, Marcel Xhaufflaire, et intitulé *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* (1972), complètera l'éclairage fourni par l'ouvrage déjà cité de Johann Baptist Metz. Le chapitre IV nous fait ensuite passer au représentant de la théologie de la libération, Clodovis Boff. Il s'agira, ici aussi, d'explicitier les concepts de « politique » et de « théologie » qui sous-entendent sa « théologie du politique » et de dégager, pour cet auteur, sa compréhension d'une telle théologie. Le

chapitre V est consacré à la méthode de la théologie de la libération chez Clodovis Boff. Le chapitre VI met ensuite en comparaison les éléments analysés antérieurement chez Johann Baptist Metz et Clodovis Boff pour dégager les convergences et les divergences entre les théologies du politique respectives des deux auteurs et cherche à conclure sur l'originalité de la théologie de la libération par rapport à la théologie politique européenne.

Enfin, cette étude, se présentant comme l'amorce d'une tâche plus vaste qui sera sans doute poursuivie ailleurs, sa conclusion recueillera les résultats obtenus et cherchera à saisir les perspectives d'avenir qui se dessinent dans le cours le plus récent de la théologie de la libération comme théologie du politique, à l'aube du XXI^e siècle.

CHAPITRE I

LA NOTION DE « POLITIQUE » EN SCIENCE POLITIQUE

Ce chapitre cherche à circonscrire le concept de « politique » en science politique. Pour se faire, nous ferons appel à deux auteurs qui nous semblent très qualifiés dans ce domaine : Jean-Marie Denquin et Philippe Braud. Nous avons trouvé qu'au-delà de leurs vues respectives, ces deux auteurs se complétaient. Leurs réflexions nous aideront à mieux cerner la signification de la notion de « politique » et à éviter les ambiguïtés relatives à une notion aussi complexe avant de l'analyser dans la théologie de Clodovis Boff et dans la théologie classique dont ce dernier se démarque.

1. La notion de « politique » chez Jean-Marie Denquin

La méthode adoptée par Jean-Marie Denquin pour cerner la notion de « politique » est l'analyse externe de ce mot. Par analyse externe, il entend l'observation des emplois du mot « politique ». Pour lui, apparemment tout le monde a une idée de cette notion, même si elle est grossière, diffuse, et plus ressentie qu'explicitée.

« La politique, même pour ceux qui la refusent, est du domaine quotidien. Elle fait partie de l'univers où nous sommes immergés dès l'enfance et dont la familiarité nous empêche de percevoir l'étrangeté. Manifester l'étrangeté du familier ou la complexité du simple, ce pourrait être une façon de résumer l'effort qu'il convient d'entreprendre pour aller plus loin dans la compréhension du phénomène ⁴ ».

Toutefois, on se heurte à des difficultés lorsqu'on cherche une définition simple et précise de cette notion. L'une des raisons, souligne le politologue, est que la politique est à la fois une pratique multiforme et un mot qui désigne des réalités extralinguistiques. Ainsi, dans le langage courant, nous parlons de « la politique », mais

⁴ Jean-Marie DENQUIN, *Science politique*, Paris, PUF, 1992 (1985), p. 28.

nous disons également que tel comportement ou telle entité est ou non politique. Comment distinguer les divers emplois du mot? Pour répondre à cette question, il oppose les emplois non spécifiques aux emplois spécifiques du terme. Par emplois non spécifiques, Jean-Marie Denquin entend ceux où l'on peut aisément remplacer le mot « politique » par des synonymes. En revanche, les emplois spécifiques sont ceux où le mot apparaît irréductible, c'est-à-dire les cas où aucun synonyme ne s'impose à l'esprit.

Ainsi, Jean-Marie Denquin distingue trois emplois non spécifiques du terme. Au premier emploi non spécifique, le mot politique fait référence à la gestion lorsqu'il est suivi d'un nom d'objet et désigne un domaine d'activités, comme dans les exemples suivants: « la politique de la terre », « la politique de l'énergie », « la politique de l'eau », etc. Dans ces exemples, la politique est affaire de gestion et évoque l'existence d'un problème auquel il faut faire face. Dans ce cas, « on appelle " politique " l'ensemble des objectifs définis et des moyens retenus en ce domaine, compte tenu des possibilités qu'il offre et des contraintes qu'il impose ⁵ ». Par exemple, la politique de l'eau consistera, à assurer les besoins en eau de la population, en tenant compte de plusieurs paramètres dont celui des coûts. Le mot politique conserve un sens neutre dans la mesure où il s'agit tout simplement de résoudre un problème. Cependant, l'auteur fait remarquer que dans ce premier type de cas, on parle de la politique de quelque chose quand celle-ci fait problème. Dans le cas contraire on n'en parle même pas.

Déjà, au deuxième emploi non spécifique, où la dimension subjective apparaît, le terme politique est employé au sens de stratégie. Dans ce cas, la politique cesse d'être l'affaire d'une chose, telle « la politique de l'eau », pour devenir celle d'un homme, d'un groupe, d'un parti. D'où les expressions souvent employées: « la politique du gouvernement », « la politique de tel syndicat », « la politique du parti », etc. « Dans tous ces cas, les individus vont mettre en œuvre, de manière plus au moins habile et rationnelle, les moyens dont ils disposent et qui sont inégaux et diversifiés⁶ ».

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p.33.

Pour Jean-Marie Denquin, la deuxième utilisation du terme « politique » présente une particularité. En effet, ici on peut parler de la politique d'un syndicat sans que ceci fasse référence à la politique au sens banal du terme. Ceci explique pourquoi les emplois de ce mot sont spontanément distingués par le langage courant.

Enfin, dans le troisième emploi non spécifique, le terme est l'équivalent d'un jugement de valeur porté sur un objet. Qui dit jugement de valeur dit ambivalence, puisque ce qui est bien d'un certain point de vue, peut-être mal d'un autre, et inversement, affirme-t-il. Il est donc normal que le mot puisse être pris, à ce troisième niveau, en bonne ou en mauvaise part, mais l'usage péjoratif prédomine.

« Cet usage se caractérise d'abord par son aspect global. Ce n'est plus la politique de ceci ou de cela, mais, absolument, "la politique", entendue comme univers nauséabond et totalement étranger à celui qui parle. Le mot est utilisé couramment pour disqualifier ce à quoi on l'applique : " C'est de la politique" est une expression de mépris, non une définition. En tant que telle, elle n'est pas réfutable. Si on souhaite laver la chose en question de cette accusation infamante, il est vain d'opposer à qui la profère que l'activité en question n'est que gestion ou stratégie⁷ ».

Il faut noter aussi que la charge péjorative assumée par le terme, à ce troisième niveau, est si forte que des hommes politiques cherchent souvent à l'écartier plutôt qu'à le réhabiliter. L'exemple proposé par l'auteur en guise d'illustration est l'effort paradoxal mais fréquent des hommes politiques pour démontrer qu'ils ne font pas de la politique. Advenant une baisse d'impôts décidée par le parti gouvernemental avant les élections, les responsables de ce parti ne s'efforcent-ils pas, la plupart du temps, de démontrer que la baisse d'impôts n'a rien à voir avec la politique au sens de manœuvre politicienne? L'opposition, en revanche, ne qualifie-t-elle pas souvent ce geste de « politique » au sens péjoratif du terme?

⁷ *Ibid.*, p. 34.

Par ailleurs, l'emploi du terme « politique » est spécifique quand on ne peut lui substituer de synonymes. C'est le cas lorsque le mot est pris absolument, mais sans charge péjorative : « la politique », par opposition à la religion ou à la science, par exemple. Ainsi, l'emploi est spécifique lorsqu'il est impossible d'appliquer l'adjectif « politique » à un sujet particulier. On ne pourrait pas dire, dans ce cas, un chien politique.

« En revanche un conflit, un discours, un homme, peuvent être politiques. Car ici le qualificatif oppose ces réalités à d'autres, parentes, mais non politiques : un conflit social, un discours de distribution de prix, un simple particulier. Ici le mot "politique" n'est donc plus descriptif ou normatif; il est distinctif⁸ ».

Que signifie politique dans ce cas? Ici, on ne peut répondre par un synonyme. L'auteur se contente d'observer comment fonctionne l'opposition du politique et du non-politique.

Après ce survol il faut préciser qu'en premier lieu, chez Jean-Marie Denquin, ce qui importe, ce n'est pas de définir la notion de politique, mais de la situer par rapport à l'univers politique. Par univers politique, il entend un ensemble de structures implicites qui conditionnent l'activité politique par la négative sans que l'on en soit forcément conscient. Selon lui, la politique est une problématique, c'est-à-dire un champ plus ou moins vaste où des décisions peuvent être prises et où un certain sens peut être donné aux choses. En deuxième lieu, la politique ne se manifeste pas dans le vide. Elle s'inscrit toujours dans un contexte qui lui permet d'exister. Enfin, l'auteur ne retient pas la distinction utilisée la plupart du temps, qui oppose "le politique" à "la politique". Cette distinction, affirme-t-il, « parce qu'elle comporte peut-être l'inconvénient de sembler opposer une essence, le politique dans sa pureté, à des manifestations, la politique dans sa trivialité⁹ ». C'est pourquoi l'une des tâches de la science politique

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 76.

consiste à mettre en lumière ces structures plus ou moins opaques. Ces précisions étant faites, examinons maintenant le point de vue d'un autre auteur, Philippe Braud.

2. La notion de « politique » chez Philippe Braud

Empruntant un autre chemin, Philippe Braud opère d'emblée une distinction entre les deux genres du mot politique pour éviter toute ambiguïté puisque cette expression est surchargée sémantiquement. Ainsi établit-il la distinction suivante : « le politique » et « la politique ». Le politique, affirme-il, « désigne un champ social de contradictions d'intérêts (réels ou imaginaires, matériels ou symboliques) mais aussi de convergences et d'agrégations partielles, régulé par un Pouvoir disposant du monopole de la coercition légitime¹⁰ ». Dans ce cas, ce sont les conflits entre les différents groupes sociaux, par exemple, entre employeurs et employés, entre consommateurs et producteurs, qui justifient l'existence d'un pouvoir d'injonction. Un pouvoir est dit politique dès qu'il dispose du monopole lui conférant la capacité de faire appliquer le droit dans une société donnée. En revanche, une décision devient politique dès lors qu'elle est régulée par le pouvoir politique. Dans ce sens, « rien n'est intrinsèquement politique; tout peut le devenir. Ainsi, la question de l'avortement devient-elle politique à partir du moment où les conflits (matériels ou symboliques) qu'elle charrie sont portés devant l'État, déclenchant en même temps qu'un débat le mécanisme d'un processus décisionnel¹¹ ». Une grève, par exemple, devient politique à partir du moment où elle est portée devant l'État par les principaux canaux : syndicats, groupes de pression, partis politiques.

Par « la politique », Philippe Braud entend la scène où les individus ou les groupes en compétition s'affrontent pour conquérir le pouvoir de l'État ou pour l'influencer : partis, lobbies, mouvements sociaux. Dans ce cas, la vie politique est caractérisée par un débat permanent, qui prend de nouvelles proportions aux échéances électorales. Le domaine qui constitue l'objet de la science politique, dans la

¹⁰ Philippe BRAUD, *La science politique* [Que sais-je, 909], Paris, PUF, 1993 (1982), p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p.11.

perspective de Philippe Braud, serait la production des modes d'injonctions socialement légitimes. La science politique s'intéresse à la fois aux institutions, aux systèmes politiques, aux conflits, aux contradictions mais aussi aux convergences d'intérêts.¹²

Conclusion

Au-delà de leurs différences, ces deux auteurs se complètent dans la formulation de ce qu'est la politique. Jean-Marie Denquin situe la notion plutôt qu'il ne cherche à la définir. De plus, il ne retient pas la formulation adoptée par l'ensemble des politologues, dont Philippe Braud, qui oppose « le politique » à « la politique ». Pour lui, la politique n'est pas un contenu. Par voie de conséquence, elle ne peut être définie, il faut la situer. Philippe Braud ne voit aucun inconvénient dans une définition, explicite ou non. Non seulement retient-il les deux genres du mot, mais il trouve aussi qu'une définition explicite présente le grand avantage d'être plus claire d'emblée. « Il s'agit là d'une expression tout à fait redoutable parce que surchargée sémantiquement¹³ ». À travers ces considérations, on voit combien il est difficile de circonscrire la notion de « politique », tant celle-ci apparaît insaisissable car elle réfère avant tout à une pratique. «La politique est symptôme de déséquilibres, au moins potentiels, ce qui déjà colore cette notion d'une aura inquiétante¹⁴». Même les spécialistes ont peine à s'entendre sur ce concept, et s'opposent parfois. Utilisant le même vocable, nos deux auteurs de référence ici, ne parlent pas de la même chose. Notre objectif n'était pas, bien sûr, de vider la question mais plutôt de nous familiariser avec cette notion ou d'enlever quelques ambiguïtés, avant de l'analyser dans l'œuvre du théologien latino-américain Clodovis Boff.

¹² *Ibid.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

Et ceci pour une raison de fond : ce théologien, a écrit comme Johann Baptist Metz avant lui, sur le rapport de la théologie au politique, d'autant que Clodovis Boff recourt à une approche interdisciplinaire en théologie.

CHAPITRE II

CLARIFICATION DES CONCEPTS DE « THÉOLOGIE » ET DE « POLITIQUE » AINSI QUE DE LA COMPRÉHENSION DE LEUR RAPPORT CHEZ JOHANN BAPTIST METZ

Ce chapitre vise à clarifier les concepts de « théologie » et de « politique » et la compréhension de leur rapport chez Johann Baptist Metz. Mais on devra cerner, au préalable, le problème de la « sécularisation » pour mieux saisir le contexte dans lequel ce théologien a développé son projet sur la théologie politique. Également, avant d'aborder la nouveauté de la théologie politique, ce chapitre examinera le principe de la « distinction entre l'État et la société ». Une attention particulière sera ensuite accordée à la signification de ce que cet auteur appelle « l'ancienne théologie politique ». Une telle attention est essentielle pour comprendre pourquoi et en quoi Johann Baptist Metz s'en est démarqué. L'analyse procédera principalement à partir de deux sources: d'abord d'un livre de l'auteur, *Pour une théologie du monde* (1971), puis d'un ouvrage écrit par l'un de ses disciples, Marcel Xhaufflaire,¹⁵ *La « théologie politique »*. *Introduction à la théologie politique de J. B. Metz* (1972). Disciple de Johann Baptist Metz, cet auteur nous est apparu comme très qualifié pour compléter l'étude du concept de « théologie politique » chez son ancien maître.

1 Johann Baptist Metz et le problème de la sécularisation

Au moment où Johann Baptist Metz publie *Pour une théologie du monde* dans lequel il pose les jalons de sa théologie politique, l'Allemagne fait face à une vague de sécularisation. Il n'y a pas de doute que cette conjoncture a servi d'arrière-plan à la publication de ses réflexions entamées de 1961/1962 à 1967. Tout débat concernant l'avenir de la foi et de l'Église comme structure hiérarchique ramenait inmanquablement sur la scène publique le phénomène de la sécularisation, créant ainsi une situation ambiante

¹⁵ Dans sa thèse, présentée à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Münster en Westphalie en vue de l'obtention du doctorat en théologie, et intitulée : *Feuerbach et la théologie de la sécularisation (1968)*, Marcel Xhaufflaire écrit à propos de J. B. Metz : « Qu'il me soit permis ici de remercier tout particulièrement le professeur J. B. Metz. Sans son animation spirituelle et intellectuelle, je ne penserais pas aujourd'hui ce que je pense et cet ouvrage n'aurait jamais existé ».

différente de ce qui se passait quelques années auparavant lorsque la référence chrétienne était partout présente.

Face à la sécularisation, les théologiens allemands ont réagi de diverses façons. Johann Baptist Metz lui-même avait abordé la question dans des études antérieures. Le phénomène prend des proportions considérables dans le milieu chrétien, où le langage religieux se raréfie alors qu'il prolifère ailleurs. Cette situation nouvelle désagrège le système ecclésial habitué à plus d'harmonie. L'institution chrétienne se lézarde. Certains théologiens ont fait abstraction du phénomène en y opposant un refus de principe. D'autres, en revanche, sont allés vers le monde pour arrêter la montée de la sécularisation qu'ils considéraient comme néfaste pour l'avenir du christianisme. Selon Johann Baptist Metz, ces deux tentatives ont un dénominateur commun. Qu'elles opposent un refus de principe à la sécularisation ou qu'elles présupposent que l'autonomie du monde est en contradiction avec la compréhension chrétienne de l'univers, toutes deux considèrent que le christianisme se doit de surmonter la sécularisation.

Empruntant un autre chemin, Johann Baptist Metz conteste le refus a priori de la sécularisation. Pour lui, ce phénomène n'est pas nécessairement mauvais: il est avant tout un processus historique. Ainsi, critique-t-il ce qu'il appelle le «positivisme théologique», c'est-à-dire le refus de considérer la dimension historique du christianisme. Il affirme que Dieu se révèle aux hommes à travers les mouvements de l'histoire. Autrement dit, si la foi chrétienne est aux prises avec la sécularisation, elle doit se placer à la hauteur des situations qui lui sont présentées plutôt que de les éluder.

Autrement, la foi évacue l'histoire; elle pourra toujours continuer à discourir sur Dieu et sur le monde, mais son discours restera hors des préoccupations du monde. Elle risque alors de sombrer dans la mythologie. Pour des raisons qui tiennent à l'évolution de la civilisation occidentale, le christianisme se devrait de considérer l'esprit réformateur (la sécularisation) qui le secoue comme une occasion de rejeter le mythologique. Du point de vue de la théologie de l'histoire, le refus a priori de la sécularisation risque de séparer de

l'histoire du salut le processus de mondianisation¹⁶. D'après l'auteur, l'esprit du christianisme est inséré dans la «chair» de l'histoire. Dans ce sens, la nouveauté historique n'est pas nécessairement en contradiction avec le christianisme, elle ne présuppose pas forcément sa décadence. Autrement dit, la sécularisation n'exclut pas une dynamique intrinsèque à l'esprit du christianisme.

Retenons, à ce stade-ci, que la critique de Johann Baptist Metz à l'égard des courants anti-sécularisation ne consiste pas à nier que la sécularisation soit redoutable, mais à dénoncer le fait que certains discours théologiques se soient figés dans le refus de principe du phénomène sans évaluer la situation réelle de la foi. À son avis, la sécularisation est un processus historique qui comporte plusieurs niveaux. Elle n'est pas exempte d'errements ni de déviations. Ainsi, les réserves de l'Église contre cet itinéraire sont en partie fondées, mais elles doivent être évaluées par rapport à la foi. Ce qui revient à dire que l'Église doit relever le caractère positif de la sécularisation sans nier sa dimension paradoxale. Il s'agit de remonter jusqu'au fondement théologique du phénomène pour régler la compréhension de la foi¹⁷.

Ainsi, Johann Baptist Metz situe la sécularisation dans la marche de l'histoire et en relève ces trois aspects positifs : (1) d'abord, la séparation du sacerdoce et de l'Empire, amorcée au Bas Moyen Âge, et la laïcisation des institutions jadis aux mains de l'Église sont elles-mêmes des signes positifs; (2) de même, la démarcation de la philosophie moderne de l'univers de la théologie lui a permis d'atteindre la plus haute autonomie dont elle n'a jamais joui dans l'histoire, (3) enfin, le processus d'objectivation de la nature qui caractérise l'époque moderne, et la disparition d'un certain nombre de tabous sont des signes positifs. Le christianisme, souligne-t-il, a rendu possible un regard objectif sur la nature et ainsi mis en mouvement l'aventure de la modernité.

¹⁶ Cette expression très présente dans les premiers chapitres du livre de J. B. Metz renvoie à la sécularisation. Celle-ci désigne non seulement la fin de la mainmise ecclésiale sur la science, sur la philosophie et sur tout ce qui bouge comme savoir, mais aussi la rupture culturelle par laquelle l'homme acquiert la maîtrise rationnelle et pratique du monde.

¹⁷ J. B. METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p. 24.

Du coup, l'auteur s'inscrit en faux contre la pensée grecque du cosmos qui décrit l'univers comme un cadre fixe plutôt qu'un lieu dynamique. Il en résulte une médiation qui passe par l'homme. Dès lors, le monde ne désigne plus une réalité située en face de l'homme et fermée sur elle-même, mais l'expression d'une diversité d'actions et d'interprétations sujette aux agitations de l'histoire. L'avenir de la foi se trouve dans le « monde hominisé¹⁸ ». Car la foi chrétienne, selon l'expression de l'auteur, ne se vit pas à côté de l'histoire. C'est, au contraire, une foi authentiquement historique, fondée sur un événement sans réédition. Comme telle, elle doit faire face au passage d'un « monde divinisé¹⁹ » au monde hominisé. Mais c'est dans ce dernier qu'elle doit davantage s'affirmer comme espérance pour l'avenir, au risque d'être moins visible mais plus nécessaire que jamais. On peut donc dire, qu'« en bon théologien de la sécularisation, Johann Baptist Metz a souvent démontré qu'il n'y avait aucune incompatibilité de droit entre, d'une part, l'hominisation du monde et le primat de la praxis et, d'autre part, la foi chrétienne : au contraire, celle-ci doit être interprétée et vécue comme entraînant celle-là²⁰ ».

Voilà le contexte dans lequel l'auteur développe le concept de « nouvelle théologie politique », après s'être engagé dans une longue réflexion critique sur le refus a priori de la sécularisation, et après avoir dénoncé le manque de responsabilité des chrétiens à l'égard de ce phénomène. Sans doute l'auteur ne vise-t-il pas à « re-christianiser » un monde « déchristianisé » ; il perçoit plutôt l'autonomie du monde comme une « chance » pour la foi chrétienne. Il convient enfin de dire qu'il n'est pas fortuit que la nouvelle « théologie politique » soit née vers 1968, à l'époque de la révolution culturelle sur fond de mouvement étudiant de contestation.

¹⁸ Le terme renvoie au monde dans lequel l'homme est « sujet-du-monde » et où la réalité du monde lui apparaît comme histoire et non comme nature. Comme sujet, il peut transformer le monde; dès lors, celui-ci cesse d'être considéré comme fixe. D'emblée, l'homme se place au centre de la nature, une sorte d'anthropocentrisme qui remet en question l'immédiateté divine.

¹⁹ L'expression désigne un monde plein de secrets, régi par des lois immuables, dans lequel l'existence de l'homme était pénétrée d'un bout à l'autre par l'expérience d'une nature qui, dans sa puissance, était souveraine et qui paraissait posséder des traits proprement divins.

²⁰ Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique ». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz*, Paris, Cerf, 1972, p. 88.

« La théologie politique s'imposa notamment non seulement dans le contexte d'une phase intense de dialogue idéologique entre le christianisme et le marxisme, mais aussi dans le contexte d'une percée du mouvement de contestation des appareils idéologiques et des organisations bureaucratiques jusque dans les églises et, en particulier, dans les facultés de théologie et les paroisses universitaires ²¹ ».

2 L'inspiration libérale de Johann Baptist Metz et les « anciennes théologies politiques » dont son projet se démarque

Avant d'aborder la nouveauté comme telle de la « nouvelle théologie politique » chez Johann Baptist Metz, précisons d'abord dans quelle mesure le théologien s'est inspiré des principes du libéralisme politique issus des Lumières et en quoi les controverses suscitées par ses positions permettent de clarifier les divers sens de « l'ancienne théologie politique » dont il entend se démarquer.

2.1. La nécessaire distinction entre l'État et la société

La principale critique formulée par Johann Baptist Metz à l'égard de l'ancienne théologie politique concerne la confusion entre l'État et la société. Ainsi fait-il du principe de la « distinction entre l'État et la société », issu du libéralisme, le pivot de la nouvelle théologie politique. Ici, le concept clef sera celui de la « séparation des pouvoirs ». À son avis, ce principe garantira la coexistence entre l'État et la société et facilitera la réforme de la structure de l'Église.

La définition du libéralisme qui guidera la suite de cette partie est celle qui est proposée par Marcel Xhaufflaire :

« Historiquement, on pourrait définir globalement le libéralisme politique comme la doctrine d'une société se construisant non plus à partir de systèmes religieux de légitimation et des centres hiérarchisés du pouvoir, mais à partir du développement immanent et permanent des sous-systèmes de l'organisation de la productivité et des échanges, lequel fait finalement

²¹ Marcel XHAUFFLAIRE, " Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ. La théologie politique de J.-B. Metz " : dans ID. (dir.), *La pratique de la théologie politique : Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, Casterman, Tournai, 1974, pp. 18-19.

éclater les anciens systèmes superstructurels de légitimation et de pouvoir²²».

Pour se démarquer de l'ancien modèle ecclésial Johann Baptist Metz redéfinit l'Église, à la lumière de la nouvelle théologie politique, comme une « institution de libre critique à l'égard de la société²³ ». Non seulement insiste-t-il sur le fait que sa théologie politique n'est pas une néo-politisation de la foi ni une néo-cléricalisation de la politique, mais aussi il reprend à son compte les catégories libérales. Divers éléments témoignent de cet emprunt : la distinction entre l'État et la société, le principe de la séparation de l'Église et de l'État (respect du processus de sécularisation), celui du transfert de la notion de politique de la sphère de l'État à l'histoire sociale de la liberté,²⁴ la mise en valeur d'une opinion publique constamment critique, etc.

Pour le théologien allemand, la théologie qui devient consciente de ses implications socio-politiques ne peut pas échapper à l'histoire. Mais prendre en compte l'histoire implique plus que l'incarnation dans des formes. Qui dit histoire dit aussi évolution dans un jeu entre continuité et rupture. Il faut garder une distance entre l'Évangile et les formes historiques. Johann Baptist Metz note que tout n'est pas fondé divinement ni ne peut l'être, d'autant plus que l'incarnation est un fait historique qui consiste en la présence du divin dans l'histoire²⁵. Par conséquent :

« l'Église doit, aujourd'hui précisément, ne pas se lasser de souligner d'une façon critique et libératrice, face aux systèmes politiques, que l'histoire, comme totalité, est soumise à la réserve eschatologique de Dieu. Elle doit faire valoir que l'histoire, comme totalité, ne peut jamais se transformer en concept politique, au sens étroit du mot, que par conséquent, elle ne peut jamais être le contenu d'une action politique particulière²⁶ ».

Ainsi, une clef de lecture apparaît-elle : le « principe de la séparation des pouvoirs ». C'est ce principe qui est réaffirmé devant la prise en compte de l'histoire.

²² Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »...*, pp. 129-130, note 153.

²³ J. B. METZ, *Op. cit.*, p.153.

²⁴ La liberté, chez J. B. Metz, joue un rôle de pivot pour la détermination de la praxis. Dans ce sens, elle devient le thème dominant dans tous les secteurs de l'ensemble social et l'histoire de cette liberté n'est pas encore close.

²⁵ J. B. Metz, *Op. cit.*, pp. 40-41.

²⁶ *Ibid.*, pp. 138-139.

Avant de se demander ce que le libéralisme a en commun avec la nouvelle théologie politique et quelles sont les divergences, il faut encore souligner un point sur lequel Marcel Xhaufflaire a attiré notre attention. Sa remarque pourrait être ainsi formulée : vis-à-vis de la réalité complexe de l'État technocratique axé sur le progrès scientifico-technologique ainsi que sur la libre concurrence et le profit, l'appel lancé par Johann Baptist Metz au schème de la distinction entre État et société ne s'avère-t-il pas illusoire? H. Maier, le principal critique du projet de Johann Baptist Metz, avait aussi remarqué ce problème lorsqu'il s'interrogeait sur le propos de Johann Baptist Metz dans la lutte contre la connotation individualiste qui accompagne le libéralisme politique²⁷. Là se situe le nœud de la question. Pour, certains auteurs, dont L. Goldmann, « "les renaissances" de l'esprit de *l'Aufklärung* sont habituelles dans les situations historiques particulières où les valorisations *individualistes* de la liberté, de l'égalité, de la tolérance, du pluralisme, de la créativité, etc., sont directement menacées²⁸ ». D'autres soupçonnent plus qu'une naïveté politique; ils considèrent que le fait pour Johann Baptist Metz de recourir aux principes libéraux justifie l'individualisme qui accompagne la révolution libérale.

Johann Baptist Metz refuse cette argumentation. « C'est précisément cette connotation individualiste qu'il veut voir disparaître. La théologie politique n'est pas un plaidoyer pour le libre développement de la subjectivité particulière comme telle²⁹», souligne Marcel Xhaufflaire. Johann Baptist Metz comprend mal qu'on puisse s'objecter à ce point à sa référence au libéralisme politique sous prétexte de naïveté. Consciente de l'illusion propre au libéralisme politique dans une société où oppresseurs et opprimés s'affrontent, sa théologie politique entend être un discours prenant parti pour les opprimés, souligne-t-il³⁰. À son avis, grâce à la « réserve eschatologique », cette théologie reste critique à l'égard du libéralisme en ne se lassant pas d'affirmer qu'aucune autre instance peut se prétendre être le sujet suprême de l'histoire, sinon Dieu seul.

²⁷ H. MAIER..., cité dans Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »...*, pp. 129-130, note 153.

²⁸ L. GOLDMANN, cité dans Marcel XHAUFFLAIRE, *Id*, p. 131.

²⁹ *Ibid.*,

³⁰ *Ibid.*, p.134.

S'exprimant à propos de toutes ces critiques, Marcel Xhaufflaire rappelle que ce n'est que pour se distancier du modèle de l'«Église d'État» que le théologien a fait siens ces principes.

«C'est précisément cette connotation individuelle qu'il veut faire disparaître. La théologie politique n'est pas un plaidoyer pour le libre développement de la subjectivité particulière comme telle. C'est ici qu'elle prend un accent post-libéral ou anti-libéral que d'aucuns ont voulu interpréter comme du marxisme³¹».

Avec ces considérations, s'achève le tour d'horizon sur le recours de Johann Baptist Metz aux principes issus du libéralisme politique. Il sera question maintenant de préciser les différents sens du concept d'« ancienne théologie ».

2.2. L'« ancienne théologie politique » au premier sens

Le concept de « théologie politique » a suscité des controverses, du moins assez équivoques pour que H. Maier, professeur en science politique à l'Université de Munich, ait pu insinuer que Johann Baptist Metz ignorait l'arrière-plan historique de la discussion sur ce vocable au moment de la publication de son livre. Cet auteur estime que derrière le projet de Johann Baptist Metz se cache la tentative de restaurer l'État chrétien. La reprise de certaines expressions qui ont un passé déterminé ne s'effectue pas par hasard, souligne-t-il. À son avis, même si le protagoniste de la nouvelle théologie politique prétend le contraire, « la seule différence entre l'ancienne et la nouvelle théologie politique consiste en ce que cette dernière pose le terme de l'identification entre foi et politique dans l'avenir au lieu de le poser dans le passé ou le présent ³²».

³¹ *Ibid.*, p. 13 l.

³² H. MAIER, " Politische theologie ? Einwände eines laien", dans : *Stimmen der Zeit* , no. 94, 1969, pp. 73-91, cité par Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique » ...*, p. 20.

Pour éviter que la « nouvelle théologie » soit assimilée à « l'ancienne théologie politique », Johann Baptist Metz soutient que celle-ci ne répète pas la procédure propre à l'ancienne. La plupart du temps, il réagit à ce genre de critique de deux manières. D'abord par des dénégations, puis par la présentation de la nouvelle théologie politique comme l'expression d'un discours nouveau de légitimation de la solidarité avec les opprimés. En réponse à tous ceux qui considèrent sa théologie comme une variante de l'ancienne théologie politique, c'est-à-dire comme politiquement totalitaire, Johann Baptist Metz affirme.

« Si on est attentif à ne pas la perdre des yeux, si on ne la laisse pas s'évanouir, soit par la dissolution complète de la dimension politique-sociale dans l'État et ses fonctions, soit par la chute de l'État dans une société totalement politisée, cette distinction entre État et société possède une tendance essentiellement anti-totalitaire ³³ ».

Pour cet auteur, la nouvelle théologie politique veut faire éclater justement la coïncidence entre « politique et étatique », tout en travaillant à l'éveil de la conscience sociale du christianisme après l'Aufklärung³⁴.

Parmi les théologiens européens qui ont ouvert ce champ de recherche, Johann Baptist Metz est celui qui en a fait l'objet principal de sa théologie. Aussi insiste-t-il sur le fait qu'il faut entendre l'expression dans le sens qu'il lui donne lui-même. Sa théologie politique est une « nouvelle théologie politique » qui se démarque de l'ancienne théologie politique.

« L'« ancienne théologie politique est le discours tendant, après l'époque de l'Aufklärung, à restaurer la figure de l'État chrétien : elle est pure idéologie de l'État. Elle ne tient pas compte d'une distinction décisive, qui, devenue effective, consacre la mutation du politique : celle entre l'État et la société³⁵ ».

³³ J. B. METZ, cité dans Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »...*, p. 27.

³⁴ *Ibid.* p. 28.

³⁵ *Ibid.*, p. 27

Dans la poursuite de sa réflexion critique par rapport à l'ancienne théologie politique, Johann Baptist Metz insiste sur le fait que la conscience politique, après l'Aufklärung, s'est libérée de la domination religieuse. Dès lors, la sphère politique n'est plus le reflet d'un ordre prédéterminé et sacré. Cette argumentation lui permet de thématiser la foi politiquement tout en justifiant l'usage du concept de « théologie politique ».

Or, le contraste entre la position de Johann Baptist Metz et celle de H. Maier se manifeste particulièrement dans le débat autour du concept de « théologie politique ». Les critiques que H. Maier formule à l'endroit de Johann Baptist Metz, déjà signalées, manifestent sa réticence à l'endroit de tout projet de théologie politique : non seulement, « après le Christ, tout projet présenté sous cette dénomination est illégitime ³⁶ » mais aussi, la nouvelle théologie politique risque de déboucher sur une néo-cléricalisation de l'État. Mise à part cette divergence entre les deux auteurs, ils considèrent tous les deux l'existence d'un courant appelé ancienne théologie politique. Mais la plupart du temps, H. Maier préfère ne pas faire de différence entre l'ancienne et la nouvelle théologie politique.

De la réflexion critique de Johann Baptist Metz par rapport à l'ancienne théologie politique se dégage un premier sens de cette dernière. Ce sens tient à une constante : l'ancienne théologie politique correspond au discours théologique qui, après les Lumières, cherche à restaurer l'État chrétien. Autrement dit, cette approche est synonyme de « l'idéologie sacralisante d'une structuration politique de domination » ou encore « la politisation directe des représentations de la foi », souligne l'auteur. Voilà un premier sens de ce concept qui, historiquement, recouvre les théologies politiques qui ont surgi après les Lumières et qui ont fait fi de la distinction entre l'État et la société. De l'aveu de l'auteur, elles sont considérées anciennes par leur volonté manifeste de restaurer « l'État chrétien » et par leur caractère anti-révolutionnaire et anti-laïcisation.

Selon Marcel Xhaufflaire, le processus de distinction entre l'État et la société, que Johann Baptist Metz a fait sien, est un acquis essentiel des Lumières contre la tendance autoritaire de l'État. Lorsque les deux données se confondent, le rapport de la théologie au politique prend lui aussi une allure totalitaire. Dans ce cas, la théologie politique se

³⁶ *Ibid.* p. 20.

convertira en idéologie purement et simplement au service de l'État. En revanche, si on maintient la distinction entre l'État et la société, la théologie politique peut se transformer en conscience critique des implications sociales du christianisme et donner lieu à une émancipation vis-à-vis des résidus « ecclésiastico-étatiques » présents dans l'Église et la théologie. Pour Marcel Xhaufflaire, ce n'est pas sans raison que Johann Baptist Metz a repris cette distinction.

La principale critique de Johann Baptist Metz à l'égard de l'ancienne théologie politique (au premier sens), selon Marcel Xhaufflaire, c'est de n'avoir pas considéré la séparation de l'État et de la société que les Lumières ont mise en oeuvre. Cela se traduit, dans la perspective de l'ancienne théologie politique, par la confusion des instances. C'est pourquoi J. B. Metz définit l'ancienne théologie politique comme une théologie au service de l'État ou mieux, comme une idéologisation de la foi. « Dans mon esquisse d'une nouvelle « théologie politique », dira-t-il, j'ai toujours insisté à la fois sur la différence et l'opposition avec toute forme de théologie politisée; en outre, j'ai rejeté à la fois la néopolitisation de la foi et la néo-cléricalisation de la politique ³⁷».

2.3. L'« ancienne théologie politique » au second sens

Johann Baptist Metz ne monopolise cependant pas le sens de l'expression « ancienne théologie politique ». La notion existait dès l'Empire romain même avant Jésus-Christ et a désigné, par la suite, à l'époque de la « chrétienté », différents modèles d'identification entre le christianisme et des formes socio-politiques.

Bernard Plongeron affirme que le concept de « théologie politique » était connu avant même la naissance du christianisme.

« Au témoignage, en effet, du savant Rollin, le pédagogue des Lumières, Varron (116-27 avant J.-C.), l'ami de Cicéron, qui influença la pensée des Pères de l'Église (saint Augustin en particulier)"distinguait trois sortes de théologie politique : la fabuleuse, qui étoit celle des poètes; la naturelle,

³⁷ J. B. METZ, "La teologia politica en discusion", dans: *Selecciones de teologia*, no. 38, vol. 10, Avril-juin 1971. p. 108.

enseignée par les philosophes; la civile ou politique qui était en usage parmi le peuple"³⁸».

Cette définition renvoie le politique d'abord à la société organisée et non à la forme de pouvoir de cette société. De ce point de vue, elle enserme un phénomène beaucoup plus large et profond que l'expression moderne du terme. Pour cet auteur, par manque d'analyse historique rigoureuse du discours, on admet souvent que la notion de théologie politique a surgi du concile de Vatican II dont elle assurerait en quelque sorte les lendemains, alors que le concept était connu avant même la naissance du christianisme.

Chez Varron, en effet, le concept de théologie politique comporte une structure bipolaire.

« En ce sens, il couvre à lui seul la notion géminée du Politique puisqu'il prétend trancher à la fois sur les comportements sociaux et sur la nature, les formes et les conditions du pouvoir civil [...] Lorsque le théologien perd conscience de cette bipolarité, toutes les confusions commencent et provoquent les incessants conflits du Sacerdoce raidi dans sa suprématie théologique, et de l'Empire habité d'une éternelle frustration politique³⁹».

Chez les Romains, la « théologie politique » correspond à la religion officielle. Tout refus de la religion publique était mal perçu par les autorités romaines et était même considéré comme un acte de trahison. « Quoi qu'il en fût de ses convictions privées, quiconque mettait en doute les représentations de la théologie politique était considéré comme incivique et athée⁴⁰ ». Suivant Marcel Xhaufflaire, Augustin s'inscrivait en faux contre l'argumentation romaine qui rendait, plus tard, la foi chrétienne responsable de l'invasion des Barbares, et non contre une participation politique des chrétiens. Pour Augustin, on n'était pas forcément un mauvais citoyen si on ne s'identifiait pas à la religion romaine. De ce point de vue, les détracteurs de la théologie politique ont tort, estime Marcel Xhaufflaire, lorsqu'ils s'appuient sur l'autorité d'Augustin pour délégitimer la nouvelle théologie politique.

³⁸ ROLLIN, *Histoire ancienne*, t. XXVI, Paris, 1730, chap. III, I, 2, cité dans Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Librairie Droz, 1973, pp. 7-8.

³⁹ *Ibid.* p. 8.

⁴⁰ Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »...*, p. 19.

La politisation à laquelle Augustin fait allusion désigne une problématique spécifique. Elle ne désigne pas la politique employée couramment, mais celle que mène le pouvoir romain, c'est-à-dire la politisation de la foi chrétienne et la structuration de l'Église selon l'adage *cuius regio, ejus et religio*. En réalité, Augustin considère que l'argumentation romaine concernant les chrétiens était tout simplement irrecevable : il s'oppose donc au modèle politico-religieux de l'État romain, un modèle qui prévaudra jusqu'aux Lumières. Cette manière de circonscrire historiquement le concept de « théologie politique » dans sa généralité constitue une deuxième approximation de l'expression « ancienne théologie politique ».

À l'époque de Constantin (avant la naissance d'Augustin), l'Église avait repris à son compte l'alliance entre le sacré et le trône. Les catégories théologiques servaient alors de support idéologique pour légitimer les décisions politiques. L'alliance avec le pouvoir païen permit à l'Église de s'universaliser, mais l'engagea dans une logique du pouvoir qui la conduisit à de nombreux contresens du point de vue de sa mission. Sous l'action des Lumières, c'est-à-dire dans le temps où se joue l'essor de la civilisation européenne, le christianisme passait pour l'ennemi du progrès.

Ici, le concept d'« ancienne théologie politique » vise l'alliance entre le sacré et le trône au détriment de l'Évangile. Dans ces conditions, le christianisme s'identifiait avec les forces anti-révolutionnaires et conservatrices des Anciens Régimes. L'unité politico-religieuse était liée à la souveraineté des princes et des rois. L'État absolutiste visait, pour des raisons de politique mercantile et de consolidation religieuse de son pouvoir, à l'insertion de l'Église dans les structures de pouvoir. Il en résulta une Église officielle subordonnée au pouvoir des princes. Cette soumission exigée de l'Église à un pouvoir d'État autoritaire garantissait le maintien de la religion, tout en satisfaisant au mieux le besoin de légitimation religieuse du pouvoir d'État.

Au terme de ce survol on distingue donc deux sens du concept d'« ancienne théologie politique ». Un premier, d'abord, qui correspond aux courants théologiques qui surgissent après les Lumières en vue de la restauration de l'État chrétien. C'est celui que Johann Baptist Metz critique et dont il se démarque. Force est de constater que le

qualificatif « ancienne » a, chez l'auteur, un sens péjoratif. Johann Baptist Metz propose une rupture « théologique » entre la nouvelle théologie politique et l'ancienne, rupture qui est aussi politique, épistémologique et méthodologique. Un deuxième sens de l'expression « ancienne théologie politique » désigne les courants théologiques qui ont existé à l'époque romaine et qui ont survécu à l'ère chrétienne jusqu'à la révolution libérale. Ce sont ces courants que les Lumières ont considérés comme rétrogrades et comme des entraves à la liberté.

La nouvelle théologie politique prétend se démarquer de l'« ancienne théologie politique » dans ses deux sens. Voilà ce qui ressort de l'examen de ce concept. Nous pouvons maintenant nous tourner vers la « nouvelle théologie politique » de Johann Baptist Metz comme telle.

3. « Politique », « théologie » et leur rapport au sein de la « nouvelle théologie politique » de Johann Baptist Metz

Après avoir brièvement esquissé le sens général de l'expression « théologie politique » chez Johann Baptist Metz, surtout par rapport aux tendances dont cet auteur veut se démarquer, nous examinerons de plus en plus près ce qu'il entend par « politique » et par « théologie », pour enfin considérer comment il articule ces concepts au sein de la « nouvelle théologie » qu'il propose.

3.1. Le concept de théologie politique chez Johann Baptist Metz

Jusqu'ici, la réflexion a présenté les deux sens du concept d'« ancienne théologie politique » et examiné le débat qui a entouré cette expression. Elle procédera maintenant à la clarification du concept de « théologie politique » à partir des propos de Johann Baptist Metz. Selon lui, il est essentiel que le concept puisse être compris au sens où il l'entend. Le suivre dans cette voie implique qu'on porte attention à la manière dont il utilise cette notion.

L'expression « théologie politique » revient constamment chez Johann Baptist Metz. Faisons une première esquisse du champ de signification de cette expression.

Suivant les réflexions de l'auteur, cette expression peut prêter à des confusions à cause de sa polyvalence. D'où plusieurs conséquences. D'abord, la charge péjorative du concept. Ensuite, les tentatives faites pour dissiper l'ambiguïté supposée du concept aboutissent le plus souvent à en approuver l'usage. D'où l'effort déployé par l'auteur pour baliser son champ d'étude en vue d'éviter les confusions, puisque ce concept est grevé d'une charge historique considérable. L'auteur précise :

«Étant obligé, dans le cadre de nos brèves réflexions, de renoncer à l'éclaircir historiquement, je ne puis que demander qu'on veuille bien comprendre l'expression de théologie politique dans le sens où je l'emploierai dans la suite et que j'essaierai d'éclaircir. Je comprends d'abord la théologie politique comme correctif critique de l'extrême individualisme qui marque notre théologie. En même temps, je la comprends positivement comme une tentative pour définir le message eschatologique dans les conditions qui sont celles de notre société actuelle ⁴¹».

Quand l'auteur parle de « théologie politique », il s'agit, la plupart, du temps de la « nouvelle théologie politique ». Dans les perspectives de celle-ci, le message évangélique est destiné, par sa portée eschatologique et christologique, à être un message de libération dans un monde où la foi chrétienne devient le fondement de l'espérance. D'après cette conception, l'annonce du royaume à venir libère l'homme du lien immédiat qu'il entretenait avec la nature et le place au cœur du monde.

L'expression « monde » revient souvent sous la plume de l'auteur. Le sens varie avec le contexte. Mais il s'agit le plus souvent du « monde sécularisé », opposé au « monde divinisé ». Dans le monde sécularisé, l'homme assume désormais sa responsabilité et devient sujet de son destin. L'auteur parle de « théologie politique » comme d'un instrument de l'histoire sociale de la liberté. Il emprunte à cette fin un raccourci qui lui permet de remonter au début du siècle des « Lumières », où l'unité de la religion et de la société s'est brisée. La nouvelle théologie politique ne remet pas en question la distinction des deux domaines et l'émancipation du politique de la tutelle du religieux depuis les Lumières. Ce courant interprète le règne de Dieu à partir des formes de domination présente. Au nom de la transcendance du règne de Dieu, il relativise et critique

⁴¹ J. B. METZ, *Op. cit.*, p. 125.

toute forme de domination politique qui se prétend « absolue », et la replace « dans le contexte de l'histoire de la liberté humaine ». En ce sens, la théologie politique se maintient loin de la prétention à l'absolu et considère Dieu comme le maître de l'histoire.

Au total, le concept de « théologie politique » traduit, chez Johann Baptist Metz, la nécessité de sortir la théologie de l'isolement et de l'individualisme en vue de thématiser la foi politiquement. Dès lors, la théologie n'est pas essentiellement politique. Mais les conflits entraînés par la praxis des chrétiens génèrent un débat politique qui pousse les chrétiens à thématiser leur foi politiquement. Dans ce cas, le concept de « théologie politique » s'impose comme la négation de la conception qui réduit la foi chrétienne au privé pour redonner à celle-ci sa portée politique. Ce qui rejoint le sens du concept de la « dé-privatisation » dans l'œuvre de J. B. Metz, que nous expliquerons plus tard.

Il faut faire ici une remarque. Johann Baptist Metz reproche d'abord au courant de la théologie anthropocentrique sa relation avec la méthode historico-critique et son caractère individualiste : on privatise les valeurs du royaume alors qu'elles sont d'intérêt public. Il redoute le côté réductionniste de ce courant. C'est pourquoi il propose de faire sauter la barrière derrière laquelle la théologie était confinée. À l'encontre de cet isolement, il entend redonner au message évangélique, via le discours théologique, sa portée politique. Ceci n'équivaut pas à percevoir l'évangile comme fondant la politique dans ses contenus et dans ses modalités de réalisation. À preuve, le théologien refuse le type d'argumentation qui vise à réduire le Royaume de Dieu à un contenu politique précis. C'est d'ailleurs le sens de la « réserve eschatologique » que nous préciserons plus tard. L'auteur voulait à tout prix se distancier de tout projet de néo-politisation du message évangélique. Il s'avère que, s'il entend revitaliser la portée politique du message chrétien, ce n'est pour cautionner ni une « théologie du politique ou de la politique », ni une « théologie de la révolution », note Marcel Xhaufflaire.

La « théologie politique » se présente comme le discours d'une Église critique de la société. Alors que pendant la période dominée par la théologie métaphysique et classique, l'unité de la foi et de la société était reconnue de fait, les rapports entre religion et société, entre foi et praxis sociale, ne posaient aucun problème de principe, estime l'auteur. « Au

contraire, dès que l'unité se brise, cette théologie métaphysique⁴², qui doit servir d'avocat dans le procès qui oppose le message chrétien du salut à la réalité socio-politique, entre dans une crise radicale⁴³». Le christianisme se présente, dans ces perspectives, comme une réalité singulière qui laisse apparaître son conditionnement historique. Par conséquent, il ne saurait se créditer de cette histoire ni parler au nom de l'univers entier. C'est d'ailleurs à la problématique de l'universalité que se rattache la critique de la religion, à l'instigation des philosophes des Lumières : ces derniers voient dans la suprématie des institutions ecclésiastiques une contrainte pour l'exercice des libertés individuelles. À la suite des Lumières, la théologie politique de Johann Baptist Metz met d'abord en cause la tendance qui consiste à fuir le monde, et entend frayer de nouvelles avenues pour la théologie. En vertu du principe d'autonomie prôné par l'Aufklärung, le théologien estime que la théologie ne peut prétendre être science universelle. Pour cette raison, il affirme que la théologie politique n'a pas le mandat de déterminer projets et actions politiques. Mais il nous faut, ici, nous engager plus avant dans la pensée de Johann Baptist Metz. Il importe, pour cela, d'examiner les concepts de « politique » et de « théologie », pour ensuite revenir sur les rapports que ces notions entretiennent au sein de la « théologie politique ».

3.2. La signification du concept de « politique » chez Johann Baptist Metz

Quand Johann Baptist Metz parle de « politique », il ne s'agit pas de la notion qu'on entend généralement par politique. Cette expression dépasse le cadre technique de l'administration du système étatique. Chez lui, ce concept ne désigne pas l'exercice de la politique au sens de l'exercice concret du pouvoir, mais plutôt l'essence de la chose publique, du processus d'aménagement du vivre ensemble. Il faut toutefois reconnaître un flottement dans la manière dont l'auteur utilise le concept de « politique » : il est le plus souvent synonyme de « public » dans les premiers essais. Plus tard, il l'identifiera avec celui de « liberté ». Par là, la conscience politique sera d'ordre pratique et critique du fait qu'elle est créatrice de la liberté.

⁴² Quand J. B. Metz parle de « théologie métaphysique ou classique », il se réfère aux courants théologiques qui ne faisaient aucun lien entre la foi et la praxis sociale.

⁴³ J. B. METZ, *Op. cit.*, pp- 126-127.

Du point de vue de la théorie politique, Marcel Xhaufflaire soutient que Johann Baptist Metz adhère à la conception de Maurice Duverger, celle de la sociologie politique comme science du pouvoir. En effet, ce sociologue relève deux notions de la sociologie politique qui sont en conflit. La première notion conçoit la sociologie politique comme la science de l'État, alors que la deuxième la définit comme la science du pouvoir. D'après Maurice Duverger, la première conception se rattache à une théorie née avec l'État lui-même, à la fin du Moyen Âge, celle de la « souveraineté », qui a dominé la pensée juridique jusqu'à la première guerre mondiale. C'est la conception ancienne de la sociologie politique. Cette conception prend le mot politique dans son sens courant, usuel. La notion d'« État » désigne ici une catégorie particulière de groupements humains, de sociétés; une sorte de société parfaite, ne dépendant d'aucune autre.

Ceux, au contraire, qui conçoivent la « sociologie politique » comme la science du pouvoir pensent que le pouvoir dans l'État n'est pas différent du pouvoir dans la société. Cette conception est plus moderne. Elle distingue les « gouvernants » des « gouvernés ». « Dans une telle conception, la sociologie politique s'insère dans une autre classification des sciences sociales, qui n'est pas basée sur la nature des sociétés étudiées, mais sur certains types de phénomènes qu'on retrouve dans toutes les sociétés⁴⁴ ». Cette conception a, aujourd'hui, la faveur de nombreux politologues et c'est à celle-ci, note Marcel Xhaufflaire, que Johann Baptist Metz se rattache.

3.3. Le concept de « théologie » chez Johann Baptist Metz

Dans la pensée de Johann Baptist Metz, le concept de « théologie » désigne un discours critique de la société et de l'Église. Pour lui, ce concept et celui de « politique » sont intimement liés. C'est pourquoi la théologie politique se veut le discours d'une nouvelle pratique ecclésiale qui fait oublier le mauvais souvenir du passé contre-révolutionnaire de l'Église officielle, estime-t-il. On peut induire que chez Johann Baptist Metz, la théologie, dans l'acception la plus simple, ne se manifeste pas dans le vide. Elle s'inscrit au contraire dans un contexte socio-politique qui lui a permis d'exister et qui

⁴⁴ Maurice DUVERGER, *Sociologie politique*, [Thémis], Paris, PUF, 1968, p.15, cité par Marcel XHAUFFLAIRE, dans *La « Théologie politique »*...pp. 29-30.

détermine la manière dont elle existe. L'ensemble de la littérature que nous avons consultée jusqu'ici s'accorde dans ce sens. Dans ces conditions, la théologie subit, la plupart du temps à son insu, la contrainte de son contexte. S'il en était autrement, son discours serait incompréhensible. Ou plutôt, il resterait abstrait, voire privé et personnel, si la portée socio-politique susceptible de le faire sortir de ses confins n'était pas assumée, précise Johann Baptist Metz. Il en résulte que la théologie comme discours ne saurait faire abstraction des structures de l'univers politique qui peuvent conditionner ses activités et ses contenus.

Pour mieux saisir le sens du concept de « théologie » il faut certainement partir des propos de l'auteur : La tâche de la théologie, « c'est d'éveiller la conscience des implications sociales du christianisme dans la situation historique où il se trouve après l'époque de l'*Aufklärung*⁴⁵ ». Si elle s'écarte de sa tâche, elle risque de tomber dans la mythologie. Son rôle n'est pas uniquement de conduire les fidèles à s'insérer dans un mouvement linéaire; elle peut aussi aider à libérer l'histoire de la liberté. Elle doit inciter les chrétiens à critiquer toute structuration des rapports sociaux qui aurait comme effet de bloquer l'avenir de l'espérance eschatologique. Enfin, pour bien circonscrire le concept de théologie, il faudrait le situer dans le cadre d'une conception théologique, qui assume les enjeux du présent et de l'avenir de l'Église et où celle-ci serait perçue comme « institution de libre critique à l'égard de la société ⁴⁶ ».

3.4. La compréhension du rapport de la théologie et du politique chez Johann Baptist Metz

Le rapport de la théologie au politique se situe, chez Johann Baptist Metz, dans un cadre interdisciplinaire où le discours théologique se conçoit comme critique de la société et de l'Église. Dans ce cas, il est hors de question de traiter la théologie comme une interprétation du message évangélique isolée des enjeux socio-politiques. « Parler de théologie politique et critique, ce n'est pas réclamer une discipline supplémentaire. Cette théologie doit révéler un trait fondamental de la conscience théologique en général. Elle ne se refuse pas à essayer de décrire la genèse de la foi en elle-même et d'élucider le problème

⁴⁵ J. B. METZ, cité dans Marcel XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »*, p. 28.

⁴⁶ J. B. METZ, *Op. cit.*, p.142.

de l'existence croyante dans le monde⁴⁷». Dans ce rapport, la théologie jouit d'une autonomie. À ce propos, Johann Baptist Metz estime empêcher sa théologie politique d'être politiquement totalitaire. Dans le rapport de la théologie au politique, celle-ci doit se garder d'être la base idéologique d'aucun contenu politique précis.

Un autre concept clef de ce rapport est bien celui d'« *Eschatologischer Vorbehalt* ». Ce concept, qu'on rend en français par « réserve eschatologique », doit veiller à ce que le message évangélique ne soit pas confondu avec une réalisation politique particulière. L'auteur est convaincu que les promesses eschatologiques de la tradition de la Bible, telles la liberté, la paix, la justice et la réconciliation, ne doivent pas être enfermées dans le domaine privé. Elles ne peuvent être, non plus, identifiées à aucun « régime social déterminé », quelle que soit la définition et les contours que nous serions enclins à leur donner⁴⁸. Elles constituent plutôt un appel constant à l'engagement et à la responsabilité sociale. Sans cette « réserve eschatologique », une instance interne comme la nation, la paix, etc, risque de se constituer en sujet absolu. Ce qui revient à dire que la foi eschatologique et l'engagement ne s'excluent pas mutuellement. La « réserve eschatologique » ne distingue pas un avenir du monde qui serait remis aux mains de l'homme d'un autre avenir remis, celui-là, aux mains de Dieu. Ce concept relève d'un effet double chez l'auteur : un effet d'engagement et un effet de distanciation vis-à-vis du monde. En vertu de l'effet d'engagement, cette « réserve » nous situe dans une relation dialectique avec le monde. En vertu de la distanciation, le chrétien doit fuir non hors du monde, mais plutôt en « avant vers le monde », de manière que chaque étape de la société, chaque processus historique ne soit que provisoire.

Il est vrai qu'on a souvent reproché à la critique eschatologique de Johann Baptist Metz son caractère intellectualiste et unilatéral. Quant à l'auteur, il récuse toute argumentation qui tendrait à réduire la « réserve eschatologique » à une sorte de scepticisme ou d'abstention politique. Il affirme que la réserve eschatologique coïncide avec l'amour sans réserve pour les humains, surtout pour les plus petits. C'est d'ailleurs à ce niveau que se situe l'attitude pratique qui correspond à l'entreprise de sa théologie

⁴⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁸ *Ibid.* p. 133.

politique, celle de l'espérance mobilisatrice du changement. Mais dans les perspectives de la réserve eschatologique, il est hors de question d'absolutiser un modèle de transformation libératrice. L'analyse des situations doit intervenir à chaque fois pour déterminer les modalités concrètes d'un processus de transformation. En réalité, l'auteur entend faire une distinction entre le discours universalisant sur le Dieu eschatologique et les contenus socio-politiques concrets, peu importe leur portée émancipatrice. À son avis, il y a coïncidence entre la réserve eschatologique et la dialectique de la liberté en ce qui a trait au refus qu'une instance particulière s'érige en sujet absolu de l'histoire.

En somme, la théologie politique exerce un rôle de *correctif critique* à l'intérieur de la théologie, où les liens entre l'adhésion au christianisme et l'espérance militante sont concernées par la dialectique de la libération. C'est dans cet horizon que ce courant théologique se manifeste comme protagoniste de la réforme institutionnelle de l'Église. Celle-ci doit s'instituer à partir d'une attitude critique constante vis-à-vis des rapports sociaux de domination si elle veut être témoin du message évangélique de libération. Dans cette perspective, la foi chrétienne apparaît comme ce qui rappelle le caractère subversif du message évangélique.

Conclusion

Ce deuxième chapitre, nous l'espérons, aura permis de clarifier les concepts de « théologie » et de « politique » chez Johann Baptist Metz et la compréhension de leur rapport. Nous avons situé le projet de la « nouvelle théologie politique » du théologien allemand dans le contexte de sa réflexion sur le problème de la sécularisation et de la critique de l'« ancienne théologie politique ». La tâche de la nouvelle théologie politique serait triple : permettre à la théologie en général de se ressaisir pour « déprivatiser » le message chrétien, provoquer la réforme de l'Église en tant qu'« institution de libre critique à l'égard de la société » et, enfin, thématiser la foi politiquement.

CHAPITRE III

ÉLÉMENTS DE LA « MÉTHODE » DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE CHEZ JOHANN BAPTIST METZ

Le présent chapitre portera sur la méthode mise en œuvre par J. B. Metz dans sa théologie politique. Il sera d'abord question de la genèse de la réflexion de l'auteur à ce propos. Nous chercherons ensuite à cerner les principaux éléments de son projet à partir de son œuvre intitulée : *Pour une théologie du monde*⁴⁹. Pour compléter cette réflexion, un ouvrage collectif dirigé par Marcel Xhaufflaire, et déjà mentionné, sera aussi utilisé : *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*⁵⁰. Nous ne prétendons pas offrir une étude exhaustive de la méthode de la théologie politique de J. B. Metz. D'ailleurs, ce théologien n'a vraisemblablement pas voulu élaborer une méthode systématique. Il s'est contenté de proposer de nouvelles orientations à la théologie. Mais sa tentative de s'attaquer à la carence d'une théorie théologique à propos du politique constitue déjà un tournant dans l'histoire de la théologie. Selon Ramos Regidor, J. B. Metz « est le théologien catholique européen qui a su le mieux exprimer le défi des Églises des pays pauvres face aux Églises des pays riches⁵¹ ».

1. Genèse de la réflexion de Johann Baptist Metz : l'urgence de redonner à la foi et à la théologie leur dimension socio-politique

La nouvelle orientation de la théologie proposée par Johann Baptist Metz ainsi que ses implications méthodologiques procèdent du diagnostic des insuffisances de la théologie classique. Nous rendons d'abord compte de la réflexion de l'auteur en ce sens avant de présenter, plus loin, quelques-uns des principes méthodologiques de la nouvelle théologie politique, soit l'analyse sociale, la critique socio-ecclésiale, la

⁴⁹ Paris, Cerf, 1971.

⁵⁰ Marcel XHAUFFLAIRE(dir.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, Casterman, Tournai, 1974.

⁵¹ J. Ramos REGIDOR, « Europa y la teologia de la liberacion », *Iglesia viva*, 116/117 (1985), p. 117.

« réserve eschatologique » et la « déprivatisation du message évangélique ».

Plusieurs théologiens européens ont abordé la théologie politique sans en faire l'objet principal de leur réflexion ni pour autant élaborer une nouvelle manière (incluant sa méthode) de faire une telle théologie. Parmi ces théologiens, Johann Baptist Metz se démarque quant à l'importance qu'il accorde, dans ses réflexions, à la nouvelle orientation à donner à la théologie (méthode) et à l'importance de l'engagement socio-politique du théologien. Ces réflexions prennent naissance dans la conviction que pour mieux connaître et comprendre Dieu, il faut passer par le monde. Qui dit « monde » dit un lieu social fait d'intérêts souvent contradictoires et de possibilités de libération. Que faire pour sortir la théologie de l'abstraction? Quelle contribution celle-ci peut-elle apporter à l'œuvre du salut dans l'histoire? Dans quelle mesure la théologie peut-elle se considérer impartiale et apolitique? Voilà autant de questions qui ont amené ce théologien à opter pour une théologie qui parte du monde. À ce propos, le titre de son principal ouvrage est assez éloquent : *Pour une théologie du monde*. La tâche positive de la théologie politique, souligne-t-il, c'est de définir d'une manière neuve le rapport entre religion et société, entre Église et vie publique, dans une perspective « post-critique », à la manière d'une réflexion du second degré. « La théologie est contrainte, en tant que théologie politique, à cette réflexion du second "degré" si elle veut formuler le message eschatologique dans les conditions que crée la situation actuelle⁵² ».

Quand J. B. Metz parle de réflexion du second degré, il entend, par là, la plupart du temps, une démarche qui dépasse la perspective de la théologie classique. Une nouvelle manière de faire la théologie s'impose pour sortir la théologie de l'abstraction et de la prétendue neutralité politique. Pour éviter que la théologie devienne un instrument aux mains des oppresseurs, ce théologien propose une nouvelle manière d'articuler la réflexion théologique et une nouvelle herméneutique qui fasse ressortir la richesse de l'Évangile et sa portée libératrice. L'Église et les chrétiens, selon lui, ont la

⁵² J. B. METZ, *Op. cit.*, p.130.

responsabilité de travailler pour la réalisation de l'œuvre de paix, entendue dans un sens socio-politique et universel. Une paix qui s'inscrit d'emblée dans la perspective du Royaume, sans être exempte de conflits.

«Une paix sans aucun conflit ne pourrait être atteinte que par l'instauration d'un pouvoir absolu; une telle paix ne serait que le pseudonyme de la complète aliénation de l'homme ; l'œuvre de paix ne sera donc pas réalisée par l'élimination des conflits, mais par leur transformation et leur humanisation croissante. Ce réalisme pacifique aide à critiquer passionnément la guerre et à la faire cesser, non parce que toute lutte et tout conflit peuvent être évités, mais parce que la guerre moderne est apparue inhumaine et absolument incapable de résoudre les tensions qui subsistent⁵³ ».

Ainsi, Johann Baptist Metz soupçonne la théologie classique d'abriter, le plus souvent inconsciemment, les idéologies des classes dominantes à cause de sa naïveté. Habitée à un discours souvent abstrait, l'approche classique est plus à l'aise dans la formulation de grands principes prétendus universels, fait-il remarquer. Elle se cantonne, la plupart du temps, dans une sorte d'académisme qui se donne comme critère ultime une neutralité politique et une prétendue impartialité. En réalité, elle ne profite qu'aux nantis au détriment des plus petits. Une telle dérive de sa mission devrait être corrigée le plus tôt possible pour pouvoir annoncer la parole de Dieu dans les perspectives évangéliques.

Par ailleurs, le déséquilibre causé par la séparation de l'État et de la société après les Lumières a dérouté la conception qui considérait la religion chrétienne comme un phénomène universel, au profit d'une autre conception, celle-là plus dynamique, qui la perçoit comme une réalité historique et particulière. Une dichotomie habite au cœur même de la conception universaliste, celle qui oppose la foi à l'engagement socio-politique. Cette conception s'est montrée beaucoup plus habile dans la condamnation de la sécularisation et dans la lutte contre l'athéisme et la déchristianisation que dans l'effort pour développer une théologie intéressée aux problèmes concrets auxquels

⁵³ *Ibid.*, p. 161.

l'humanité est confrontée. « Pour la première fois, la religion chrétienne apparaît, dans ses rapports avec le milieu social, comme une réalité particulière. De ce fait, la prétention à l'universalité laisse apparaître son conditionnement historique ⁵⁴ ». D'où l'importance de la mise en œuvre d'une théologie qui développe les implications socio-politiques de la foi. Ainsi, l'heure est venue de proposer une nouvelle manière de faire la théologie qui parte de la praxis libératrice. L'effort que Johann Baptist Metz a entrepris ici se voulait un pas vers cet objectif.

La théologie, alors libérée des méthodes abstraites et de son caractère apolitique, sera désormais une théologie politique qui quittera le champ de l'abstraction et ira vers celui du concret. D'outil d'aliénation et de domination avec prétention à la neutralité politique, elle deviendrait, du coup, un instrument de libération. Pour J. B. Metz, il est donc essentiel que la théologie se transforme.⁵⁵ Par voie de conséquence, il propose de réhabiliter le discours théologique contemporain. Il faut faire la théologie à partir des préoccupations des hommes et des femmes de notre temps et, à cause de cela même, refaire la théologie pour qu'elle redevienne « une théologie eschatologique ». « *Toute théologie eschatologique doit donc devenir théologie politique, en tant que théologie critique (de la société)*⁵⁶ », affirme-t-il. Telle est la voie proposée par Johann Baptist Metz.

En réaction à l'approche transcendantale qui considère le plus souvent la dimension sociale du message évangélique comme secondaire, J. B. Metz affirme qu'il est d'une importance vitale que la théologie s'intéresse aux questions socio-politiques. Ceci suppose d'abord de considérer la dimension sociale du message chrétien comme fondamentale et non comme accidentelle ou accessoire. Qui dit « dimension sociale de l'Évangile » dit aussi substituer aux catégories qui relèvent de l'apolitisme et de l'intimisme des catégories politiques. Pour l'auteur, l'Évangile à l'état pur, c'est-à-dire sans médiation historique ni contexte socio-historique, n'a jamais existé. Par ces

⁵⁴ *Ibid.*, p. 26

⁵⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶ *Ibid.*,

propos, Johann Baptist Metz souhaite faire sauter deux grands obstacles.

Le premier concerne l'absence d'une herméneutique adéquate dans le décodage du message évangélique : il y a toujours une distance à restaurer, une situation singulière à laquelle il faut se tenir. Le deuxième obstacle est l'approche existentialiste de la théologie, qui se contente d'une conception personnaliste ou individualiste de la foi en laissant de côté les questions concrètes. Mais voilà une tâche immense, car ces obstacles touchent directement la manière traditionnelle de faire la théologie. Pour une pareille perspective, la théologie doit développer une méthode adéquate. Elle doit procéder autrement pour mieux appréhender la réalité. « L'individualité et l'existentialité qui sont les présupposés du langage de notre théologie existentielle, nous dit Johann Baptist Metz, sont extrêmement abstraites. L'individualité concrète, la "solitude" de l'homme d'aujourd'hui, est toute différente de celle que l'existentialisme a placée si haut »⁵⁷. Grâce à la nouvelle herméneutique sociale et politique, l'horizon pourrait s'élargir, les sources bibliques et la tradition ecclésiale s'éclairer sous un jour différent, les illusions se dissiper et une nouvelle façon de faire la théologie émerger peu à peu.

Voilà dans quel contexte les réflexions de Johann Baptist Metz sur la nouvelle manière de faire la théologie ont émergé. Pour sortir la théologie de l'isolement et de l'abstraction, il ne s'agit pas de réclamer une autre discipline théologique, mais bien de renouveler la stratégie même de la théologie. Mais renouveler la théologie implique l'intégration de procédés jusque-là ignorés par la théologie classique.

2. Quatre éléments méthodologiques fondamentaux de la démarche de la nouvelle théologie politique

La démarche de la nouvelle théologie politique suppose un ensemble de nouvelles conditions. Examinons maintenant quatre de celles-ci, des éléments méthodologiques fondamentaux déjà mentionnés plus haut.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

2.1 Le rôle de l'analyse dans la réflexion de Johann Baptist Metz pour renouveler la théologie

Dans l'œuvre de Johann Baptist Metz, l'analyse correspond à la phase d'interrogation des données issues des différentes situations où la liberté humaine est impliquée. Même si l'objet ultime de la théologie est Dieu, c'est du monde comme histoire que part la théologie politique pour appréhender Dieu. Dans cette perspective, la connaissance de Dieu n'exclut pas celle du monde, au contraire. L'analyse des diverses situations, où l'avenir de l'homme est impliqué, est indispensable pour la connaissance du monde et de Dieu. L'analyse révèle certains aspects de la réalité, qui autrement, seraient ignorés. Par ailleurs, l'effort d'analyse fait naître une méfiance théologique envers l'herméneutique traditionnelle.

Ainsi, selon la vision de Johann Baptist Metz, l'analyse constitue une sorte de garde-fou contre les manipulations idéologiques auxquelles la théologie est exposée. À ce titre, elle s'avère indispensable pour la théologie. Bien utilisée, elle renforce également la crédibilité du discours théologique. Il s'agit là d'un saut qualitatif qui fera passer la réflexion théologique à un nouveau mode de connaissance tant sur le plan du savoir humain qu'au niveau de la foi. C'est là, évidemment, la raison qui pousse ce théologien à penser qu'il y a nécessité d'utiliser l'analyse dans la théologie si l'on veut aboutir à un renversement d'optique par rapport à l'approche classique. D'où cette considération : « partir du monde pour trouver Dieu ». Dans la nouvelle orientation, le point de départ, c'est le monde comme histoire. Le recours à l'analyse fera alors toute la différence entre l'ancienne manière de faire la théologie et celle que propose Johann Baptist Metz.

L'analyse rend d'abord possible un va-et-vient entre la réflexion théologique et le monde qui s'interrogent mutuellement. Ensuite, elle modifie la manière même d'éprouver la réalité. Aussi, l'auteur présente-t-il la théologie politique comme une tentative pour interpréter le message évangélique de manière responsable et systématique. Dans cette approche, la foi chrétienne pousse l'interprétation jusqu'à la contestation des causes de la répression présente dans le monde. Quant au processus de

va-et-vient constant entre le monde et l'analyse, il remet davantage la théologie et la pastorale à l'écoute des petits et de leurs préoccupations, au lieu qu'elles réfléchissent ou agissent à partir des vues trop générales. Alors, la foi chrétienne peut cesser d'être perçue comme neutre, apolitique et passive. Alimentée par les situations ouvertes et changeantes de la vie avec lesquelles les hommes sont aux prises, cette foi doit rejeter toute attitude politiquement naïve au profit d'un comportement plus responsable. Sans analyse, la foi et la théologie risquent d'être un outil d'oppression et d'aliénation aux antipodes de l'Évangile.

2.2. Le rôle de la critique socio-ecclesiale dans la réflexion de Johann Baptist Metz sur la manière nouvelle de faire la théologie

Chez Johann Baptist Metz, la critique s'exerce, d'une part, dans la confrontation de la théologie et de la pastorale avec la société comme lieu de libération humaine. D'autre part, elle intervient aussi dans l'essai d'une théorie de la réforme institutionnelle de l'Église. Ainsi, par exemple, toutes les orientations pastorales de celle-ci y sont mises à l'épreuve. Chez Johann Baptist Metz, la critique ne se limite pas à la société mais elle s'adresse aussi à l'Église dans sa mission d'institution libératrice. Autrement dit, de même que l'Église exerce envers le monde sa fonction de vigilance active, de la même manière elle doit elle-même être soumise à la critique. Pour préciser, rappelons en quoi consiste la fonction critique de l'Église dans l'œuvre de Johann Baptist Metz.

En premier lieu, au nom de la réserve eschatologique, l'Église a le devoir de critiquer toutes les conceptions abstraites du progrès de l'humanité qui ne tiennent pas compte de la singularité de l'existence. En deuxième lieu, elle intervient pour rappeler aux systèmes politiques que l'histoire est soumise à la réserve eschatologique de Dieu. Autrement dit, l'histoire comme totalité ne peut être réduite à une action ou à un projet politique particulier. En troisième lieu, elle ne doit pas se lasser de répéter que l'amour, dans la tradition chrétienne, ne se limite pas au domaine privé, mais qu'il doit être

interprété et mis en œuvre dans sa dimension sociale⁵⁸. La citation suivante donne un aperçu du rôle que Johann Baptist Metz attribue à la critique dans son projet.

« Enfin, cette puissance de la critique sociale immanente à l'amour chrétien offre encore un autre aspect. En s'exerçant dans la société comme volonté inconditionnelle de justice et de liberté pour les autres, cet amour peut en certaines circonstances commander quelque chose qui ressemble à la *violence révolutionnaire*. Lorsqu'un état social implique une somme d'injustice aussi grande que celle qu'entraînerait éventuellement son renversement révolutionnaire, alors une révolution pour la justice et pour la liberté "des plus petits d'entre les frères" peut ne pas être interdite, au nom même de cet amour⁵⁹ »

Il résulte de ce qui précède que la crédibilité du christianisme exige une critique sociale par l'Église comme contribution positive à la lutte politique pour plus de justice et de liberté dans la société. Ainsi, la critique part du monde, de même que la réflexion théologique doit partir d'en bas, c'est-à-dire « des plus petits d'entre les frères ». En commençant par la théologie politique, Johann Baptist Metz estime que la théologie en général ne pourra pas ignorer les faits sociaux. La théologie se doit d'appuyer ainsi la praxis historique des chrétiens qui est le principal axe porteur de la critique. Telle est la voie d'une libération de la naïveté politique de l'Église et d'une rééducation de la foi elle-même.

Johann Baptist Metz continue ainsi :

« À la lumière de la théologie politique conçue comme théologie critique de la société, le "discours d'information", autrement dit la parole relative à la société, apparaît non comme un instrument accessoire, mais comme un moment essentiel et fondamental de l'expression que le christianisme donne de lui-même⁶⁰ ».

On peut résumer ainsi l'idée centrale de la théologie politique concernant l'interprétation socio-politique de la foi : le message évangélique devrait être assumé

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 135-139.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 146.

dans le sens de l'histoire de la libération des hommes. Dans ce cas, la libération signifie la réalisation de l'œuvre politique de la paix pour tous, et spécialement pour les plus démunis, et doit se trouver chez elle dans l'Église. En ce sens, il estime que l'Église institutionnelle serait le lieu de la recherche du vrai. Alors le message chrétien aurait toutes les chances de se transformer en vérité pour les opprimés. Il y a donc tout un renversement de perspective grâce à l'exercice de la critique. Celle-ci permet aussi de poser de nouvelles questions à la théologie et à la pastorale.

La théologie qui a entrepris l'effort d'intégrer l'analyse et la critique part d'abord du monde considéré comme histoire, pour ensuite thématiser la foi socio-politiquement. Ces deux notions ont l'avantage de mettre l'Évangile à l'abri des idéologies et de créer un christianisme plus ouvert au changement dans l'histoire plutôt que d'être, la plupart du temps et inconsciemment, à la remorque des idéologies dominantes. Alors, le christianisme pourra objectivement se demander si un processus historique, la sécularisation par exemple, n'aurait pas une contribution à apporter à la foi. En ce sens, il n'y a pas une histoire profane et une histoire du salut, comme le prétendent certaines conceptions anciennes de la théologie. Ceci implique que la foi chrétienne mette en évidence les rapports du message évangélique avec l'amour sans réserve pour les plus petits. En d'autres mots, le monde, dans les perspectives de cette nouvelle orientation, est à la fois le lieu de l'histoire et le lieu d'une foi où la pratique chrétienne et le discours théologique se solidarisent avec les petits. Du coup, être théologien c'est s'intéresser aux situations concrètes plutôt que de s'en tenir à une approche trop générale ou naturaliste du monde. À ce propos, la thèse de J. B. Metz est sans équivoque :

«Car si la foi n'est pas en relation avec le monde au sens cosmologique, elle l'est en revanche sur le plan social et "politique". La théologie du monde n'est donc ni pure théologie objective du cosmos, ni pure théologie transcendante de la personne et de l'existence : elle est avant tout *théologie politique*⁶¹».

⁶¹ *Ibid.*, p. 110.

Un théologien latino-américain, Rafaël Briones, réfléchit sur cette question à partir des propos de Johann Baptist Metz, dans un article paru en 1971 : « *La teologia politica de J. B. Metz* ». Ce théologien examine deux périls auxquels la théologie et l'Église sont exposées si elles ne pratiquent pas l'analyse et la critique⁶² : la politisation de la foi et l'abstention politique. Dans sa réflexion sur la nouveauté de la théologie politique par rapport à l'approche traditionnelle, l'auteur affirme qu'une théologie enseignée et exposée sans discernement ni critique est un outil de domination aux mains des puissants. Selon lui, la politisation de la foi est inévitable sans l'intégration de ces deux notions en théologie. Par politisation de la foi, ce théologien latino-américain entend l'ère « constantinienne », où l'Église était une institution « prestigieuse » aux mains des pouvoirs terrestres. Quant à l'autre danger, l'abstention politique, il définit celle-ci comme une sorte de « religion de l'au-delà » qui ne résiste pas à la critique du marxisme : la théologie comme facteur d'aliénation et de fausse consolation face aux répressions.

À son avis, la réflexion théologique doit se garder de l'une et de l'autre attitude. La seule voie à suivre est celle de l'insertion dans une action politique dans le sens indiqué par Johann Baptist Metz. Participer dans la sphère publique à la libération des hommes, c'est la meilleure façon d'éviter ces deux extrêmes. Dans cette perspective, la nouvelle théologie politique, souligne-t-il, ne préconise pas de nouveaux principes doctrinaux mais un nouveau langage pour une nouvelle compréhension de l'homme. Dans ce cas, cette théologie est fondamentale au sens où elle se place au plan de la détermination de la foi. Elle est « auto-praxis et non orthodoxie⁶³ ».

2.3. L'importance de la « réserve eschatologique »

Pour Johann Baptist Metz, il y a nécessité d'une « réserve eschatologique ». Par cette expression, il entend une attitude de résistance à la rationalité scientifique moderne qui menace l'avenir de l'homme. À preuve, sa critique à l'égard des courants

⁶² Rafael BRIONES, « La teologia politica de J. B. Metz », *Projeccion*, Vol. XVIII, no. 74, février 1971, pp. 131- 133.

⁶³ *Ibid.*, p. 133.

théologiques traditionnels inspirés de cette rationalité. L'expression revient souvent sous sa plume lorsqu'il réfléchit sur une manière alternative de faire la théologie. Elle concerne la seigneurie de Dieu. Cette réserve a pour fonction de baliser l'élan technologique (technocratisme) qui prétend pouvoir tout planifier. Johann Baptist Metz ne rejette pas pour autant la technologie, mais il s'oppose à l'idée que tout peut-être calculé d'avance du point de vue de l'idéologie technocratique au mépris de la créativité. Il veut montrer qu'une théologie qui plonge ses racines dans le monde comme histoire n'est pas aux antipodes de la science, mais veut simplement faire droit à la seigneurie de Dieu, le Maître de l'histoire. Dans cette perspective, la réserve eschatologique vient relativiser les réalisations humaines soumises à la puissance de la technologie. Le principe auquel Johann Baptist Metz adhère pour exiger une réserve eschatologique se résume ainsi : « Dieu seul est Dieu; la sécularisation du monde n'est pas encore l'humanisation ». Au nom de ce principe, il critique la rationalité moderne et attire l'attention sur les limites de la technologie. À ses yeux, les processus technologiques menacent la théologie d'une double réduction. Ils réduisent d'abord le discours théologique à une entreprise personnelle par l'oblitération de la dimension socio-politique de la religion. Ensuite, ils opposent un refus radical aux mythes et symboles, par la surcharge cognitive et langagière de l'univers des sciences modernes. La réserve eschatologique, dit-il, est un instrument pour démasquer ce mythe fondateur généré par l'absolutisation non dialectique des Lumières : l'idée qu'une société totalement sécularisée et rationalisée n'a plus besoin de Dieu.

Selon l'auteur, il y aurait une contradiction fondamentale dans la société moderne. Cette contradiction trouve son expression dans la rationalité scientifique et technique qui promet à l'homme la maîtrise de son destin par la planification. Or, l'emprise de la rationalité technologique sur l'avenir peut conduire à l'autodestruction biologique de l'humanité lorsque la programmation étouffe tous les rêves et toutes les utopies. Par ailleurs, les progrès obtenus grâce à la technologie n'apportent pas encore automatiquement le « salut » de l'homme, estime-t-il. Selon Johann Baptist Metz, il y a une contradiction inhérente à l'histoire moderne de la liberté, celle qui réside dans la confrontation entre l'intention d'un processus historique et ce à quoi il aboutit en

réalité. C'est sur cette base qu'il critique la « planification technologique » quand elle devient « manipulation », fonctionnalisation de l'humanité ou qu'elle met en péril la finalité politique de la « paix universelle⁶⁴ ». L'homme ne peut être réduit à une simple « matière première » dans l'édification d'un avenir rationalisé. L'hominisation n'est pas encore humanisation; elle n'est que la condition de sa réalisation. La rationalité moderne qui s'exprime à travers elle est scientifiquement illégitime, affirme Johann Baptist Metz. Il n'y a de salut que dans l'instance politique comme espace dans lequel la décision, en matière de praxis sociale, peut être librement prise.

Quand l'auteur revendique la nécessité de la réserve eschatologique dans le cadre d'une théologie alternative, il ne se limite pas à critiquer l'absolutisation des procédés scientifiques, sa critique concerne aussi les réalisations dans l'Église. Un exemple indicateur de sa réflexion en ce sens concerne Vatican II. Il écrit à ce propos : « Les conciles ne sont jamais une conclusion dont il n'y aurait qu'à prendre acte, mais représentent plutôt un nouveau point de départ pour l'effort de réflexion du théologien⁶⁵ ». L'auteur voulait sûrement dire par là que le travail de réflexion, de critique et d'analyse auquel la théologie est conviée devrait être permanent.

L'imposition de la réserve eschatologique, en théologie, a l'avantage non seulement de réhabiliter le politique comme lieu de construction de la liberté, mais aussi de combattre le devenir humain mécanisé. Comme exigence, elle permet un dosage de la technologie avant qu'elle ne conduise à la mort de l'utopie créatrice, et une nouvelle articulation de l'Évangile. Ainsi, Johann Baptist Metz critique toute notion d'émancipation fondée sur le modèle de la domination de la nature par l'homme. Dans ce contexte, une réserve eschatologique est exigée pour stopper le technocratisme. Comme il l'a fait remarquer :

« l'espérance chrétienne n'est pas la ruse de la raison, désireuse de percer définitivement l'avenir. Celui qui espère, ce n'est pas l' impatient qui veut en savoir plus que l'avenir, mais c'est l'enfant qui introduit

⁶⁴ J. B. METZ, *Op. cit.*, p. 138.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 95

dans son jeu toujours de nouveaux obstacles, c'est le révolutionnaire qui invente toujours de nouveaux conflits. L'eschatologie chrétienne n'est pas une idéologie de l'avenir : c'est avant tout, une *theologia negativa* de l'avenir⁶⁶ ».

Toutefois, la critique eschatologique n'existe en vérité que si elle s'articule historiquement sur la critique politique de la société et non pas à la manière d'une idéologie totalitaire.

On peut donc dire, au total, que la réserve eschatologique vise à réhabiliter Dieu. Ainsi, Johann Baptist Metz se distancie de toute tentative de réduction du projet de Dieu à une entreprise humaine, si novatrice soit-elle. Au nom de la réserve eschatologique, il n'est pas permis d'utiliser la promesse du Royaume ni pour légitimer un processus humain ni pour justifier la naïveté théologique. Enfin, le recours à ce principe vise le renforcement de la critique des idéologies politiques chez les chrétiens et dynamise leur action au lieu d'encourager le scepticisme ou la démobilisation politique. Ce principe permet non seulement de penser l'avenir, mais de ne pas mettre un terme à l'action socio-politique au moment de l'aboutissement d'un processus historique. C'est là une autre implication méthodologique de la nouvelle façon de faire la théologie, selon Johann Baptist Metz. La pratique de la réserve eschatologique n'entend pas stopper l'engagement des chrétiens, mais vient questionner celui-ci afin qu'ils ne perdent pas de vue que Dieu est le maître incontesté et incontestable de l'histoire et que leur participation à l'œuvre politique de la paix ne s'arrête jamais. Ces considérations auront permis, nous l'espérons, de cerner le rôle de la réserve eschatologique dans la pensée de Johann Baptist Metz. Qu'en est-il, maintenant, d'un quatrième principe constitutif de telle théologie politique : la «déprivatisation».

2.4. La nécessité de « déprivatiser » le contenu du message évangélique

Chez Johann Baptist Metz, la « dé-privatisation » du message évangélique et de la foi chrétienne est d'abord une critique dirigée contre l'approche individualiste en

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

théologie. Cette « dé-privatisation » vise la paix universelle et politique et cherche à surmonter l'influence de l'approche anthropocentrique et de la méthode historico-critique en théologie. « *Cette "déprivatisation" est la première tâche critique qui s'impose à la théologie politique*⁶⁷ », selon Johann Baptist Metz. Le théologien explique que, dans le courant personnaliste où domine la catégorie de la rencontre, la dimension authentique de l'expérience religieuse ne se meut que dans le cercle du rapport privé « je-tu ». Lorsqu'un thème fondamental de l'Évangile, comme l'amour, entre en ligne de compte, c'est toujours sous sa forme privée et dépolitisée, selon une conception a priori. C'est pourquoi l'auteur estime indispensable une déprivatisation pour sortir la compréhension des fondements de la théologie de l'emprise du privé et de l'attitude individualiste. En d'autres mots, dé-privatiser, selon Johann Baptist Metz, c'est décourager l'approche individualiste en théologie pour donner un contenu politique à l'Évangile du Christ.

Toutefois, il existe une individualisation légitime dans le message du Nouveau Testament, que Johann Baptist Metz ne remet pas en question. C'est celle qui traduit la relation entre chaque croyant et son Dieu, comme on la retrouve dans la tradition paulinienne. Selon cette vue, le message théologique ne doit pas négliger le fait qu'aujourd'hui l'existence humaine est mêlée aux réalités de la vie sociale en mouvement. Dans cette perspective, toute théologie qui néglige l'aspect politique est condamnée à l'abstraction.

« Enfin, une religion ecclésiale qui se comprend dans l'horizon de cette théologie intimiste, prend toujours de plus en plus les traits d'une "norme facultative" qui est "une norme dans la mesure où personne ne l'attaque et où beaucoup d'esprits se laissent encore impressionner par elle, mais qui est dépourvue d'efficacité si ce n'est dans le sens de sa propre reproduction " ⁶⁸».

C'est dans ce sens que l'auteur propose la déprivatisation de l'Évangile et de la théologie.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 129.

En effet, la première période d'activité intellectuelle de Johann Baptist Metz avait été profondément influencée par la pensée anthropocentrique de Karl Rahner, lequel était d'abord préoccupé d'articuler la néo-scholastique et la philosophie transcendantale et existentielle. À propos de l'œuvre de Johann Baptist Metz, à cette époque, Marcel Xhaufflaire souligne qu'«on peut même considérer que son *Anthropocentrique chrétienne* représente un des essais les plus achevés en vue de systématiser le courant philosophico-théologique dont Karl Rahner avait été le magistral pionnier⁶⁹ ». Sans doute, est-ce dans le sillage de la pensée anthropocentrique de Karl Rahner⁷⁰ qu'il a abordé les problèmes soulevés par la sécularisation, un débat dont il fut l'une des figures de proue.

Plus tard, Johann Baptist Metz rompt avec ce courant qu'il trouve trop individualiste, au profit d'une ouverture de la théologie. C'est alors qu'il se demande à quelles conditions un discours sur Dieu peut avoir une portée politiquement émancipatrice. Son ouvrage sur la théologie politique rompt avec le courant anthropocentrique, mais il continue à y caractériser le monde en termes de « monde sécularisé ». De la sécularisation, il retient l'élément proprement socio-historique et culturel, c'est-à-dire l'émancipation des différents secteurs du « grand édifice de la chrétienté médiévale » : la dialectique de la maîtrise de l'homme sur la réalité. Ainsi, la théologie politique a comme objectif l'élaboration de catégories permettant de mettre en évidence la portée politique du discours sur Dieu. Dès lors, Johann Baptist Metz critique le caractère exagérément personnaliste du discours théologique qui, d'une part, oppose l'aspect social et spirituel, et, d'autre part, accroît l'abîme entre la catéchèse et la réalité des chrétiens. Pour éviter que le message chrétien se privatise, il faut un outillage adéquat, estime-t-il.

⁶⁹ Marcel XHAUFFLAIRE(dir.), *Op. cit.*, p. 17.

⁷⁰ Sous la direction de Karl Rahner, il rédigea sa thèse de théologie sur Thomas d'Aquin. D'ailleurs, son chef-d'œuvre, *Pour une théologie du monde*, est dédié à Karl Rahner.

C'est dans ce contexte que Johann Baptist Metz propose l'élaboration d'un nouveau modèle de relation entre foi eschatologique et praxis sociale, où la relation au socio-politique fait partie constitutivement de l'essence de cette foi. En conséquence, toute théologie, pas seulement la théologie politique, doit postuler une herméneutique de la parole publique orientée vers l'action sociale. Suivant ce modèle, les chrétiens doivent s'engager dans la lutte pour la paix, surtout pour les plus pauvres, au nom même de l'évangile. Cette lutte a donc un fondement évangélique et doit se traduire dans des actions libératrices et critiques concrètes.

Conclusion

L'objet de ce chapitre était de nous familiariser avec les principaux éléments méthodologiques contenus dans la réflexion de Johann Baptist Metz pour renouveler la façon de faire la théologie. Comment passer de la manière traditionnelle de faire la théologie à une pratique renouvelée et libératrice, et cela tant sur le plan herméneutique que pastoral. Telle était la question dont partait la réflexion de Johann Baptist Metz sur la nouvelle orientation à donner à la théologie. Son objectif n'était pas de dénigrer la religion ni de mettre en doute la bonne foi de ceux qui avaient privilégié la manière traditionnelle de faire la théologie. Son seul but était de poser les problèmes d'une théologie et d'une foi se voulant plus efficaces grâce aux instruments d'analyse et de critique mis à leur disposition. Il s'agissait, pour l'auteur, de mettre en lumière de manière précise la situation du croyant et de trouver pour la foi un nouveau langage qui soit social, critique et libérateur.

C'est dans cette optique même que nous nous sommes imposé la tâche de repérer les éléments de cette méthode dans l'œuvre de Johann Baptist Metz. L'entreprise comportait une difficulté de taille car, vraisemblablement, ce théologien n'a pas voulu élaborer un manuel sur la méthode de la théologie politique. Il s'est contenté d'un discours sur la nouvelle orientation que toute théologie qui se voulait proche du concret et du réel se devait d'adopter. C'était là l'originalité de son projet

par rapport au courant théologique traditionnel, étranger à cette préoccupation. Pour Johann Baptist Metz, l'activité ecclésiale ne doit pas s'enfermer dans un cadre exclusivement religieux. Si la théologie actuelle pense qu'il vaut la peine de réorienter la pastorale à partir d'en bas, c'est-à-dire à partir des opprimés, elle doit forcément être prête à repenser sa méthode d'approche des thèmes fondamentaux du christianisme tels Dieu, le salut, le monde, la paix, la libération, etc. Entreprendre ce projet, c'était se démarquer de l'approche personnaliste et individualiste du monde et, du même coup, libérer la théologie pour qu'elle apporte sa contribution à la lutte des opprimés. Seule une méthode adéquate axée sur l'analyse, la critique, la prise en compte de la réserve eschatologique et la pratique de la déprivatisation du message évangélique pouvait transformer le rapport de la théologie au monde dans la perspective des laissés-pour-compte. Pareille méthode avait l'avantage non seulement de redonner à l'Évangile sa portée libératrice et solidaire des pauvres, mais aussi de libérer la théologie elle-même du joug des idéologies dominantes.

Nous espérons que notre objectif aura été atteint dans cette réflexion sur une manière alternative de faire la théologie selon la perspective de Johann Baptist Metz. La principale faille de la théologie classique était l'opposition entre discours et réalité socio-politique. Nous nous sommes joint à ce théologien pour questionner cette manière de faire, aux conséquences désastreuses. Partir du monde pour rejoindre Dieu à travers les plus petits plutôt que de partir d'en haut, c'est-à-dire de présupposés métaphysiques sans rapport avec le réel, telle était la proposition de Johann Baptist Metz.

CHAPITRE IV

LES CONCEPTS DE « POLITIQUE » ET DE « THÉOLOGIE » ET LEUR RAPPORT CHEZ CLODOVIS BOFF

Ce chapitre, examinera les concepts de « théologie » et de « politique » chez Clodovis Boff et dans l'approche classique, et rendra compte du plaidoyer de l'auteur sur l'authenticité théologique de la théologie du politique. Il sera question également de la compréhension du rapport de la théologie au politique dans l'œuvre de Clodovis Boff. Mais avant de passer à l'examen comme tel et à l'étude du rapport de la théologie au politique, nous ferons une brève présentation de l'auteur.

1. Une brève présentation de l'itinéraire de Clodovis Boff

Clodovis Boff est le frère du théologien de la libération Leonardo Boff. Il est né en 1944, au Brésil, appartient à l'ordre des Servites de Marie et enseigne dans plusieurs universités. Comme plusieurs théologiens latino-américains de la libération il a étudié en Europe. Auteur de plusieurs ouvrages sur la théologie de la libération, il publie en 1987 avec son frère Leonardo un petit livre intitulé *Qu'est-ce que la théologie de la libération*. Mais c'est en 1990 qu'il publie aux éditions du Cerf son véritable chef-d'œuvre sous le titre de *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*. Ce livre vise à combler une lacune. Bien que la théologie de la libération existait depuis plusieurs années sa méthode est mal perçue. Ainsi l'auteur se livre-t-il à un véritable « discours sur la méthode » où rien n'est laissé au hasard. Par exemple, l'épineuse question du rapport de la théologie au politique, le rôle du marxisme dans la théologie de la libération. Pour lui, la théologie est toujours théologie du « non-théologique ». Dans ce sens, rien ne peut être écarté du champ d'investigation. La politique devient matière première dans l'élaboration du discours théologique. Dans la préface de *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, il écrit :

« De fait, l'originalité ultime de théologie de la libération ne réside pas dans la méthode, en particulier dans l'usage des "sciences

sociales " y compris le marxisme. Elle est dans la racine de cette méthode, ce qui lui confrère un "esprit", une "nouvelle manière" d'en user⁷¹».

Avant d'examiner le concept de «politique» dans la théologie de Clodovis Boff, il convient de préciser deux choses. En premier lieu, chez lui le terme « politique » s'écrit toujours avec un « P » majuscule. Dans ce chapitre nous retiendrons ce choix. En deuxième lieu, nous faisons valoir également que le concept de politique qui nous guidera sera celui que Clodovis Boff lui-même adopte.

2. Le concept de « Politique » chez Clodovis Boff

Quand Clodovis Boff parle de politique, il utilise le genre masculin : « le » Politique. Par « le » Politique, il entend l'ordre politique et non «la» politique au sens de conquête du pouvoir. En effet il affirme : « parlerons-nous du *Politique* (Théologie du Politique) et non de *la politique*. Le premier concept désigne l'instance ou l'ordre politique; le second, une pratique historique particulière concernant le pouvoir⁷²». De plus, au plan épistémologique, pour montrer sa volonté de donner toute sa densité au Politique comme objet d'une théorie (ici théologique) et donc de sa distance par rapport à celle-ci, il modifiera l'expression reçue de « théologie politique » : « C'est pourquoi nous parlerons ici de Théologie *du* Politique (TdP) et non simplement de Théologie politique; nous écrirons plus volontiers Sciences *du* Social (SdS) que Sciences Sociales⁷³». « La préposition "de" qui, telle une barre, coupe les termes que pourtant il unit⁷⁴». Le processus qui rend possible la constitution de cet objet est dit « Médiation socio-analytique » (MSA). L'objet obtenu par la MSA, le Politique, est la matière première de la Théologie (pré-théologique). Ainsi, l'obtention de cet objet théorique n'est pas encore la théologie proprement dite. Cette étape est préparatoire à la théologie, mais elle est indispensable dans la production d'une « Théologie du

⁷¹ Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, [Cogitatio Fidei, 157], Paris, Cerf, 1990, préface, p. II.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*,

Politique ». La manière dont la théologie retravaille le Politique pour passer du pré-théologique à la théologie proprement dite est désignée par l'opération : « Médiation herméneutique » (MH). Ces deux notions, MSA et MH, ont un rôle constitutif dans l'élaboration de la TdP chez Clodovis Boff.

L'utilisation du terme « le Politique » par Clodovis Boff présente une autre particularité. L'auteur ne vise pas l'élaboration d'une théorie politique, ce qui l'obligerait à distinguer sans cesse les quatre composantes du Politique : « technique, éthique, stratégique et utopique⁷⁵ ». Mais comme il vise plutôt une « *théorie de la Théologie du Politique* », il peut donc en rester à un contenu abstrait du terme « Politique⁷⁶ ». Clodovis Boff veut utiliser ici à des fins théologiques un concept issu d'une autre discipline, mais sans chercher à définir les implications de sa démarche pour le travail politique concret. Non pas que ses implications ne l'intéressent pas, mais elles dépassent le propos spécifique de son ouvrage. D'ailleurs, pour éviter la confusion entre *le* et *la* politique, Clodovis Boff a opté pour la formulation retenue par Paul Ricoeur dans un article de celui-ci intitulé « le Paradoxe politique⁷⁷ ».

Cependant, si le politique a une signification plutôt abstraite chez Clodovis Boff, il ne désigne pas pour autant une approche apolitique et spéculative. Ici, la signification abstraite ne sous-entend pas forcément apolitisme ou justification du statu quo. Ce choix traduit simplement son intérêt pour l'ordre politique, qui est plus large que le pouvoir politique même. Selon lui, les chrétiens ne peuvent être apolitiques, puisque la politique concerne l'agir humain. Par conséquent, ils ne peuvent l'évacuer de leur foi. Ainsi, ils doivent s'interroger sur les enjeux des luttes politiques pour la foi. Le choix de l'auteur pour « le » politique manifeste l'option de ne pas se limiter à des considérations du politique seulement éthiques. Témoin de cette limite dans la façon traditionnelle d'approcher le politique, Clodovis Boff voudrait profiter de l'immense champ ouvert par les sciences sociales pour enrichir son approche. Voilà qui explique à

⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁶ *Ibid.*,

⁷⁷ Paul RICOEUR, « Le paradoxe politique », *Esprit*, mai, 1957, pp. 729-731, cité par Clodovis BOFF, *Op. cit.*, p. 32, note 12.

la fois son refus d'une position souvent apolitique et prétendument neutre, et son intérêt pour une perspective où le politique renvoie à l'ordre politique. Le politique compris en ce sens n'est pas sans rapport avec la vie des chrétiens. Leurs engagements politiques concrets restent toujours sous l'horizon du politique. Quant à Clodovis Boff, il utilise le Politique obtenu par le biais des SdS comme matière première pour la réflexion théologique.

En somme, pour Clodovis Boff, le Politique ne renvoie pas à « la politique », mais n'a néanmoins pas une connotation apolitique. Il désigne une réalité concrète. En ce sens, il peut être l'objet de la praxis chrétienne dans laquelle le théologien enracine sa démarche. Le théologien ne peut négliger l'univers politique sous peine de tomber dans l'abstraction. D'où le recours à la méditation des SdS pour comprendre la complexité de la réalité socio-politique et mieux situer la réflexion proprement théologique.

Mais pour mieux mesurer la nouveauté et l'intérêt de la conception du politique dans la théologie de Clodovis Boff, jetons un coup d'œil sur sa critique de la compréhension du politique repérée dans la théologie classique. Clodovis Boff explique que la théologie classique s'est préoccupée elle aussi de la notion « du politique ». Mais son approche se serait avérée inadéquate du fait qu'elle ait opté pour la médiation philosophique. Le choix de la philosophie comme instance médiatrice a donné lieu à des considérations politiques d'allure d'abord éthique et morale. Par approche classique, il entend tous les courants issus de la morale traditionnelle. À ce propos, il écrit :

« Mais pour compléter, il faudrait considérer aussi les orientations particulières de cette morale comme la "théologie politique" inspirée de la scolastique, la *politische Theologie* allemande classique dont deux courants sont issus : l'un qui a donné son aval au nationalisme allemand, et l'autre, opposé au précédent, dont la figure de pointe fut et reste K. Barth. On peut y joindre la "nouvelle théologie politique", etc. Au plan

strictement méthodologique, ces courants, au-delà de leurs positions idéo-politiques, manquent d'une MSA assurée⁷⁸ ».

À son avis, l'approche classique n'a pu, non plus, saisir le politique dans son expression concrète, empirique et historique, toujours en raison du choix de ses médiations. Il en résulte, là aussi, un contraste dans les manières de traiter du politique. Le contraste est particulièrement patent dans les résultats obtenus et dans les deux conceptions qui se dégagent de la notion du politique. Utilisant le même vocable, Clodovis Boff et les tenants de la théologie classique n'entendent pas la même chose et n'en ont surtout pas la même perception: le premier voit dans le politique l'ordre politique; les autres n'y voient qu'un ensemble de règles éthiques. Ces dernières dépendent en cela de la tradition aristotélicienne où la politique relevait du traité de l'éthique.

Réagissant à la dérive éthique de cette notion dans la théologie traditionnelle, Clodovis Boff écrit : « Pour la Foi chrétienne, le Politique n'est pas seulement l'espace vide d'apparition des valeurs éthiques. C'est un espace structuré, à consistance propre et comme toujours déjà chargé de cette signification particulière que le discours théologique doit démontrer ou déchiffrer⁷⁹ ». Quand il parle du Politique il se situe dans ce contexte, alors que, dans la théologie classique, le concept renvoie la plupart du temps, à un sens moral ou éthique qui ne prend pas en compte la teneur même de la réalité politique. « Faute de saisir le Politique, dans sa consistance profane ou sa signification théologique possible, cette approche transpose au Politique les règles de la morale privée »⁸⁰, souligne Clodovis Boff. Selon lui, quand cette approche parle de la notion du Politique c'est dans ce contexte qu'elle se situe. L'accent sur le Politique comme simple objet d'une éthique pré-fabriquée a rendu l'approche classique inattentive à la complexité de la réalité socio-politique. Par là, cette approche a souvent court-circuité le débat théologique.

⁷⁸ Clodovis BOFF, *Op. cit.*, pp. 37-38.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 36.

Clodovis Boff n'est pas non plus convaincu de l'image apolitique qui se dégage de l'approche classique. Il soupçonne ce courant de faire le jeu du pouvoir. En ce sens, il contribuerait à maintenir le statu quo en se cantonnant dans une position prétendument apolitique et unilatérale. Cette position apparaissait d'autant plus solidement fondée qu'elle s'accompagnait d'un décalage entre conscience et structure, entre subjectivité individuelle et objectivité politique. « Ce genre de théologie, tissée de principes purs parce qu'abstraits, ne s'ordonne qu'à une pratique éthique correspondante, i.e. à une morale mesurée aux dimensions de la conscience individuelle et aux intentions du chrétien particulier⁸¹ ». Voilà bien, en tout cas, comment Clodovis Boff a perçu l'approche classique par rapport à la notion du Politique et pourquoi il a cru nécessaire d'emprunter un autre chemin.

3. La « Théologie » chez Clodovis Boff

Quelle conception de la « Théologie » est présupposée dans la Théologie du Politique chez Clodovis Boff? En quoi cette conception se démarque-t-elle de la conception véhiculée par la théologie classique? Enfin, comment Clodovis Boff plaide-t-il l'authenticité théologique de la Théologie du Politique? Telles sont les trois questions que nous aborderons sommairement dans cette troisième section.

3.1. Le concept de « Théologie » dans la Théologie politique de Clodovis Boff

La Théologie, selon Clodovis Boff, est un discours construit suivant une certaine rigueur et porte sur le Politique. « Une pratique théologique n'est justifiable que des critères de sa "grammaire", i.e de l'ensemble des règles qui organisent son propre discours⁸² ». Ce qui fait la différence d'avec d'autres discours d'ordre religieux ou pastoral, ce sont les critères d'élaboration établis au préalable, et parfois le destinataire auquel la théologie s'adresse. Pour l'auteur, le processus de connaissance proprement théologique est un discours discipliné qui ne part pas uniquement du

⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

⁸² *Ibid.*, p.46.

« vécu » immédiat, comme le voudrait l'empirisme. Par empirisme, il entend la conception qui prône la pseudo-évidence de l'immédiateté du réel. Dans cette optique, on croit que la théologie peut accéder au réel sans médiation. Clodovis Boff montre, à l'inverse, que l'accès direct au réel est impossible. La connaissance humaine fonctionne toujours à partir d'objets ayant subi quelque élaboration au long de l'histoire. « Il n'y a pas de degré zéro de l'objectivité où la connaissance d'une chose coïnciderait avec la chose elle-même. Ce n'est là que le privilège de Dieu ⁸³ ». Dans ce sens, tout savoir opère à partir de médiations, conscientes ou non.

Pour Clodovis Boff, le processus de connaissance part notamment de l'« idéologique », soit d'une parole, d'une idée ou d'une notion abstraite, soit d'un thème ou d'une question déjà perçus et pensés. « Travaillant sur cette matière première, il la transforme en une G III, par une "rupture épistémologique" vis-à-vis des données premières, pour produire effectivement du théologique. Le discours théologique et la parole du croyant ne sont donc pas identiques⁸⁴ ». Bien que tous les discours sur la foi soient légitimes, nous avons intérêt à ne pas les baptiser trop vite de « théologie », souligne-t-il. « Ce n'est pas parce qu'une théorie prend pour thème des objets religieux qu'elle peut revendiquer le caractère de théologique. C'est le mode de traitement de ces objets qui est déterminant ⁸⁵ ». La situation actuelle de la foi face aux défis présents pousse la Théologie à une nouvelle rigueur théorique. Ce sont là les raisons qui ont amené l'auteur à penser qu'il est essentiel de distinguer le discours théologique du discours religieux. À la différence de ce dernier, le discours théologique, dans le sens où l'entend Clodovis Boff, se donne les moyens de contrôle sur toutes les étapes de son parcours jusqu'à sa production finale. À l'inverse, les discours d'ordre religieux ne construisent pas leur instrument théorique.⁸⁶ Clodovis Boff montre, par exemple, que le discours théologique peut partir des études élaborées par d'autres disciplines et en faire une reprise qui lui soit propre.

⁸³ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 371.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 124.

Sous la plume de Clodovis Boff, le concept de Théologie s'écrit toujours avec un « T » majuscule et renvoie à la Théologie du Politique (TdP). Par Théologie du Politique (TdP), Clodovis Boff entend une théologie construite à partir de deux médiations théoriques : la MSA et la MH. En résumant, on pourrait dire que la théologie, dans la perspective de Clodovis Boff, est un savoir structuré et pertinent qui respecte le processus général de fonctionnement de tout savoir scientifique. Mais qu'est-ce qui fait la pertinence d'un savoir théologique?

L'auteur entend par pertinence ce qui détermine la typologie d'une discipline. Dans ce sens, il écrit : « Or la pertinence d'une discipline se définit par rapport à son objet formel ⁸⁷ ». En d'autres mots, ce n'est pas la matière qui détermine la pertinence d'un discours mais la manière de travailler cette matière. Ainsi, tous les objets d'analyse que la Théologie prend pour médiation ne peuvent remplacer la théorie théologique elle-même. Pour Clodovis Boff, « le théologien doit prendre au sérieux les résultats des autres disciplines. Mais ces médiations ne peuvent remplacer son travail de théologien puisqu'il leur manque la référence décisive à la « Parole de Dieu ». Voilà pourquoi: « Ces analyses ne peuvent donc pas se présenter comme *constitutivement* théologiques ⁸⁸ ».

Pour expliquer la pertinence théologique (statut épistémologique), Clodovis Boff emprunte à Althusser son exposé sur tout processus théorique. Un choix qui montre que la théologie peut se réclamer d'une structure apparentée à celle de tout savoir. Suivant le modèle althussérien, il y a trois moments dans ce processus qui met en interrelation une Généralité I (G I), une Généralité II (G II) et une Généralité III (G III). Le terme « Généralité » veut signifier que le processus de connaissance porte sur l'universel et non sur le particulier ou le concret. Tout processus de savoir tient son origine de notions abstraites et idéologiques. La G I, c'est l'élément à connaître et à transformer, la matière première à théoriser. La G II est l'instance ou la théorie d'une

⁸⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

science qui « travaille » sur la G I. « La GII est ce par quoi la G I est travaillée ⁸⁹ », c'est elle qui définit la pertinence d'une pratique théorique, qui détermine l'identité disciplinaire de la démarche. La G III, c'est la théorie « produite » ou le résultat du processus de connaissance.

À partir de cet exposé, certaines conceptions du processus de connaissance tombent en crise, vu leur simplisme. La connaissance théologique obéit aux mêmes lois qui régissent toute connaissance scientifique, souligne Clodovis Boff. Ainsi, il rappelle le travail de Thomas d'Aquin, un des pionniers qui a pensé le statut théorique de la théologie. Le modèle d'épistémologie de la Théologie qu'on retrouve chez Thomas d'Aquin s'insère bien dans le schéma althussérien. Ainsi, pour désigner la pertinence, Thomas d'Aquin emploie l'expression classique de *objectum quo* (motif, ce par quoi on agit) par opposition à l'*objectum quod* (contenu, ce sur quoi on agit). L'*objectum quo* désigne la dimension formelle du regard théologique. « Cette pertinence prend corps à partir du message de la Révélation, repérable dans l'Écriture ⁹⁰ ». En ce sens, « n'est théologique que la théorie produite selon un processus théologique. Et puisque ce processus ne peut s'effectuer sans une référence essentielle à la positivité de la Foi, il n'y a de Théologie que dans l'élément de la Foi ⁹¹ ». Pour Clodovis Boff, faire de la théologie, c'est s'inscrire dans une longue tradition. Ce qui signifie qu'un discours théologique, et surtout des références fondatrices de la foi, précèdent toujours l'activité de la communauté de théologiens qui doit, à nouveau, créer un discours Théologie inédit.

Quand Clodovis Boff parle de Théologie du Politique, il n'entend pas par là un discours construit à partir de la seule Révélation ni par la médiation de la philosophie. Il s'agit plutôt d'une Théologie qui utilise d'emblée le concours d'autres disciplines pour enrichir sa manière d'éprouver la réalité. C'est une théologie qui « se construit grâce à deux médiations fondamentales : la MSA et la MH. La première lui fournit

⁸⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 134.

⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

l'objet théorique; la seconde, les moyens de production spécifique⁹² ». Ce qui revient à renverser la façon classique de faire la théologie, qui allait de la Révélation à la réalité en passant par la philosophie. Le Politique doit plutôt constituer la matière première de la TdP. Ici, la théologie ne peut ignorer l'apport des sciences sociales, sous peine de rester dans l'abstraction. La théologie s'inscrit dans une démarche interdisciplinaire qui privilégie la médiation des sciences sociales en raison de leur aptitude à saisir les logiques qui travaillent le Politique. La théologie, intéressée à discerner le point de vue de la révélation à propos « des signes des temps », trouve dans cette collaboration une rigueur qu'elle ne saurait négliger qu'au prix de sa propre crédibilité et même de la fidélité à sa mission.

3.2. Les rapports de la Théologie classique (T1) et de la Théologie du Politique (T2) chez Clodovis Boff

Par Théologie (T1), Clodovis Boff entend la conception de la théologie classique qui utilisait la médiation de la philosophie. Ici, il n'y a de place pour le Politique que comme valeur éthique et non pas comme problème réel. En réalité, la T1 porte sur l'absolu de la Foi selon la conception de la foi seule (*sola fides*)⁹³. Selon la classification faite par l'auteur en ce qui concerne le processus de connaissance, en deçà de la T1 se trouve le discours par lequel le croyant rend compte de sa foi dans l'Écriture. Ce niveau de discours correspond au degré zéro de la théologie, la « T0 ». De l'avis de Clodovis Boff, c'est la T0 que la théologie classique appelle « théologie naturelle ». La T1⁹⁴ et la T0 constituent, à des degrés différents, des bases pour la T2. En ce sens, la T2 est tributaire de la T1 dans la mesure où elle doit compter sur la tradition théologique pour se trouver une place dans la pensée théologique, quitte à relativiser certaines conclusions de l'approche classique. En quoi consiste le concept de Théologie T2 dans ce cas ?

⁹² *Ibid.*, p. 367.

⁹³ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 57-58.

Selon la distinction faite par Clodovis Boff, le concept de Théologie (T2) correspond à une approche théologique qui utilise d'emblée la médiation des SdS. Ce courant rompt en quelque sorte avec le savoir ordinaire par l'ouverture aux objets de connaissance (idées, concepts) et l'utilisation de concepts élaborés par des disciplines qui s'y réfèrent. Ainsi, elle utilise divers concepts travaillés par les SdS pour les retravailler à son tour. Dans ce sens, la T2 est susceptible d'approcher le réel parce qu'elle se donne les instruments appropriés. Au total donc, la MH (où intervient la GII théologique) présuppose une T1 et une T0 sur lesquelles elle s'appuie. Elle présuppose aussi une MSA, car la TdP part du lieu où se termine le discours des SdS. « En d'autres mots, la GI de la TdP est une ex-GIII des Sciences du Social⁹⁵ ». A contrario, l'approche qui se dispense de toute médiation risque de brouiller la situation prophétique et d'empêcher une intervention lucide sur celle-ci.

Le processus de la pratique théologique de la T2 se présente comme ceci. Il tient à ce que la positivité (constituée) de la Foi (GII) travaille sur une matière première (G I) pour produire une G III. Toutefois, la GII est d'une extrême complexité puisqu'elle inclut à la fois des éléments théoriques et techniques⁹⁶. Pour illustrer cette démarche, Clodovis Boff prend comme exemple la théologie de la libération en tant que TdP. L'enjeu théorique de cette théologie, c'est la libération qui est définie par rapport à l'oppression socioéconomique. Ce courant théologique part des données fournies par les SdS sur le binôme oppression-libération (GIII des SdS devenant GI de la T2). Faire de la théologie dans ce cas, c'est établir le lien entre l'oppression-libération et la parole de la Foi (GII). Le travail de la GII sur la matière première oppression-libération (GI) aboutit à une conclusion théologique (GIII). Étant donné que la matière première oppression-libération a été retravaillée par le théologien, entre « la libération » du sociologue » et la « libération » du théologien, une différence d'approche disciplinaire dévoilera une véritable « coupure épistémologique ». Le théologien aura fait réellement son travail lorsqu'il aura rompu avec les conclusions du sociologue, au niveau des perspectives pour arriver là où seul le théologien peut

⁹⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 135-137, voir aussi p.133.

parvenir, puisque sa réflexion commence là où s'arrête celle du sociologue. « La "libération" peut alors apparaître tout entière comme un "événement de Foi" ⁹⁷ ». Le concept de libération, dans ce cas, est d'abord sociologique, mais la théologie se l'approprie pour produire un discours proprement théologique.

3.3. La Théologie du Politique (T2) est une véritable théologie

L'étude menée jusqu'ici ne s'est pas prononcée sur la légitimité de la Théologie T2. En effet, la rupture entre la T2 et l'approche classique (T1) a toujours été l'objet de polémiques. Pour certains, la T2 n'est pas une véritable théologie. Par exemple, les tenants de l'approche classique considèrent que ce courant (T2) porterait atteinte à l'essence de la Foi par l'absolutisation de la dimension historique au détriment de l'aspect transcendantal. De plus, ils accusent la Théologie T2 de faire de l'idéologie par l'identification de la Foi à un contenu politique. Ils entendent ainsi réfuter la légitimité de la TdP du fait qu'elle prend le Politique pour thème (matière première).

S'exprimant à propos de l'"idéologisation de la foi", Clodovis Boff affirme que ce qui est à craindre, ce n'est pas « les soi-disant "réductions" de la Foi à une idéologie ⁹⁸ », mais l'utilisation du prétexte de la transcendance de la Foi pour justifier la fuite par rapport aux engagements socio-historiques. Par ailleurs, il ne voit aucune contradiction à ce que, dans l'expression concrète de la foi, on privilégie tel ou tel engagement au nom même de la transcendance. « Dans la Foi, transcendance et immanence, absolu et relatif ne s'opposent pas, ils s'appellent ⁹⁹ ». Une approche théologique qui se considère comme la seule légitime tombe dans l'idéologie. De même, une conception de la théologie qui s'appuie uniquement sur la Foi en se privant de l'analyse sociale sous prétexte de risque d'idéologisation tombe précisément sous le coup de cette idéologisation qu'elle prétend combattre. Il ne suffit pas de se dire ou de se vouloir non idéologique pour ne pas l'être.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 79.

Par rapport à la transcendance, Clodovis Boff affirme : « Dès lors la transcendance réelle de la Foi est son immanence dans l'histoire et dans l'existence des hommes sous forme de réalisations toujours à renouveler, à radicaliser et à approfondir. La Foi, en tant que *pratique*, est nécessairement particulière, historique et relative¹⁰⁰ ». À son avis, la Foi relève avant tout d'une option existentielle concernant une pratique telle la justice ou l'amour, ce qui signifie qu'elle se réalise dans le vécu. Dans cette optique, elle n'est rien sans les pratiques concrètes. En d'autres termes, la Foi n'existe pas en elle-même, mais en fonction de structures et de pratiques bien déterminées. En dehors de ces pratiques et de ces structures concrètes, elle n'est qu'abstraction. Par là, la Foi revêt une dimension immanente et une dimension transcendantale. Ainsi, la TdP doit non seulement tenir compte de ces deux dimensions mais elle doit également éviter l'horizontalisme, c'est-à-dire la transformation de la Foi en politique si elle veut rester théologie et non idéologie. En conséquence, une vigilance politique et épistémologique s'impose sans cesse.

De même, bien que la théologie vise le Transcendant (l'Absolu), les propositions langagières à travers lesquelles elle exprime cette visée sont relatives. Par là, dans les propos de Clodovis Boff, la théologie est objectivement partisane, c'est-à-dire qu'elle est tiraillée par les antagonismes de classe, et est davantage d'expression locale qu'universelle. Ainsi, le théologien politique ne peut faire l'économie de l'effort de théorisation, puisque la praxis pousse continuellement le discours théologique à repenser son statut, à réajuster sa théorie et à renouveler sa pratique. Le plus grand danger qui guette la théologie :

« est alors de se voir asservie aux objectifs immédiats de la pratique sans qu'une distance critique lui soit assurée : la vigueur politique ne peut jamais servir de substitut à la rigueur théorique. Si tout cela est vrai, un "bon théologien" peut être "à côté de l'histoire", alors qu'un théologien bien "engagé" peut être un théologien médiocre¹⁰¹ ».

¹⁰⁰ *Ibid.*,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 51.

Une autre critique concerne la prétendue rupture entre la T1 et la T2. Or, Clodovis Boff montre que l'Écriture est l'opération qui identifie et authentifie toute théologie, qu'elle soit classique ou non. Cependant, son sens se dégage quand elle est lue dans une perspective communautaire, où l'on tient compte de la Tradition. La démarche de la TdP exige qu'on tienne compte à la fois de la Tradition scripturaire et des élaborations « classiques » avec discernement. L'enjeu de cette démarche n'est ni la rupture ni l'abolition de l'approche classique, mais le développement d'un sens critique par rapport à l'Écriture. À ce propos Clodovis Boff affirme :

« Car la T2 n'exclut ni ne remplace la T1, comme le laissent penser certaines polémiques. Si la TdP s'est opposée dans un premier temps à la théologie "classique" c'était pour trouver une place dans le champ théologique. Et elle l'a trouvée non sans altérer plus ou moins la T1, qui, en quelque sorte, lui résistait. L'histoire des sciences, est truffée de cas semblables¹⁰²».

Pour lui, la logique du progrès scientifique est dialectique. Il reprend ainsi Bachelard pour qui toute nouvelle découverte commence par la négation des savoirs déjà constitués¹⁰³.

Résumons donc la pensée de Clodovis Boff sur la théologie. Il conçoit la théologie comme discours second, second par rapport à la pratique de la foi mais second aussi par rapport à celui des SdS. Toutefois, même s'il insiste sur l'importance de l'analyse sociale, il reste clair pour lui qu'au-delà des conclusions de celle-ci, la théologie a une parole qu'elle seule est habilitée à prononcer. Son rôle n'est pas de prolonger les études antérieures, mais de retravailler leurs résultats dans une perspective théologique pour dire leur sens du point de vue de la foi. Ainsi, elle se livre alors à un réel effort théorique pour connaître ce sens et le produire théoriquement.

¹⁰² *Ibid.*, p. 142.

¹⁰³ G. BACHELARD, *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1973 (1940), cité par Clodovis BOFF, *Op. cit.*, p. 142.

L'analyse précède la théologie parce que la compréhension du sens ne se fait que sur la base des explications fournies par l'analyse sociale.

Pour Clodovis Boff, la stratégie de la TdP c'est d'apprendre à déchiffrer tout texte de lecture du Politique d'après la syntaxe de la Foi. En d'autres termes, c'est de livrer la signification « chrétienne » là où elle est ignorée. D'où le décalage à la fois épistémologique et stratégique entre le discours théologique et le discours sociologique même quand ils travaillent à partir d'une même GI. Le décalage est à maintenir, car il garantit à chaque discours son champ spécifique. Chez Clodovis Boff, la théologie désigne un discours spécifique, construit suivant une « grammaire » précise. Ne peut s'appeler ainsi n'importe quel discours d'ordre religieux ou pastoral. Il en résulte une conséquence importante: appliquée à la TdP, « la théologie n'est pas le langage absolu du Politique, elle est le langage de l'absolu du Politique ». Après avoir précisé les concepts de « politique » et de « théologie » chez Clodovis Boff, poursuivons maintenant notre réflexion en examinant la compréhension de leur rapport au sein de la Théologie du Politique qu'il a élaborée, un rapport que nous avons déjà abordé indirectement dans ce qui précède.

4. La compréhension du rapport de la Théologie au Politique

Clodovis Boff établit un rapport entre la Théologie et le Politique par le biais des SdS. Pour expliquer ce rapport, il fait une distinction entre un rapport d'application et un rapport de constitution. Par *rapport d'application*, il entend le lien entre un outil et un objet quelconque. C'est un rapport extrinsèque qui suppose la dualité des éléments mis en rapport. Il s'agit, dans ce cas, d'un rapport d'extériorité. En revanche, le *rapport de constitution* consiste en un échange organique d'ordre intrinsèque. « Ce qui est mis en rapport est partie prenante dans l'ensemble où il s'insère. Selon ce rapport, un terme fait corps avec celui auquel il se réfère : il entre dans sa constitution interne. Nous avons ici un rapport d'intériorité ¹⁰⁴ ». Chez Clodovis Boff, le rapport de

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 68.

la Théologie au Politique par le biais des SdS est dit de constitution et non pas simplement d'application ou de juxtaposition. Le détour par les SdS en vue de l'élaboration d'une Théologie du Politique est un passage nécessaire.

Clodovis Boff montre qu'au niveau de la TdP, les SdS sont constitutives de l'organisation théorique du discours théologique. Dans cette perspective, le Politique est considéré aussi en rapport avec la Praxis historique et concrète des chrétiens comme d'autres citoyens et non comme une essence abstraite. Alors le Politique ne peut être appréhendé dans sa structure propre par le théologien que par l'approche des SdS. D'où le sens de cette assertion :

« Si la Théologie cherche à s'appliquer au Politique, elle doit d'abord le connaître pour en parler. Elle ne peut remplir cette condition que par la médiation des disciplines qui en fournissent la connaissance positive. Il nous semble donc évident que si la Théologie ne veut pas subir le reproche d'ignorer la question, elle doit se mettre à l'écoute des SdS ¹⁰⁵ ».

D'après l'auteur, ce rapport doit s'effectuer dans les termes suivants : les résultats des SdS interviennent comme partie constitutive de la TdP en tant que matière première, au niveau de son objet matériel, et non à celui de sa pertinence propre ou de son objet formel. Dans ce cas, les SdS offrent seulement à la Théologie ce dont elle a besoin concernant le Politique dans l'élaboration de son propre discours. Ce qui serait pour les sciences sociales un produit fini ou terminal devient une matière première pour la Théologie. Un point central de la pensée de l'auteur en rapport avec ce qui précède est résumé dans cette thèse : « La théologie est théologie du non-théologique ¹⁰⁶ ». Le théologique n'existe pas en soi. Selon cette thèse, le théologien réfléchit sur un thème ou sur une praxis pour en dégager une signification théologique. Mais le sens se donne à travers une procédure herméneutique.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.69.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 74.

Partant de cette thèse, Clodovis Boff explique l'expression « Théologie du Politique ». Le Politique devient théologique dans la mesure où la théologie le retravaille. Du coup, sa tâche, c'est de déceler la signification « chrétienne » du Politique. Appliquer ce principe consiste, au fond, à dire le non-dit du dit. En vertu de cela, la Théologie n'a pas à être conçue de façon statique tel un dépôt ou une somme de connaissances, mais d'une façon dynamique. Aussi, la Théologie évoque toujours une pratique, un processus de connaissance, une opération de production où rien n'est exclu, où tout est « théologisable ». Le postulat essentiel de la fécondité de la TdP est : « *N'importe quel Politique doit pouvoir être pensé par le "théologien politique"*¹⁰⁷ ».

Commentant ce postulat, l'auteur affirme « qu'une pratique théologique ne s'exerçant que *sur du théologique déjà constitué* reste de l'ordre de la réflexion répétitive. La TdP veut rompre avec le cercle narcissique en déchiffrant un champ qui, n'étant pas d'emblée théologique, peut le devenir, comme se le propose une T2¹⁰⁸ ». À un autre niveau, l'auteur établit le code « déontologique » du rapport TdP/SdS¹⁰⁹. Ce code comprend deux principes : le respect de l'autonomie de la discipline en question et la vigilance envers toute forme de scientisme. Le premier principe touche au problème de la sécularisation qui met en relief l'autonomie des sciences par rapport à la théologie. Selon cette assertion, la théologie n'a pas à s'immiscer dans le régime interne des sciences. Elle doit reconnaître à la science tout son champ d'investigation plutôt que de lui imposer des règles. Vouloir donner des ordres à une autre discipline peut prendre la forme de théologisme. « La théologie se gardera aussi bien de la mondanisation¹¹⁰ du divin que de divinisation du monde¹¹¹ ». Cela dit, la science a pleinement droit de faire abstraction des données de foi dans le processus d'élaboration

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 97-102.

¹¹⁰ Terminologie utilisée par J.B. Metz dans son explication du passage d'un monde divinisé à un monde sécularisé (cf. chapitre I).

¹¹¹ Clodovis Boff, *Op. cit.*, 99. L'auteur semble se référer ici à P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971, pp. 282-284. Il y a peut-être lieu de s'interroger ici sur le potentiel de disqualification de la théologie par rapport aux questions politiques quand on considère comment P. Berger a mis ses théories au service de la lutte contre la théologie de la libération au sein de l'Institut pour la religion et la démocratie, qu'il a fondé en 1981 sous l'instigation du gouvernement Reagan aux États-Unis.

et de vérification de ses hypothèses. Le second principe, la vigilance anti-scientiste, consiste à signaler aux sciences des « confins » ou des limites pour leur éviter de tomber dans le sociologisme, c'est-à-dire dans l'épuisement de la signification des phénomènes sociaux dans le seul « sociologique ». ¹¹²

Non seulement l'opération doit respecter les critères sus-mentionnés, mais elle doit en outre assimiler les théories qui expliquent le mieux les situations auxquelles elle s'intéresse. Dans les propos de Clodovis Boff, la méthode scientifique adoptée ne vaut que dans la mesure où elle fait « connaître ». Par ailleurs, les médiations du langage de la Foi sont toutes historiques et relatives. En conséquence, « on choisit les instruments rationnels qu'offre l'actualité et non ceux qui auraient la garantie de l'infailibilité ou de l'éternité comme le voudrait l'illusion idéaliste ¹¹³ ». Ceci constitue, pour l'auteur, un critère prioritaire dans le choix d'une théorie.

Dans le cas de la TdP, Clodovis Boff suggère que le théologien soit doté d'une conscience critique de la société pour faire obstacle à la naïveté et démasquer les idéologies courantes. Ainsi, dans le cas de la théorie marxiste, par exemple, la TdP ne serait pas compatible avec son aspect philosophique, le matérialisme historique, du fait du caractère réductionniste de celui-ci. Toutefois, considéré comme méthode d'analyse de la société (l'aspect scientifique), le marxisme, est susceptible de produire des connaissances. Dans cette perspective, la TdP a intérêt à utiliser le marxisme comme méthode d'analyse. En outre, l'analyse que fait le théologien d'une situation socio-historique doit se dérouler dans un cadre interdisciplinaire, car la Théologie ne saurait traiter des questions d'ordre politique en se dotant uniquement d'outillage théologique. L'analyse sociale est un moment indispensable dans l'appréhension de la structure de la conjoncture dans laquelle la foi se situe. Et ceci inclut les questions ressenties par les chrétiens engagés, questions qui animent, plus que tout, la démarche de la TdP. L'élaboration théologique ne sera que le résultat du mouvement d'articulation de l'ensemble qui lui confère sa qualification théologique.

¹¹² *Ibid.*, p.102.

¹¹³ *Ibid.*, p. 110.

Il faut donc faire valoir également que, chez Clodovis Boff, ce rapport s'articule à la praxis des chrétiens. Il entend par praxis, « l'ensemble des pratiques visant la transformation de la Société ou à la production de l'Histoire ¹¹⁴ ». Le concept de praxis a une connotation nettement politique et comporte deux niveaux : un niveau réel et un niveau formel. Pour les distinguer, l'auteur emprunte à C. Lévi-Strauss et à Louis Althusser leurs formulations respectives.

« Au niveau *réel*, nous distinguons, avec C. Lévi-Strauss, "Praxis," qui est "la totalité fondamentale," ou l'"activité sociale," relevant de l'infrastructure; et "pratiques," qui sont des "réalités discrètes localisées dans le temps et dans l'espace". *La pensée sauvage*, Paris Plon, 1962, p.172s. Au niveau *formel*, nous adoptons pour notre compte, aussi pour la "pratique théologique", la définition de "*pratique en général*", que donne L. Althusser : "Tout processus de *transformation* d'une matière première donnée déterminée, *produit* déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de "production") déterminés", *Pour Marx, Op. cit.*, p. 167¹¹⁵ ».

Clodovis Boff rappelle que, chez Althusser, la praxis désigne la « pratique sociale » et comprend un nombre élevé de pratiques distinctes, telles : *la pratique économique, la pratique idéologique et la pratique théorique*, etc¹¹⁶. D'après ce qui vient d'être précisé, l'auteur s'écarte de l'assertion étroite qui réduit la praxis à la pratique pastorale.

Chez Clodovis Boff, si les chrétiens sentent la nécessité du recours « aux sciences sociales », c'est en fonction de la pratique même de leur foi. Ceci détermine le rapport d'autonomie et de dépendance qui caractérise l'articulation entre la théologie et les SdS. « Tel est le sens de la MSA; elle est déterminée finalement par la Praxis concrète (mais non de manière mécanique, ni directe) ¹¹⁷ ». La dimension d'autonomie désigne la structure interne d'un savoir, aussi bien des SdS que celle de la théologie;

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 32, note 11.

¹¹⁶ *Ibid.*,

¹¹⁷ *Ibid.*, p.33.

elle concerne l'identité de chaque discipline. En revanche, le concept de dépendance suggère les conditions effectives dans la mise en oeuvre de ce savoir. Appliquée à la théologie, l'autonomie vise son mode propre de fonctionnement, de sorte qu'elle n'a, comme telle, aucun compte à rendre à quelqu'autre discipline, la science politique par exemple.

La théologie est donc autonome, c'est-à-dire qu'elle est gouvernée par sa propre loi. Elle n'a pas besoin du Politique pour théologiser, mais elle peut utiliser les données fournies par la science politique ou les autres sciences sociales et humaines pour mieux le faire. Ainsi, Clodovis Boff s'oppose à la conception pragmatiste qui classe la Théologie dans la pure militance, en faisant d'elle la voix de la Praxis. Dans ce cas, elle serait un discours idéologique d'une praxis quelconque. Or ni « la destination politique de la Théologie ni sa position sociale, ni même sa relevance thématique ne décide de sa qualité théorique¹¹⁸ ».

Par rapport à la dépendance, il estime que la Théologie est une pratique concrète, réalisée par des gens en situation réelle et insérée dans un réseau complexe qui conditionne inévitablement sa production. Pour Clodovis Boff, il n'existe pas de savoir absolu ou à l'état pur; tout savoir est toujours déjà inséré dans «des réseaux de multiples dynamismes socio-historiques¹¹⁹» qui le conditionnent. Malgré son autonomie, la Théologie est dépendante des conditions socioculturelles et politiques. Dans ce cas, le contrôle absolu dont elle peut se prévaloir est une entreprise vouée à l'échec. Ainsi « le théologien se doit donc d'être attentif au régime externe de sa propre pratique. Il doit exercer une vigilance politique constante à l'égard de la signification institutionnelle, politique ou autre, de sa propre recherche et de ses résultats¹²⁰ ». Mais la dépendance signifie aussi, comme nous l'avons expliqué plus

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.49.

¹²⁰ *Ibid.*, p.49.

haut, que la Théologie accepte de « dépendre » au moins en partie, quant à son « objet matériel », des résultats ou de la GIII des SdS.

Conclusion

Ces considérations complètent ce chapitre où nous avons fait un tour d'horizon de la notion du « politique » chez Clodovis Boff et dans l'approche classique. Nous avons ensuite abordé la conception de la « théologie » sous-jacente à l'œuvre de Clodovis Boff lui-même et enfin, examiné sa manière de comprendre et d'articuler le rapport de la théologie au politique. Il était inévitable que les premières étapes anticipent sur la dernière mais la logique du chapitre et les besoins de la comparaison à venir avec l'approche de Jahann Baptist Metz commandaient de procéder selon cet ordre. Il importe maintenant de ressaisir l'approche de Clodovis Boff du point de vue de la méthode. Ce sera là le propos du cinquième chapitre.

CHAPITRE V

LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Dans ce chapitre, il sera question de la méthode de la théologie de la libération, toujours selon Clodovis Boff. L'analyse procédera principalement à partir de son ouvrage intitulé: *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*. Pour bien comprendre l'approche méthodologique de ces théologies, il faut les mettre en relation avec le contexte socio-historique et ecclésial desquelles elles ont émergé. C'est dans ce sens que nous présenterons brièvement ce contexte avant de revenir à un exposé plus systématique sur la méthode elle-même de ces théologies qu'on désignera plus simplement par théologie de la libération. Ces présentations nous permettront, espérons-le, de dégager l'originalité de cette approche méthodologique tout comme de montrer la « postériorité » de ce type de théologie par rapport à une dynamique sociétale et ecclésiale particulière.

1. Considérations contextuelles sur la méthode de la théologie de la libération

La méthode de la théologie de la libération plonge ses racines incontestablement dans les diverses praxis des chrétiens latino-américains et de leurs concitoyens engagés dans des luttes sociales, dans la grande tradition biblique et ecclésiale à perspectives libératrices, ainsi que dans le mouvement des sciences sociales contemporain de cette théologie. Née d'un souci de redonner à la théologie le caractère d'un discours rigoureux articulant la lecture de l'Évangile avec la lutte des opprimés pour la libération, cette méthode impliquerait une autre manière de faire la théologie. En son état pré-théologique, cette méthode procède de l'expérience des communautés ecclésiales de base de la fin des années 60 en Amérique latine, communautés qui furent elles-mêmes l'un des terrains de la théologie de la libération.

L'Amérique latine des années 60 est caractérisée par une polarisation sociale radicale qui laisse la grande partie des populations dans une misère généralisée. Face à une situation sociale catastrophique, l'approche de la théologie classique et de la

religion traditionnelle se révèle insuffisante. Alors des chrétiens, exploités comme leurs concitoyens, commencent à s'interroger : comment expliquer l'amour de Dieu quand la richesse d'un petit nombre côtoie la misère de la grande majorité? Comment expliquer le sous-développement de tout un continent par rapport au Nord si prospère? Comment sortir de conditions infra-humaines qui apparaissent de moins en moins comme inévitables? C'est du bouillonnement de ces questions où situations sociales et sources de la foi ainsi que des nouvelles pratiques dites de « libération » que surgiront la théologie de la libération et sa méthode. Mais d'autres événements d'ordre social et ecclésial rendront possible ou stimuleront cette effervescence créatrice.

Puis viendront les théologiens de la libération comme tels. Clodovis Boff ne fait pas partie de la première génération de ceux-ci. Ses écrits appartiennent à une époque ultérieure, celle de la systématisation de cette théologie vers la fin des années 70. Son apport méthodologique s'appuie sur une pratique déjà importante de la théologie de la libération¹²¹. Certains avaient même amorcé une réflexion explicite sur la méthode de cette théologie naissante. Mentionnons surtout, dans ce cas : Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo et Enrique Dussel.

Dans sa thèse de doctorat intitulée *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec Gustavo Gutierrez et Juan Luis Segundo*, le théologien haïtien Godefroy Midy réalisait une étude approfondie à propos de la méthode de la théologie de la libération chez Gustavo Gutierrez et Juan Luis Segundo. Mais la particularité de l'œuvre de Clodovis Boff consiste non seulement à avoir systématisé la méthode de la théologie de la libération mais à avoir élaboré une pensée fondamentale sur celle-ci. Dès la page de couverture, le ton est donné; son propos est présenté comme un véritable « discours sur la méthode ». La théologie de la libération existe depuis des années, certes, mais sa méthode et ses principes sont mal perçus. Ainsi,

¹²¹ Parmi les principaux théologiens catholiques et protestants de la libération, à cette époque, mentionnons, A. Alves, J. Assman, G. Arroyo, Leonardo Boff, J. M. Bonino, Enrique Dussel, S. Galilea, Gustavo Gutierrez, R. Munoz, J. L. Segundo, J. S. Scannone, R. Vidales, etc. Liste tiré de Godefroy MIDY, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutierrez et J. L. Segundo*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1976, p. 12.

Clodovis Boff se livre-t-il à la critique sans concession des discours d'ordre religieux théologiques et traditionnels.

Mais revenons en arrière et remontons au-delà du questionnement chrétien qui a immédiatement précédé la théologie de la libération pour examiner deux facteurs structurels qui ont hautement favorisé la nouvelle approche théologique. Il s'agit d'abord de l'émergence d'une compréhension « sociologique » inédite de la situation de l'Amérique latine à cette époque, ainsi que des percées réalisées par le Concile Vatican II auquel participèrent les évêques latino-américains.

1.1. Une nouvelle compréhension de la pauvreté endémique de l'Amérique latine : de l'hypothèse « sous-développement/développement à la perspective « dépendance/libération »

En 1961, John Kennedy, président des Etats-Unis, lançait la dite « Alliance pour le progrès », inspirée de la « politique » du développement née vers 1950 des organismes internationaux de « développement » et des Nations-Unies. Ce programme devait contribuer à résoudre les problèmes économiques et sociaux de l'Amérique latine. Mais dans la pratique, « Kennedy voulait surtout soutenir ces démocraties vacillantes que l'influence soviétique aux frontières mettait à la merci de faciles déstabilisations¹²² ». C'est à cette époque qu'étaient en vogue les notions connexes de « développement » et de « sous-développement », noyaux durs de l'idéologie dite du « développement ». Selon cette idéologie, le monde est divisé en deux groupes : d'un côté, des pays dits « développés », disposant des moyens techniques et financiers à la source de leur développement et issus de celui-ci, et, d'un autre côté, des pays dits « sous-développés » qui seraient en « retard » et dépourvus des moyens nécessaires à leur «take-off». Le processus de « développement » de ces derniers requerrait les capitaux et la technologie mise au point par les pays « avancés ».

¹²² PACT (*Private Agencies Collaborating Together*), New York, cité par Marie-Stéphane MARADEIX, *Les ONG. Activités et perspectives de 30 organisations non gouvernementales américaines en Afrique*, Paris, Ateliers du développement, 1990, p. 65.

Les pays « retardés » ou « sous-développés », disait-on, devaient suivre l'exemple des pays « développés » pour avancer de façon linéaire vers le « développement ». Les pays avancés s'engageaient à mettre à la disposition des premiers les moyens nécessaires à cette fin. Avant la naissance de l'idéologie du « développement », on n'avait pas envisagé la possibilité qu'un État puisse se développer à partir de ressources financières autres que celles qui provenaient du commerce extérieur ou de l'emprunt. Ainsi, le concept d'« aide au développement » fait son apparition, c'est-à-dire la théorie selon laquelle des apports financiers extérieurs peuvent permettre à un pays de se développer. Avec l'inauguration de ce que la pensée économique retiendra sous le vocable de « l'idéologie du développement », on commence à concevoir le développement comme la conjugaison de facteurs externes (flux financiers, technologie et savoir-faire extérieurs) et internes (développement agricole et industriel, et développement concomitant du commerce extérieur). Le nouveau concept de « développement » est alors défini comme un ensemble de mesures purement techniques et économiques, et donc, hors du champ politique. « Comme si la technique était idéologiquement neutre, comme si elle pouvait s'acquérir sans contrepartie financière, comme si elle n'avait aucun coût culturel, comme si elle ne portait pas en elle-même le code génétique de la société qui l'a produite¹²³ ». Sans s'interroger sur les causes de la pauvreté, on présente les « sous-développés » comme des pauvres, qui sont incapables de se libérer de leur état sans l'aide extérieure :

« La notion d'"aide" ou de don renvoie évidemment à des conceptualisations différentes selon les cultures. Hors de la culture occidentale, recevoir sans rendre signifie perdre la face et se placer dans la dépendance du donateur ou mourir. Le don entre ainsi dans un processus de domination dont le donateur (occidental) est d'autant moins conscient qu'il lui attribue une valeur positive¹²⁴ ».

Alors que le développement est caractérisé par un état d'abondance, le sous-développement n'est défini que comme retard ou écart sans cause et sans histoire,

¹²³ Gilbert RIST, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1996, p. 130, note 1.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 131, note 2.

retard ou écart dont les tenants de l'idéologie du développement prétendent maintenant connaître la seule solution possible. Ainsi, « développement » comme « sous-développement échappent donc à l'examen comme résultats de processus historiques. Leur logique commune est occultée et ces termes semblent renvoyer à deux réalités absolument étrangères l'une à l'autre. Une autre vision idéologique s'impose, faite sur mesure pour une proposition unique en termes de croissance quantitative et d'aide. À ce propos, Gilbert Rist montre la transformation opérée par cette idéologie qui avait été créée par l'Occident et qui s'est répandue dans les pays du Sud :

« Ainsi, à partir de 1949, plus de deux milliards d'habitants de la planète vont – le plus souvent à leur insu – changer de nom, être considérés "officiellement," si l'on peut dire, tels qu'ils apparaissent dans le regard de l'autre, et être mis en demeure de rechercher ainsi leur occidentalisation en profondeur au mépris de leurs propres valeurs; ils ne seront plus Africains, Latino-américains ou Asiatiques mais simplement "sous-développés"¹²⁵ ».

Après à peine deux décennies d'« aide au développement », les spécialistes constatent l'échec de cette idéologie; le fossé entre les pays développés et ceux dits sous-développés s'est creusé davantage. Non seulement cette aide n'avait pas contribué à l'éradication de la pauvreté, mais elle avait toujours servi d'abord les intérêts des classes dominantes, réfractaires à tout changement radical.

« C'est alors que les économistes du tiers-monde en général, et de l'Amérique latine en particulier, ont démasqué la théorie du développement" par "la théorie de la dépendance». Les catégories citées plus haut d'*arriérés*, de *ligne continue* et d'*aide* ont été remplacées respectivement par celles de *dépendance*, *rupture* et *libération*. Le sous-développement est le sous-produit du développement. Il est l'effet de la dépendance économique d'un pays ou d'un peuple par rapport à un autre. Ce n'est pas vrai que le sous-développement va en ligne continue vers le développement. Il faut, au contraire, rompre avec la situation qui fait qu'il y a des pays développés et des pays sous-développés. Il faut passer d'abord par la libération avant d'arriver au développement¹²⁶».

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

¹²⁶ Godefroy MIDY, *Op. cit.*, p.3.

Ces économistes s'inscrivent en faux contre l'idéologie qui prétendait que le sous-développement allait en droite ligne vers le développement. Au contraire, ils ont plutôt pensé qu'il fallait rompre avec le cycle infernal qui produisait, d'un côté, la richesse, et de l'autre, la misère et l'exclusion. Selon ces économistes, loin d'enrayer la pauvreté et la misère dans le tiers-monde, l'idéologie du développement avait contribué au « développement du sous-développement » et au renforcement de la dépendance des économies des pays du Sud par rapport aux pays du Nord. Le théologien haïtien de la libération, Godefroy Midy, cité précédemment, souligne que Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo et d'autres théologiens latino-américains découvrirent, en écoutant les économistes de la commission économique et politique pour l'Amérique latine (CEPAL), que l'Église avait suivi le schéma du développementisme et non celui de la libération.

« Sa "politique du développement de la foi" était plus ou moins la même que celle de "la politique du développement économique". Les pays riches aident les pays pauvres à faire le même chemin sur le plan de la foi. Dans les deux cas, il y a dépendance. L'infrastructure économique et la superstructure religieuse d'un pays dépendent d'un autre pays. De là, la tentation était de tirer la conclusion que celui qui reçoit l'aide est inférieur et arriéré, et cela, tant du point de vue économique que religieux¹²⁷ ».

D'où la conscience de la nécessité de passer d'une Église dépendante et opprimée à une Église libérée et latino-américaine, et surtout à engager cette Église dans le mouvement de la libération. Il y avait là la découverte que l'avenir de l'Église et de la théologie passait par le chemin de la libération sociale et, au plan théologique, par celui d'une analyse sociale appuyée sur les nouvelles avancées critiques des sciences sociales.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 6.

1.2. L'influence du Concile de Vatican II sur la théologie de la libération

Au niveau ecclésial, les années soixante ont vu naître un courant rénovateur. L'Église entendait assumer sa mission sociale par le réveil de la conscience et la promotion d'un dialogue avec la société. C'est dans cette perspective qu'à Vatican II, la Constitution pastorale intitulée « *Gaudium et spes* » (l'Église dans le monde de ce temps) a repensé l'Église à partir de sa mission dans le monde. La Constitution précisait que l'Église avait le devoir de « scruter les signes des temps » et de les interpréter dans les perspectives de l'Évangile¹²⁸. Ce document mettait en relief les changements à la fois rapides et profonds de notre temps. Ces changements, signes visibles de la maîtrise de la nature par l'homme et de sa capacité d'influer sur le cours des sociétés, révélaient en même temps les limites de sa capacité de gérer les difficultés inhérentes à son action.

« Jamais le genre humain n'a regorgé de tant de richesses, de tant de possibilités, d'une telle puissance économique; pourtant une part considérable des habitants du globe sont encore tourmentés par la faim et la misère, et des multitudes d'êtres humains ne savent ni lire ni écrire¹²⁹ », reconnaissait l'assemblée conciliaire.

Considérant les immenses déséquilibres sociaux, le même document dénonçait le divorce entre la foi et les engagements citoyens et le considérait même comme l'une des graves erreurs de notre temps :

« Le Concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une et de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant¹³⁰».

¹²⁸ *Gudium et spes*, no. 4.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 176-177.

¹³⁰ *Ibid.*, no. 43.

Il est intéressant, ici, de souligner la position du Concile à propos de la question du Tiers-Monde, et de voir comment il avait déjà substitué, au moins en partie, la vision nouvelle de la « dépendance » à celle du « sous-développement ». Le document conciliaire *Gaudium et spes* insistait sur le déséquilibre entre les nations riches et les nations pauvres et prenait acte de la vague des aspirations et des revendications des peuples appauvris contre les injustices et les inégalités sociales.

« Les nations en voie de développement comme celles qui furent récemment promues à l'indépendance, veulent participer aux bienfaits de la civilisation moderne tant au plan économique qu'au plan politique, et jouer librement leur rôle sur la scène du monde. Et pourtant, entre ces nations et les autres nations plus riches, dont le développement est plus rapide, l'écart ne fait que croître, et en même temps, très souvent, la *dépendance* y compris la dépendance économique ¹³¹ ».

Le théologien latino-américain Roberto Oliveros, s'exprimant à propos de l'impact du Concile en Amérique latine, affirmait que celui-ci a éclairé le débat sur l'identité des pauvres et le sens de la pauvreté évangélique. À la lumière des documents conciliaires, on se demandait s'il ne fallait pas faire la différence entre les causes et les effets de la pauvreté. Dans la foulée du Concile, la Conférence des évêques latino-américains, réunie à Medellin en 1968, déclare :

« L'Épiscopat latino-américain ne peut rester indifférent face à tant d'injustices sociales qui existent en Amérique latine, qui plongent la majorité de nos peuples dans une douloureuse pauvreté et dans la misère inhumaine. Les cris libérateurs de millions d'hommes parviennent jusqu'à leurs pasteurs ¹³² ».

¹³¹ *Ib.*, no. 9. Je souligne.

¹³² Roberto OLIVEROS, « *Historia de la teología de la liberación* » : dans Ignacio ELLACURIA et Jon SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tome I, San Salvador, UCA, 1993, p. 19.

La misère institutionnalisée dans laquelle les masses latino-américaines sont plongées, examinée à la lumière de la foi, stimula la réflexion de l'Église latino-américaine et l'obligea à ressaisir sa mission dans une perspective nouvelle. Alors furent réunies les conditions objectives propices à l'émergence d'une authentique théologie de la libération. Ainsi, une relecture de la Bible dans une perspective théologique nouvelle s'imposait pour comprendre à neuf une foi trop occidentalisée et qui était restée étrangère à la réalité d'oppression de l'ensemble du continent. Par ailleurs, on soupçonnait la théologie et la pastorale classiques d'avoir été trop de connivence avec les structures oppressives. C'est dans cette optique que, les 5-7 mars 1970, à Bogota, se déroula le premier Congrès sur la théologie de la libération. En décembre 1971, Gustavo Gutierrez l'un des pionniers de cette expression théologique, en publie une première esquisse systématique dans son ouvrage fondateur, *Théologie de la libération. Perspectives*.

Les considérations précédentes visaient à mettre en lumière quelques grands traits du contexte qui avait favorisé la naissance de la théologie de la libération. Ces éléments étaient déjà indicatifs de la méthode qui allait commander la démarche de cette théologie : la prise en compte du contexte social et de la pratique, la médiation d'une analyse critique, l'intégration du point de vue de ceux que Gustavo Gutierrez va appeler les « non-personnes », la considération de la compréhension de la foi et de ses sources tout comme de la mission de l'Église, à la lumière des « signes des temps ». Les pages qui suivent aborderont plus systématiquement la méthode de cette théologie.

1.3. La méthode de la théologie de la libération ne tient pas du hasard

L'on a vu comment des économistes latino-américains avaient dénoncé les mécanismes qui tendaient au renforcement de la dépendance des pays du tiers-monde en général, et de l'Amérique latine en particulier, par rapport aux pays industrialisés. De même, on a considéré l'impact du Concile de Vatican II sur les théologiens de la libération de la première génération, dont Gustavo Gutierrez. Ces pionniers avaient

pris l'engagement de se solidariser avec les opprimés en opposant un vaste mouvement de résistance au capitalisme historique, comme à l'oppression politique et même ecclésiale. Ils avaient ainsi inauguré une école de pensée qui utilisait l'analyse sociale en théologie et permettait à celle-ci d'intégrer une critique radicale et bien articulée de la domination multiforme responsable du délabrement social. Ainsi donc, pour ces théologiens de la libération, si le capitalisme devait être combattu et dépassé, c'était en tant que système générateur du modèle de développement qui n'avait cessé de conduire l'Amérique latine dans l'impasse.

Pour les précurseurs de la théologie de la libération, cette réalité contredisait le salut offert en et par Jésus-Christ. Ils ont vite perçu aussi que l'interprétation nouvelle de la misère généralisée mettait la théologie classique en crise. Des questions surgissaient : comment être chrétien sans dénoncer tant de misère ? Comment développer les grands thèmes du christianisme comme l'amour, la fraternité, le salut et la révélation, dans un monde en profond déséquilibre ? Fallait-il conclure que la théologie et la foi n'avaient rien à apporter à la lutte en vue de la libération ? Comment pouvait-on passer d'une théologie classique à une approche utilisant l'éclairage des sciences sociales et tenant compte de l'appel lancé par Vatican II à « scruter les signes des temps » ? Telles étaient les nouvelles questions qui étaient posées à la pastorale et à la théologie et qui exigeaient une autre méthode. Le surgissement de celle-ci ne tenait donc pas du hasard.

La méthode de la théologie de la libération plonge ses racines avant tout dans diverses praxis chrétiennes ou non de libération. Il faut tout de suite ajouter que cette méthode est à caractère inductif, c'est-à-dire qu'elle procède de l'expérience des communautés de base existantes et des théologiens qui pratiquent depuis plusieurs années la théologie de la libération. Elle a été élaborée à partir d'expériences vécues au cœur même de la lutte pour la libération. Elle est le fruit d'une réflexion chrétienne communautaire. Cependant, des théologiens comme Clodovis Boff ont saisi l'importance que ce nouveau discours n'en reste pas à l'état de spontanéité et qu'il ne soit pas récupéré par les oppresseurs ou par des adversaires même au sein de l'Église.

C'est pourquoi, ils ont réfléchi aux conditions de son élaboration et en particulier à l'intégration de l'apport des sciences sociales pour assurer un regard à la fois critique et systématique sur une réalité sociale hautement conflictuelle et dont la prise en compte était une condition *sine qua non* de la pertinence de la théologie elle-même.

2. Quelques grands traits de la méthode de la théologie de la libération selon Clodovis Boff

Le chapitre précédent nous a entraîné à examiner le rapport de la théologie au politique dans la pensée de Clodovis Boff et, forcément, la forme et les modalités de ce rapport ou la méthode d'une telle théologie, surtout en ce qui concerne la mise à contribution des Sciences du Social. Nous nous contenterons donc ici, dans un premier temps, de présenter les trois moments essentiels de la démarche méthodologique de la Théologie du Politique en insistant sur la lucidité que le recours aux Sciences du Social apporte à la théologie, en particulier vis-à-vis des idéologies courantes qui risquent d'entraver aussi bien la saisie de la réalité sociale elle-même que le sens des propres sources de la foi. Par la suite, nous porterons notre attention sur trois réflexions de Clodovis Boff concernant sa démarche : la méthode comme voie d'accès à un discours religieux discipliné et « situé », la dialectique théorie-praxis dans la méthode de la théologie de la libération, et enfin, le rapport de la Théologie du Politique à l'engagement social du point de vue de la méthode.

2.1. Les trois moments constitutifs de la méthode de la théologie de la libération et l'apport décisif des Sciences du Social

La méthode de la théologie de la libération, telle qu'elle a été mise au point par Clodovis Boff, se déroule en trois moments fondamentaux qui correspondent aux trois temps de la méthode pastorale bien connue du : « voir, juger, agir ». Aussi parle-t-il, en ce sens, de trois médiations principales : socio-analytique, herméneutique et pratique. Par « médiation », Clodovis Boff entend l'ensemble des opérations théoriques qu'une Théologie du Politique (TdP) doit accomplir pour se constituer comme telle. Ici, ce terme ne renvoie pas à un simple moyen technique extrinsèque à

l'opération mais à la démarche constitutive de la pratique théologique.¹³³ La médiation socio-analytique (MSA) désigne l'utilisation de la médiation des sciences sociales dans l'élaboration de la théorie théologique. La médiation herméneutique (MH) est l'opération par laquelle la théologie interprète les résultats des sciences sociales d'un point de vue théologique. La médiation de la praxis (MP) désigne le moment « stratégique » de la démarche de la théologie, celui où elle « pense » l'intervention en cohérence avec l'analyse et l'interprétation réalisées, et en tenant compte des luttes de libération. Dans ce sens, cette médiation est tournée vers l'action puisque « la TdP a pour finalité l'engagement¹³⁴ ». C'est grâce à ces trois médiations que s'élabore la TdP, encore que la troisième requière du théologien certaines conditions d'ordre épistémologique, tel un engagement politique personnel, par exemple. C'est par l'ensemble de ces médiations que la TdP peut se constituer comme discours réfléchi de la Foi¹³⁵.

2.2. Une méthode pour un discours religieux discipliné et situé

Pareille méthode a l'avantage de permettre à la théologie de se constituer comme savoir discipliné en se démarquant des discours d'ordre religieux à caractère spontané. De plus, elle peut offrir une vision de la théologie comme langage « régional » plutôt que comme expression universelle. Par théologie régionale, Clodovis Boff entend une théologie socialement située, un savoir à côté des autres disciplines à propos de la réalité et non au-dessus d'elle. Ainsi distingue-t-il deux niveaux dans la Foi. Au premier niveau, se trouve l'essence de la Foi, c'est-à-dire la dimension absolue, universelle. Au deuxième niveau, l'existence de la Foi, c'est-à-dire sa réalisation effective dans l'histoire. Le rôle de la T2¹³⁶, écrit Clodovis Boff, c'est d'articuler le rapport entre ces deux niveaux. Dans cette perspective, parler de la Théologie comme expression régionale ne diminue pas la dimension universelle de son

¹³³ Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, p. 20.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 278.

¹³⁶ Chez Clodovis Boff, cette notion désigne la théologie de la libération comme théologie du politique par opposition à théologie classique T1.

discours, mais le situe davantage dans un contexte déterminé et dans une perspective de dialogue.

Partant de cette perspective, Clodovis Boff a articulé une méthode qui va de la praxis à la théorie. Si cette méthode s'avère indispensable pour élever la théologie au rang de discours scientifique, elle est aussi nécessaire pour la sortir de l'abstraction. L'axiome de la théologie selon Clodovis Boff est : pas de théologie sans une méthode appropriée. Un discours d'ordre religieux n'est pas forcément un discours théologique.

2.3. La dialectique théorie-praxis dans la méthode de la théologie libération

Clodovis Boff attire encore notre attention sur une autre dimension de la méthode que propose la dialectique théorie-praxis qui la traverse. Par cette expression, l'auteur n'entend pas une méthode particulière, mais d'abord un style, une attitude fondamentale de l'esprit qui s'ouvre continuellement à de nouveaux apprentissages. Cette attitude se caractérise par l'effort infini de dépassement des acquis et des points fixes. Mais cette dialectique est aussi plus qu'un style de pensée marqué par la volonté de briser toute rigidité statique, de rompre tous les carrés conceptuels qui emprisonnent la raison pour s'affirmer comme anti-dogmatique.¹³⁷ Pour lui, « le mouvement de la pensée dialectique n'est pas un jeu pur dans un espace absolu qu'aucune coordonnée ne traverse. Au contraire, il s'agit d'un jeu réglé et ceci à plusieurs registres¹³⁸ ». Ce mouvement de la dialectique se joue d'abord sur deux modes distincts et opposés, à savoir le *mode mineur* et le *mode majeur*. Par *mode mineur*, Clodovis Boff entend « le champ restreint dans lequel se passe le processus de connaissance, *i.e.* la sphère de la Théorie. Le second se rapporte, lui, au terrain élargi de l'Histoire¹³⁹ ». Sous le premier mode, la confrontation se fait réciproquement entre le moment d'explication logique et celui de la vérification empirique. Il s'agit d'un jeu à caractère interne entre le sujet connaissant et le sujet à connaître.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 342.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 343.

« Le cercle mineur de la Dialectique joue seulement à l'intérieur de la pratique théorique : il va non du concret à l'abstrait, mais du non-connu au connu ou du peu-connu au mieux-connu ou, plus simplement encore, de l'idéologique (abstrait) au scientifique (concret)¹⁴⁰ ».

Dans le cas de la TdP, la dialectique interne se pratique entre le Politique, obtenu par le biais de la MSA, et l'élément formel théologique, fourni par la MH. À ce propos, Clodovis Boff précise que la praxis, en ce qui concerne la connaissance théologique, doit être elle-même établie de manière théorique. Ce qui la situe à l'intérieur de la théologie dans sa forme théorique. Il faut toutefois retenir que chez Clodovis Boff le processus dialectique ne s'arrête jamais. En d'autres mots, il n'y a pas d'acquis définitif et total. Le mouvement dialectique ne se fige pas. Et tout ce qui concerne le processus de connaissance en général, en ce sens s'applique aussi à la théologie.

Sous le *mode majeur*, le rapport Théorie et Praxis s'effectue dans un sens plus élargi que dans le mode antérieur. Mais, là encore, il n'y a pas de frontières closes, elles sont à délimiter; les confins sont à désigner¹⁴¹. À ce niveau, les termes Théorie et Praxis sont liés. Ainsi, Clodovis Boff recourt à l'analogie du cerveau qui ne travaille pas plus que les mains pour expliquer comment un immense appareillage technique et extérieur, en plus des conditionnements socio-économiques, est nécessaire pour produire une pensée. La Théorie et la Praxis sont imbriquées l'une dans l'autre. Dans cette perspective :

« la Praxis comprise au sens large, *i.e.* toute forme d'activité humaine transformatrice du monde, inclut toujours sa théorie, à savoir ses raisons, ses motivations, ses buts, etc. Parce qu'elle est humaine, la Praxis comprend les sens que l'homme individuel ou trans-individuel, consciemment ou pas, investit en elle sous forme de théorie latente ou patente¹⁴² ».

Cependant, l'imbrication mutuelle de la Praxis et la Théorie étant sauve, l'auteur précise qu'il ne faut pas réduire l'une à l'autre ni éliminer leur différence. Selon lui, il

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 346.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 347.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 349-350.

ne faut pas rabattre la Théorie sur la Praxis sous prétexte que tout est pratique ni dissoudre la Praxis dans la théorie. En un mot, il n'est question ni de confondre ces deux sphères ni de les opposer. C'est ce qu'il affirme dans cette phrase lapidaire :

« En disant "dialectique", nous pensons d'abord au caractère dynamique du rapport Théorie-Praxis qui ne s'arrête à aucun des termes et qui les altère dans et par son mouvement même; ensuite, à la structure conflictuelle et dramatique de ce rapport, du fait qu'il est contradiction, négation; enfin, à l'aspect de dépassement, de synthèse, de création, effet du processus dialectique lui-même¹⁴³ ».

Chez Clodovis Boff, la Praxis a cependant la primauté sur la Théorie. Toutefois, cette primauté n'est pas d'ordre mécanique. Elle décrit la propriété qu'a un facteur d'être la condition matérielle d'existence d'un autre, telle la théorie. Dans ce sens, « elle est l'espace où la Théorie se localise, se définit, où elle naît et s'accomplit, non sans lui apporter un effet de changement ». Pour lui, la Théorie est fonction de la Praxis d'une manière immédiate ou médiata. Elle a un effet théorique sur la Praxis au sens où « il n'y a de Praxis que par une Théorie¹⁴⁴ ». Théorie et Praxis sont définies dans leur différence et dans leur imbrication mutuelle. Ainsi, Clodovis Boff emprunte l'analogie du courant électrique qui passe du pôle A au pôle B et vice-versa, pour penser la dialectique Théorie-Praxis en théologie.

Cette analogie décrit aussi le rôle de la Théologie du Politique dans ce cercle dialectique, souligne-t-il. Placée du côté de la théorie, la Théologie n'est pas toute la théorie, mais une pratique théorique parmi tant d'autres. Comme Praxis, elle ne concerne que celle des chrétiens. Par là, la Théologie doit réaliser qu'elle n'est pas la science universelle, comme en donne l'impression certaines productions, même de théologie politique. Quand la Théologie du Politique comprend cela, c'est un signe de modestie et de vérité, précise-t-il.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 355.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 357.

En fin de compte, des différents types de praxis des chrétiens et des non-chrétiens en faveur de la libération naît d'abord la théologie de la libération, et, au sein de celle-ci, sa méthode. D'où le rapport de la méthode à la dialectique Théorie-Praxis dans la théologie de Clodovis Boff. Pour lui, la praxis historique est l'axe du discours théologique. Dans ce cas, il y a relation dialectique, enrichissement mutuel entre Théorie et Praxis, entre Théologie et praxis chrétiennes. Les pratiques des chrétiens et des autres citoyens engagés deviennent le lieu théologique et la référence de la méthode. Ici, la théologie est avant tout une théorie engagée dans l'action transformatrice d'un monde à renouveler. Ainsi, de même que la praxis est l'expression des prises de position des chrétiens et des non-chrétiens contre la misère et le sous-développement, de même la théologie part d'en bas, c'est-à-dire de diverses formes de praxis, pour travailler à son propre niveau, théorique. Ainsi, elle ne pourra pas ignorer les faits sociaux qui existent dans la société ni les sciences qui s'y réfèrent. De ce fait, Clodovis Boff affirme même que la théologie de la libération comme TdP, « qui part de l'engagement en vue d'abolir l'actuelle situation d'injustice et pour construire une société nouvelle, doit être vérifiée par la pratique de cet engagement ».

2.4. Le rapport de la théologie à l'engagement social ou politique, du point de vue de la méthode

La théologie de la libération est élaborée à partir de la foi vécue au cœur même de la lutte pour la libération. Elle est une réflexion critique croyante à partir de la praxis historique des chrétiens et des non-chrétiens engagés socialement. Il s'agit, d'une réflexion qui se fait à partir d'une option effective et réelle pour les plus démunis. Ainsi, dans tous les essais de la théologie de la libération comme théologie du politique, en particulier ceux de l'Amérique latine, on insiste sur l'engagement social du théologien, souligne Clodovis Boff. Par engagement, on entend, une juste position sociale du théologien. « Avec cette notion d'"engagement," on a affaire, semble-t-il, au "*topos*," *i. e.* au lieu d'insertion et d'action sociale du théologien et de sa production, à l'intérieur d'une conjoncture socio-historique déterminée ¹⁴⁵ ». Le concept

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

d'engagement signifie, dans l'optique des théologiens de la libération (T2), une prise de position, une « option ». Pour ces théologiens, la théologie classique ou traditionnelle n'est pas engagée au sens où ils entendent le concept d'engagement. Dans cette perspective, l'appel à l'engagement constitue une invitation à se mettre du côté des groupes sociaux des laissés-pour-compte.

Pour Clodovis Boff, les réflexions construites autour du postulat d'« engagement » consistent souvent en une sorte de justification précise, certes, mais « la "théologie engagée" n'aperçoit pas que la théologie qu'elle accuse d'"aliénation" ou de "collusion" avec l'*establishment* est aussi réellement engagée qu'elle, la seule distinction étant le contenu de cet engagement objectif, *i. e.* la position idéologique de l'une et de l'autre¹⁴⁶ ». Par là, il y a lieu d'une part, d'établir, un diagnostic de ce postulat, et, de l'autre, d'apprécier sa portée méthodologique¹⁴⁷. Pour lui, toute théologie, qu'elle soit « traditionnelle » ou « progressiste », est socialement engagée dans l'ensemble social, que ce soit de façon active ou de façon passive. Dans cette perspective, l'engagement comme tel est équivoque puisqu'on se trouve toujours engagé, mais la question pertinente est plutôt de savoir de quel engagement il s'agit.

Réagissant au sens déterminatif des dénominations comme « théologie du Centre », « théologie Périphérique », « théologie latino-américaine », « théologie engagée », etc, du point de vue épistémologique, Clodovis Boff affirme : « qu'il faut donc bien se garder d'adjudger à de telles expressions le statut de concepts théoriques susceptibles de juger d'un discours théologique¹⁴⁸ ». Pour restituer au discours théologique son identité, c'est-à-dire sa rigueur méthodologique, Clodovis Boff déclare que ce n'est pas uniquement la position politique d'une théologie qui compte, mais aussi la consistance théorique de cette position ou engagement. Dans ce sens, il n'y pas d'engagement qualifié sans théorie et inversement. À son avis, le théologien doit s'interroger sur le type d'engagement qui convient et sur la modalité de la prise de

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 269-270.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 274.

position qui s'impose avant de s'y engager. Il doit analyser comment une prise de position politique rebondit sur la théorisation théologique. Autrement dit, l'engagement effectif est bien celui qui a pour assise une appréciation analytique préalable des enjeux de la lutte pour la libération.

S'exprimant à propos du rapport entre l'engagement de l'agent social et la société, Clodovis Boff estime qu'il existe un double caractère dans le rapport que n'importe quel agent social entretient avec la société. Un caractère objectif et statique, et un autre, subjectif et dynamique. Par caractère objectif et statique, il entend la situation sociale de l'acteur. Le caractère subjectif et dynamique désigne la prise de conscience de l'acteur. Par là, la méthode élaborée par Clodovis Boff insiste sur la nécessité de considérer ces deux caractères tout en les insérant dans le jeu des groupes sociaux en mutation. C'est dans ce sens qu'il distingue le lieu social du lieu épistémologique, mais considère également qu'il y a rapport possible entre ces deux lieux. « Le premier est l'espace de l'*Épistémologie* et le second, l'espace de la *Sociologie de la connaissance* ¹⁴⁹ ». Selon cette perspective, toute science, la Théologie incluse, prise comme réalité sociale, est susceptible d'analyse comme pouvoir et intérêt. À l'instar des autres sciences, la Théologie a une existence et s'insère dans une réalité sociale même si elle peut se prévaloir d'un statut de « science de l'Absolu ». « Prise sous son rapport formel d'objet social », la Théologie « se comporte comme n'importe quel objet social ¹⁵⁰ ». Le propos de Clodovis Boff, c'est de mettre en évidence le régime interne, à savoir l'épistémologie qui concerne la théorie théologique, et le régime externe qui est la discussion sur le rapport entre l'engagement théorique du théologien et son engagement social.

Après toutes ces considérations, il faut remarquer que, par rapport à l'engagement, la méthode élaborée par Clodovis Boff affiche une position originale. L'engagement comme tel est inapte à assurer la validité ou la « qualité interne » de la théorie d'une discipline telle la théologie. Toutefois, « l'engagement politique pour

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 273.

une cause donnée au sein d'un groupe défini » constitue « la condition nécessaire de base qui permet à cette même théologie le choix d'un objet théorique (thématique) adéquat, et d'un style proportionné en vue de sa communication¹⁵¹ ». Le politique peut donc être l'objet à la fois d'une participation du théologien et d'une pratique théologique de sa part. Les deux « lieux » théologique et pratique ne doivent cependant pas être confondus. Dans chaque type d'engagement ils s'articulent d'une manière spécifique et différenciée. Clodovis Boff a cherché à tenir compte de ce jeu subtil dans sa méthode et d'en élaborer rigoureusement la théorie.

Conclusion

Dans cette brève esquisse de la méthode théologique chez Clodovis Boff, nous avons d'abord considéré quelques facteurs contextuels ayant contribué à façonner le profil de la méthode de la théologie de la libération, en particulier le passage, en sciences sociales, d'une interprétation de la pauvreté structurelle en termes de sous-développement à une interprétation en termes de dépendance, et d'autre part l'ouverture du Concile engageant les chrétiens à scruter les signes des temps et à lutter pour lever les injustices. Ces nouvelles perspectives ont trouvé un large écho dans les communautés de base et chez les chrétiens engagés du continent latino-américain. Des théologiens ont articulé une nouvelle compréhension de la foi et de ses exigences selon cette logique, entraînant un vaste mouvement d'Église dans le même sens. Clodovis Boff systématisera et légitimera plus tard la méthode effectivement mise en œuvre dans cette entreprise. En complément de ce qui a été présenté au chapitre précédent, nous avons donc successivement campé les trois moments constitutifs de la méthode de la théologie de la libération chez lui et essayé de rendre compte des réflexions sur autant de dimensions de la méthode théologique ainsi connue : le dépassement du simple discours religieux en savoir scientifique et situé, la dialectique théorie et praxis qu'elle met en œuvre, et enfin, le rapport complexe de la théologie à l'engagement social ou

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 281.

politique. Au terme de cet aperçu, il nous faut constater que le travail de systématisation de Clodovis Boff a constitué un véritable tournant dans l'histoire de la théologie de la libération. Bien qu'il existât plusieurs élaborations avant que celui-ci n'apportât sa propre contribution, nous croyons que sa réflexion sur la méthode de cette théologie fut décisive et n'a pas connu d'équivalent par la suite.

CHAPITRE VI

VERS UNE MISE EN COMPARAISON ENTRE LES PERSPECTIVES DE JOHANN BAPTIST METZ ET CELLES DE CLODOVIS BOFF

Jusqu'ici nous avons analysé séparément les conceptions de Johann Baptist Metz et de Clodovis Boff à propos du politique, de la théologie, de la compréhension de leur rapport dans une théologie du politique ainsi qu'à propos de la méthode mise en œuvre dans cette théologie. Ce chapitre-ci les mettra maintenant en comparaison sous les mêmes angles. Il s'agira de faire prioritairement ressortir les convergences et les divergences de leurs épistémologies et méthodes respectives, et, secondairement, de vérifier jusqu'où on peut parler de nette démarcation de la théologie de la libération, représentée ici par Clodovis Boff, par rapport à la théologie politique élaborée antérieurement par Johann Baptist Metz en Europe.

1. Les conceptions du politique chez Johann Baptist Metz et chez Clodovis Boff

Il semble qu'au-delà des divergences entre Johann Baptist Metz et Clodovis Boff, il existe certaines convergences dans leur conception du politique. Ces convergences et divergences devraient être analysées plus systématiquement puisqu'il s'agit de deux théologiens appartenant à deux lieux différents, ayant des expériences d'Église différentes et, par conséquent, susceptibles d'avoir des approches conceptuelles et méthodologiques différentes.

1.1. Les convergences

À propos de la question politique, les deux auteurs convergent sur le choix de travailler avec la notion « du » politique, c'est-à-dire l'ordre politique. Clodovis Boff et son homologue allemand, Johann Baptist Metz, n'entendent donc pas « politique », dans leur théologie, au sens de l'exercice concret du pouvoir ou de « la » politique. Les deux auteurs se rejoignent également dans la conviction que la théologie ne peut faire abstraction de la réalité socio-politique. La dimension politique est d'ailleurs inhérente aux activités humaines. Dans cette perspective, le point de départ de la théologie est

fourni par les questions que soulèvent les pratiques sociales des chrétiens comme des non-chrétiens. Pour ces auteurs, la théologie n'est pas politiquement neutre. Il existe un rapport étroit entre la théologie et la réalité socio-politique, mais le message du salut ne se confond pas avec « la » politique au sens mentionné plus haut. Les deux auteurs s'érigent contre la dépolitisation des pratiques chrétiennes sous prétexte que la foi serait étrangère à la politique.

Des termes évoquant constamment cette portée politique des pratiques chrétiennes reviennent dans le vocabulaire de Johann Baptist Metz : la « dé-privatisation », la « dé-personnalisation », la « démythologisation légitime », le rapport entre le message eschatologique de Jésus et la réalité « socio-politique », etc. De son côté, Clodovis Boff s'oppose à toute tentative visant à limiter « la » politique uniquement aux spécialistes, exclusivité qui empêcherait que les chrétiens s'engagent du point de vue politique dans une perspective de changement. Par ailleurs, les deux auteurs sont contre une dérive politique du discours religieux ou sa récupération par un projet politique particulier.

Enfin, les deux auteurs convergent encore dans le fait que leurs écrits ne sont pas centrés sur des pratiques politiques concrètes même s'ils se réfèrent à celles-ci comme l'horizon de leur réflexion. Clodovis Boff, par exemple, s'est restreint à l'élaboration d'une théorie de la théologie du politique. Johann Baptist Metz, quant à lui, voudrait faire de la théologie politique pour attirer l'attention de ses collègues européens sur la nécessité pour la théologie de développer des implications socio-politiques du message chrétien libérateur.

1.2. Les divergences

Malgré les convergences signalées plus haut, il existe néanmoins des divergences chez les deux auteurs dans leurs acceptions du politique. Chez Clodovis Boff, par exemple, le concept « du » politique est la matière première à partir de laquelle il élabore la théologie. Ce concept s'obtient nécessairement par la médiation

des SdS. Ceci lui est particulier par rapport à Johann Baptist Metz pour qui la médiation des sciences sociales ne constitue pas un critère fondamental dans l'obtention du politique. Cette façon originale d'obtenir le concept « du » politique a joué un rôle déterminant dans la différence des résultats obtenus de la conception du politique de Johann Baptist Metz à celle de Clodovis Boff. La différence fondamentale vient aussi du fait que la démarche de Clodovis Boff s'appuie d'emblée sur les résultats des sciences sociales et sur la médiation analytique.

Les acceptions différentes du politique chez les deux auteurs s'expliquent également par la référence explicite, chez Clodovis Boff, au conflit qui résulte des contradictions d'intérêt entre ceux qui veulent le changement social et les partisans du statu quo. Cette appréciation de la dimension conflictuelle de la réalité sociale le situe à un autre niveau par rapport à Johann Baptist Metz qui semble ignorer les conflits concrets. Ceci expliquerait l'aboutissement de Johann Baptist Metz à une démarche souvent trop générale à propos du politique. Pour Clodovis Boff, les hommes et les femmes vivent dans une société dynamique qui a une histoire, qui se transforme, où les décisions peuvent être prises et où les conflits sont inévitables. Or la gestion de ces conflits relève à la fois de l'aménagement de l'ordre social (*le politique*) ou du vivre ensemble comme tel, et de la pratique concrète du pouvoir (*la politique*). Comme pouvoir, *la politique* obéit à ses propres règles. Comme ordre social, *le politique* peut être qualifié en fonction d'une visée à atteindre telle une société plus juste, plus humaine et plus solidaire. Mais pour atteindre cet objectif, il faut agir.

Après avoir tenté de cerner les divergences et les convergences chez Johann Baptist Metz et Clodovis Boff, il faut alors admettre que leur accent commun sur *le politique* comporte des différences ou tout au moins des nuances dans leur conception de celui-ci. De plus, leurs visions du rapport du politique à *la politique* semblent différer.

2. Les conceptions de la théologie

L'objet de cette section est de comparer, cette fois, les conceptions de la théologie chez les deux auteurs en mettant en évidence les aspects où ils se rejoignent et ce sur quoi ils seraient en relative rupture.

2.1. Les convergences

À propos de leurs conceptions de la théologie, les deux auteurs s'accordent sur le fait qu'il existe un rapport étroit entre la théologie et la réalité socio-politique. Selon eux, il est impératif pour la théologie de partir de la réalité socio-politique. Ainsi, Johann Baptist Metz et son homologue brésilien insistent sur la nécessité pour la théologie de réfléchir sur l'histoire. C'est dans cette perspective que tous les deux situent le salut dans l'histoire humaine et sociale au lieu de s'en remettre à des considérations uniquement et prétendument « spirituelles ».

Ils convergent encore dans leur critique de la théologie classique dont ils se démarquent tous les deux. Clodovis Boff et Johann Baptist Metz reprochent à la théologie classique sa connivence avec le système qui génère des injustices. Pour Johann Baptist Metz, par exemple, cette approche ne favorise pas le développement des implications socio-politiques du message chrétien. Les deux théologiens s'opposent également à la prétendue neutralité politique de la théologie classique. Pour Johann Baptist Metz, cette approche serait inadéquate par son refus de la « dé-privatisation » et de la « démythologisation légitime ¹⁵²» du message eschatologique. Clodovis Boff, quant à lui, met en cause la possibilité pour cette théologie de comprendre la situation spécifique de l'Amérique latine. Enfin, pour les deux théologiens cette approche serait susceptible de livrer la foi de façon a-critique en faisant ainsi le jeu des idéologies modernes et, par conséquent elle doit être dépassée.

¹⁵² *Ibid.*, p. 128.

De même, les deux théologiens conçoivent la théologie comme discours élaboré à partir d'une situation humaine spécifique. Très explicitement, si l'on considère la démarche de Johann Baptist Metz, nous verrons que le problème de la sécularisation en Europe fut à la base de sa démarche théologique. Ce qu'on pourrait appeler en langage théologique son « lieu théologique », c'est-à-dire la référence à partir de laquelle il élabore son discours théologique. Il s'agit à la fois d'un refus et d'un accueil du phénomène de la sécularisation comme processus historique. Pour Clodovis Boff, ce « lieu théologique », ou son point de départ, serait l'Amérique latine selon un double processus, à la fois de protestation contre un ordre injuste et de recherche d'une alternative. Mais quelle que soit leur référence, les deux théologiens considèrent la théologie comme un discours en lien avec les enjeux sociaux d'où il émerge, bien que Johann Baptist Metz ait tendance à s'attacher davantage à un phénomène historique général (sécularisation) qu'à des manifestations sociales particulières. Johann Baptist Metz et Clodovis Boff se rejoignent sur bien des aspects dans leurs conceptions de la théologie, considérons maintenant leurs divergences.

2.2. Les divergences

La principale divergence entre les conceptions de la théologie des deux théologiens réside dans la place accordée à l'analyse de la réalité en théologie. Cette analyse est très élaborée chez Clodovis Boff, alors qu'elle est seulement implicite chez Johann Baptist Metz. Il faut faire valoir également que l'utilisation de la médiation des sciences sociales et humaines en théologie est particulière à Clodovis Boff. En conséquence, chez lui, la théologie comme discours scientifique tend à se différencier des discours abstraits qui, bien que critiques, ne s'appuient pas vraiment sur une argumentation bien en prise sur la situation ou le problème d'ordre social concerné. Or chez son homologue allemand, l'utilisation de la médiation des autres disciplines n'est pas un critère fondamental. Pour Clodovis Boff, Johann Baptist Metz s'est préoccupé de la médiation en théologie, certes, mais comme il adopte celle des marxistes hégéliens, celle-ci est restée spéculative.

Les deux auteurs divergent également à propos de leurs considérations de la théologie comme discours. Pour Clodovis Boff, par exemple, toutes les réflexions sur Dieu ou sur la foi ne sont pas nécessairement des discours théologiques. Seul un discours qui se construit suivant certains critères méthodologiques, tel que nous l'avons signalé au point 3 du chapitre V, est considéré comme théologique. Les autres sont des discours généraux d'ordre religieux. Johann Baptist Metz, au contraire, ne fait pas de différence entre ces discours d'ordre religieux qui se construisent sans la médiation des sciences sociales et sans méthode spécifique et le discours proprement théologique.

Par ailleurs, chez Clodovis Boff, la théologie n'est pas neutre, elle prend position d'emblée pour les exclus. Une telle conception est souvent considérée comme subversive à cause de son parti pris. En cela il s'oppose à la conception classique qui propose la réconciliation entre les pauvres et les riches sans mettre en cause les structures injustes qui génèrent les inégalités. À cause de sa méthode singulière (utilisation de la médiation des sciences sociales, choix de l'analyse et l'ouverture au changement), la théologie, chez Clodovis Boff, se prononce sur des situations concrètes qui n'ont jamais été familières à la théologie classique, tel l'accent sur l'exploitation, sur les inégalités entre les riches et les pauvres, sur la dénonciation du système qui génère tant d'inégalités dans un continent pourtant chrétien. La théologie traditionnelle est incapable de penser de cette manière. Cette théologie reçue de l'Occident du Nord n'était pas en mesure de comprendre la structure complexe et mouvante de l'Amérique latine conduisant à l'exploitation des hommes et des femmes et même à leur exclusion de la société. C'est dans ce sens qu'on pourrait dire que, chez Clodovis Boff, la théologie est d'abord et avant tout un discours rigoureux sur la foi et le processus libérateur à partir des perspectives des pauvres de l'Amérique latine et à partir d'un semblable point de vue dans les sources de la foi, dans la Bible en particulier.

Il existe aussi une divergence à propos de la notion d'universalité. La théologie européenne s'est toujours considérée comme une théologie universelle. Elle n'a jamais été consciente de sa situation de théologie particulière. Elle a préféré se définir comme *la* théologie. En revanche, la théologie de la libération s'est considérée comme une

théologie contextuelle et une théologie de la praxis. Naturellement, toute théologie est contextuelle parce que située dans un lieu et dans un temps donnés. Mais la théologie européenne n'avait pas tellement conscience de cette situation, et surtout, elle ne thématise pas le contexte comme tel, pour le faire entrer dans sa démarche même. Les premiers qui ont provoqué la théologie européenne progressiste dont la théologie politique à se penser comme théologie située sont les théologiens de la libération. La divergence entre Clodovis Boff et Johann Baptist Metz à propos de ce point réside dans le fait que le dernier n'a pas manifesté explicitement le caractère contextuel de sa théologie alors que Clodovis Boff a spécifiquement défini sa théologie comme une théologie contextuelle, et particulièrement en prise sur la praxis.

3. La conception du rapport de la « théologie » et du « politique » dans la « théologie politique » et dans la « théologie du politique »

Procédons comme précédemment mais, cette fois-ci, en examinant la conception du rapport de la théologie au politique chez nos deux auteurs.

3.1. Les convergences

Les deux auteurs partagent aussi un même point de vue en ce qui concerne la nécessité de redonner à la foi et à la théologie leur dimension socio-politique. Pour Johann Baptist Metz, comme pour Clodovis Boff, la théologie a nécessairement des implications socio-politiques. Les deux sont d'avis que les chrétiens font régulièrement l'expérience, à travers leurs différentes praxis, d'une rencontre avec *le* politique. Rien, en fait, n'échappe au politique. La théologie du politique ne fait que reconnaître ceci, tout en témoignant de sa fidélité à l'Évangile et à sa dimension politique. Pour Johann Baptist Metz, sans cette articulation, l'Évangile risquerait d'être réduit à des relations « je-tu », c'est-à-dire à des catégories privées et personalistes laissant la voie totalement libre à un discours purement abstrait et autoréférenciel. Il faut éviter ce genre de réduction et toujours faire droit à la dimension sociale et politique de l'Évangile et de la théologie, dans laquelle peut s'inscrire leur dimension privée ou personnelle, souligne-t-il. Selon Johann Baptist Metz, il importe aussi de dépasser, par

la mise en œuvre du rapport de la théologie au politique la contradiction dont souffre le christianisme officiel, dangereusement en retrait de toute situation sociale conflictuelle sous prétexte de neutralité politique. L'apport de l'expérience de la théologie politique, c'est de mettre en évidence les liens étroits, évidents et nécessaires entre ces deux entités, replaçant ainsi le discours théologique dans le monde. À ce propos, le titre du livre de Johann Baptist Metz, *Pour une théologie du monde*, est révélateur. Comme son collègue allemand, Clodovis Boff ne conçoit pas que la théologie puisse se faire en marge du politique, et surtout en Amérique latine, contexte à partir duquel il élabore sa théologie politique.

Les deux auteurs sont d'accord sur les liens incontournables entre la foi et le politique. Pour l'un comme pour l'autre, l'articulation de la théologie et du politique en une théologie du politique ne consiste pas à faire de *la* politique au sens de l'exercice du pouvoir au sein de ses institutions et appareils (partis, groupes de pression), mais à remettre en question toute tendance, consciente ou non, qui vise une sorte de neutralité politique en théologie. Pour ces auteurs, l'articulation de la théologie et du politique à l'avantage de permettre à la théologie de dépasser le schéma unilatéral de la théologie classique et de tenir compte des problèmes plus spécifiques. Enfin, les deux auteurs dénoncent et réfutent avec vigueur les secteurs de l'Église et de la société qui mettent un soin particulier à discréditer la légitimité du rapport de la théologie et du politique. Pour Clodovis Boff et son homologue allemand, tous les phénomènes sociaux, même les plus indépendants de la volonté humaine, sont susceptibles d'implications politiques.

3.2. Les divergences

Le propos du rapport de la théologie et du politique chez Clodovis Boff est original par rapport à son homologue allemand. La spécificité de Clodovis Boff dans l'articulation de ce rapport consiste à déboucher sur des problèmes plus concrets et plus pratiques alors que l'approche de Johann Baptist Metz est souvent trop générale et trop théorique. Chez Clodovis Boff, les interlocuteurs privilégiés dans l'articulation de la

théologie et du politique sont tous ceux et toutes celles qui forment la grande majorité opprimée d'Amérique latine, les « absents », les « anonymes », les « exclus », les non-personnes. En vertu de cette différence de perspective, les préoccupations ne peuvent être tout à fait du même ordre, ce qui ne peut que se refléter dans les conceptions respectives des deux théologiens à propos du rapport de la théologie et du politique.

Alors que Johann Baptist Metz s'arrête à des aspects partiels de la réalité européenne telle la sécularisation, laissant dans l'ombre, voire ignorant presque totalement l'exploitation économique et l'exclusion sociale, chez Clodovis Boff, l'apport de la Théologie du Politique débouche sur une représentation de la société en terme de structure de rapports sociaux antagoniques (entre les riches et les pauvres, pourtant tous chrétiens). Cette manière d'articuler le rapport de la théologie au politique permet de délégitimer le système établi et de lui opposer une résistance tout en cherchant une alternative sans négliger un point de vue critique vis-à-vis des moyens d'y parvenir. Il importe donc de parvenir à la création de nouveaux rapports sociaux dans la société, au bénéfice, cette fois, des majorités défavorisées.

Les deux théologies divergent également à cause de leur point de départ différent. La théologie politique européenne met beaucoup d'accent sur le phénomène de la sécularisation et de l'athéisme. Ce qui mobilise la théologie dans ce cas, c'est le rapport entre la foi et l'incroyance. Il y a là une différence fondamentale par rapport à la Théologie du Politique latino-américaine. Cette dernière vient du fait que les problèmes de la domination et de l'exploitation sont d'une telle envergure qu'ils précèdent logiquement celui de l'incroyance ainsi que le phénomène de la sécularisation. En Amérique latine, ce n'est pas d'abord de la non-croyance que provient le défi lancé à la théologie, mais plutôt de l'exclusion dont sont victimes une grande majorité d'hommes et de femmes. Pour Clodovis Boff, le contexte socioculturel de l'Amérique latine exige une théologie qui ait quelque chose à dire à ceux et celles qui luttent contre l'exploitation. Alors que la théologie politique européenne part du phénomène de la sécularisation, la Théologie du Politique part des masses opprimées et de leurs luttes pour élaborer une théologie qui dénonce leurs exploitations. Telle est la

différence de perspective entre ces deux théologies à propos de leur point de départ respectif.

Les divergences chez les deux auteurs dans leurs conceptions respectives du rapport de la théologie au politique ont une conséquence sur leur conception de l'histoire. Les deux manifestent un intérêt pour l'histoire, ils n'ont cependant pas la même conception de celle-ci. La conception de Johann Baptist Metz est encore eurocentrique et générale. Clodovis Boff, au contraire, recourt à l'histoire aussi bien latino-américaine qu'européenne et nord-américaine pour situer l'oppression et réfléchir à partir de la pratique de dépassement de l'oppression. Ainsi, délégitime-t-il le monde abstrait créé par l'oppression pour se cacher et se justifier. En situant l'oppression dans l'histoire, il ne fait pas de l'histoire en soi, mais cherche à démasquer les contingences historiques qui produisent des injustices.

4. Comparaison entre la méthode de la théologie de la libération chez Clodovis Boff et celle de la théologie politique de Johann Baptist Metz

Dans cette partie, la méthode mise en œuvre par les deux auteurs fera l'objet de notre examen, toujours pour en faire ressortir les convergences et les divergences.

4.1. Les convergences

La méthode de la théologie politique et celle de la théologie de la libération convergent sur deux points. Dans leurs démarches méthodologiques respectives, Clodovis Boff et Johann Baptist Metz ont beaucoup insisté sur le rôle de l'analyse en général dans la réflexion théologique. Pour Johann Baptist Metz, l'utilisation de l'analyse, dans son cas surtout philosophique, permet à la théologie de se constituer comme discours à partir du monde. Chez Clodovis Boff, l'analyse permet à la théologie d'utiliser les instruments appropriés pour mieux appréhender les mécanismes sociaux qui conduisent au sous-développement, aux oppositions sociales, aux conflits, à l'exclusion sociale, bref à l'injustice sociale. En tout cas, chez les deux auteurs,

l'utilisation de l'analyse correspond à leur préoccupation de dépasser le schéma classique dans l'élaboration du discours théologique.

Un autre point commun dans ces deux approches méthodologiques concerne la critique. Chez Johann Baptist Metz, par exemple, il s'agit de la critique socio-ecclésiale. Chez Clodovis Boff, c'est une critique des institutions qui génèrent tant de misère d'un côté, et l'opulence de l'autre. Ainsi donc, la théologie politique, tout comme la théologie de la libération, veulent tirer le théologien des positions a-critiques qui risquent de faire le jeu du statu quo.

4.2. Les divergences

En dépit des convergences méthodologiques entre ces deux auteurs, il existe cependant des divergences notables entre eux. Le recours à la médiation des sciences sociales est particulier à la méthode de la théologie de la libération. Grâce aux trois médiations, la MSA, la MH et la MP, la théologie de la libération est susceptible de dépasser un langage abstrait pour se plonger dans le réel concret, et ainsi comprendre des mécanismes complexes comme celui de la dépendance ou celui qui conduit aux privilèges d'une minorité et à l'exclusion de la grande majorité. Chez Johann Baptist Metz, au contraire, l'utilisation de la médiation reste encore spéculative. Clodovis Boff au contraire, l'analyse a même réussi à mettre en cause le rôle des autorités ecclésiales au sein du système économique et politique dominant. Pour Clodovis Boff, la critique d'un système oppressif reste incomplète si les mécanismes sur lesquels il s'appuie ne sont pas dévoilés.

Conclusion

L'analyse que nous avons menée semble confirmer qu'il existe bien des divergences et des convergences entre Johann Baptist Metz et Clodovis Boff en ce qui à trait à leurs conceptions du politique, de la théologie, de leur rapport ainsi qu'à propos de la méthode utilisée dans la mise en œuvre de ce rapport. Au-delà d'une parenté de

vue évidente, au plan général, du sens du rapport de la théologie au politique, des différences significatives dans les contextes et préoccupations de départ ainsi que dans la manière de procéder (méthode) nous ont semblé avoir joué un grand rôle dans la différence des résultats. Si bien que nous trouvons approprié d'affirmer une originalité de la théologie de la libération par rapport à la théologie politique européenne dont elle n'a pu recevoir qu'une influence générale.

CONCLUSION GÉNÉRALE ET PERSPECTIVES D'AVENIR

La conclusion de cette recherche comporte deux parties. Dans la première, nous tenterons de recueillir les résultats de notre parcours : il s'agira d'éléments de réponse aux questions soulevées en introduction. Nous évoquerons rapidement la nouvelle conjoncture à laquelle fait face la théologie de la libération dans la deuxième partie et les défis qui confrontent la théologie de la libération surtout depuis la dernière décennie, mais aussi la créativité remarquable manifestée par cette théologie et ouvrant des perspectives inédites. Nous chercherons, en ce sens, à évoquer les nouveaux paramètres du rapport de la théologie au politique au sein de la théologie de la libération. Pour ce faire, nous utiliserons trois articles de Pablo Richard qui visent à faire un bilan de la trajectoire récente de la théologie de la libération.

Quelques résultats de notre parcours

La question fondamentale qui nous a guidé dans cette recherche touche les difficultés auxquelles se heurte dès qu'on envisage le rapport de la théologie au politique en Amérique latine et ailleurs dans le monde. Bon nombre de théologiens cherchent une méthode adéquate pour l'articulation de la théologie au politique. D'autres, au contraire, préfèrent évacuer ce rapport en invoquant l'autonomie ou l'apolitisme de la théologie. Pourtant, la question revient sans cesse. Dès le début de la recherche, nous nous sommes rendu compte que ce rapport était inévitable puisque l'histoire religieuse, sociale et politique des peuples était insécable. De surcroît, les personnes et les groupes chrétiens engagés eux-mêmes au plan socio-politique font, à travers leur praxis, l'expérience du politique et de la politique, et témoignent du caractère incontournable de cette réalité pour leur foi. Nous nous sommes demandé pourquoi ce rapport continuait à faire problème, Pourquoi les communautés de base, par exemple, qui avaient manifesté un intérêt pour ce rapport, avaient été l'objet d'une persécution systématique de la part des autorités ecclésiales et civiles. À un plan plus théorique, nous nous sommes demandé comment articuler de façon adéquate le rapport de la théologie au politique.

Pour rentrer dans le débat, entamé depuis des années par des théologiens de la libération comme Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Enrique Dussel et Clodovis Boff, qui ont manifesté un intérêt marqué pour la question de l'articulation de la théologie au politique, nous avons comparé, sur ce sujet les travaux du théologien allemand Johann Baptist Metz, avec ceux de son homologue brésilien, Clodovis Boff. De part leur appartenance à des contextes et courants différents, ces auteurs étaient susceptibles d'approches elles aussi différentes de ce rapport.

Dans le premier chapitre, nous avons analysé le concept de « politique » en science politique. Les chapitres suivants ont été consacrés à l'analyse des concepts de théologie et de politique, à la compréhension de leur rapport, à l'examen de la méthode utilisée dans la mise en œuvre de celui-ci chez les deux théologiens concernés. Dans le sixième chapitre, nous avons comparé les deux auteurs à partir des résultats des deuxième, troisième, quatrième et cinquième chapitres sur les aspects mentionnés plus haut. Nous avons noté, cependant, qu'en dépit de certaines convergences, Johann Baptist Metz et Clodovis Boff avaient des conceptions assez différentes de la théologie et du politique, et qu'ils s'écartaient aussi l'un de l'autre au plan de leur rapport et de la méthode. Les caractéristiques fondamentales de toute théologie lui viennent souvent de son point de départ, ce qu'en langage théologique nous avons appelé le « lieu théologique ». Très explicitement, en comparant la théologie politique du premier auteur et la Théologie du Politique du second, nous avons trouvé que leurs lieux théologiques respectifs avaient donné naissance à deux approches bien distinctes. La théologie de la libération est surtout développée dans les pays du Sud. Là-bas, elle constitue un appui à l'émancipation des pauvres et des *exclus* en intégrant à la réflexion une dimension analytique à partir des sciences sociales. Elle crée ainsi un précédent dans l'histoire de la théologie. Désormais, on ne pourra plus parler de courants théologiques en se référant uniquement à l'Europe et sans considérer l'émergence de cette théologie dans les années soixante et soixante-dix en Amérique latine. En revanche, le continent européen a été le principal terreau de la théologie politique.

En comparant la théologie politique et la Théologie du Politique au niveau épistémologique et méthodologique, nous avons constaté qu'au point de vue de la conceptualisation du « politique », Clodovis Boff et Johann Baptist Metz avaient tous deux préféré travailler avec le concept *du* politique, se référant donc à l'aménagement sociétal du vivre ensemble plutôt qu'à celui de *la* politique qui concerne l'expérience de l'exercice du pouvoir comme tel. Toutefois, nous avons remarqué que la démarche de Clodovis Boff à propos du « politique » s'appuyait sur la médiation des sciences sociales et sur l'analyse. En revanche, chez Johann Baptist Metz, l'analyse et la médiation des sciences sociales ne constituent pas des critères fondamentaux. Ceci explique pourquoi Clodovis Boff insiste beaucoup plus sur les enjeux concrets du politique dans la vie des populations et arrive même à démasquer les causes des injustices, alors que Johann Baptist Metz s'arrête à des aspects généraux et très théoriques de la réalité socio-politique.

À propos de leurs conceptions de la théologie, il y a certaines convergences également, mais des divergences sont nettement apparues. Parmi ces divergences on peut signaler le fait que chez Clodovis Boff, la théologie est un discours scientifique qui dénonce les injustices dont sont victimes les *exclus*. Une telle conception explicite l'analyse qu'elle utilise, se représentant la société en termes de structures de rapports sociaux antagoniques avec pour enjeu l'appropriation du pouvoir économique par une minorité. Quant à l'action qu'elle inspire, elle tend à créer une société alternative à la société d'exclusion. Chez Johann Baptist Metz, au contraire, la théologie est un discours qui se construit sans la médiation des sciences sociales et, par conséquent, se prononce sur des phénomènes très généraux comme la sécularisation. Une telle approche peut signaler certaines injustices, mais elle n'explicite pas les causes.

Concernant la conception du rapport de la théologie et du politique dans la « théologie politique » et dans la « théologie du politique » nous avons noté que les deux auteurs convergeaient à propos des liens incontournables entre la foi et le politique. Pour eux, l'articulation de la théologie et du politique ne consiste pas à faire de la politique au sens de l'exercice du pouvoir, mais à remettre en question toute

tendance qui s'appuie sur une supposée neutralité politique de la théologie, pour s'opposer à l'engagement socio-politique des chrétiens. Ainsi, se s'intéressent-ils dans l'articulation de la théologie au politique de la grande majorité des *exclus*, les *absents*, les *anonymes*, les *non-personnes*. Quoique Clodovis Boff se préoccupe davantage de ceux et celles qui sont considérés comme des non-personnes en Amérique latine. Nous avons noté cependant que la théologie politique européenne donne beaucoup d'importance au phénomène de la sécularisation et de l'athéisme. Ceci constitue une différence fondamentale par rapport à la théologie du politique latino-américaine. La divergence vient du fait qu'en Amérique latine les problèmes de la domination, de la pauvreté et de l'exploitation passent avant le phénomène de l'incroyance et de la sécularisation.

La recherche a montré que, dans le cas de la Théologie du Politique, l'articulation de la théologie et du politique mettait en scène des problèmes concrets comme l'aggravation des inégalités entre les riches et les pauvres et l'augmentation du nombre considérable des exclus en Amérique latine. Cette manière d'articuler ce rapport ne laisse pas de côté les contradictions d'intérêt entre les partisans du statu quo et ceux qui veulent le changement social. Les conflits qui en résultent apparaissent inévitables dès lors qu'on s'interroge sur les causes des profondes inégalités. Une telle approche explique sans doute en partie la résistance du pouvoir ecclésial et politique à une théologie du politique en Amérique latine. Les réactions de certaines autorités vis-à-vis de la démarche de la théologie de la libération furent souvent rapides et dures.

La comparaison des deux auteurs à propos de la mise en rapport de la théologie au politique a répondu en partie à la question soulevée en introduction sur les raisons des résistances rencontrées par cette approche théologique. À partir de ce que nous avons appris de cette étude, nous sommes plus que jamais convaincu que ce rapport fait problème parce qu'il met en cause les inégalités entre les riches et les pauvres dans des continents pourtant largement chrétiens. Sans l'éclairage apporté par les théologies du politique, les chrétiens auraient peut-être considéré ces inégalités comme un phénomène naturel, voire voulu par Dieu lui-même. Nous avons donc appris que ces

théologies étaient contestées parce qu'elles remettaient en question le capitalisme historique et ses conséquences sur la vie des peuples, sur leurs cultures et sur leur environnement. Des autorités ecclésiastiques et civiles les critiquent parce qu'elles enlèvent sa légitimité à la conception qui voudrait que la théologie ne s'intéresse qu'aux questions dites « spirituelles » et que les chrétiens n'aient pas à se mêler de la politique. Ces découvertes vont sans doute nous aider, lors de notre retour en Amérique latine, à mieux saisir les enjeux de ce contexte, à être attentif aux difficultés du mode de mise en rapport entre la théologie et le politique, de même qu'à renforcer notre conviction qu'un tel rapport est légitime.

Au niveau méthodologique, la théologie de la libération s'est distinguée par l'utilisation de la médiation des sciences sociales. Elle refusait ainsi de s'accrocher fébrilement à une certaine tradition qui croyait avoir dit le dernier mot sur la théologie. Sa démarche tendait vers la pratique, alors que la théologie politique européenne restait davantage fixée à la théorie. Bien que Johann Baptist Metz se rattache à l'École de Francfort, qui était composée à la fois de sociologues et de philosophes, il n'utilise pas la sociologie dans son approche théologique.

L'étude des deux théologiens a apporté certaines lumières à la question posée en introduction. À ce propos nous retenons que la théologie ne peut se faire en marge de la société et des préoccupations réelles des hommes et des femmes d'où elle émerge. Les deux auteurs ont très bien souligné cela. De même, ces auteurs s'intéressent au politique, c'est-à-dire à l'ordre politique ou à l'aménagement du vivre ensemble parce que les chrétiens font l'expérience *du* politique dans leur praxis. Ainsi, ils délégitiment la conception qui refuse l'engagement socio-politique des chrétiens au nom de la neutralité politique. La théologie réfléchit sur le politique en mettant en œuvre les résultats des autres sciences pour s'éloigner des approches naïves et abstraites. Dans ce sens, le rapport de la théologie et du politique est non seulement légitime, mais nécessaire. Un tel rapport a l'avantage de faire obstacle une approche dualiste en théologie.

Malgré l'intérêt des réponses apportées à nos questions par l'étude des deux auteurs, cet éclairage ne nous semble pas suffisant, puisqu'aujourd'hui, de nouvelles perspectives émergent au sein de la théologie de la libération. L'histoire n'est-elle pas en train de bousculer cette théologie dans le continent même qui l'a vu naître? Dès lors, l'articulation de la théologie au politique devra nécessairement donner lieu à des déplacements considérables. Toujours convaincu de la légitimité et de la pertinence actuelle du rapport de la théologie au politique, nous voudrions nous attarder à la nouvelle conjoncture sous les angles qui nous ont intéressé jusqu'ici. Il faudra, pour cela, aller au-delà des travaux que nous avons étudiés de Clodovis Boff. Nous prendrons cette fois, comme référence, le théologien Pablo Richard qui, depuis un certain temps, a consacré quelques articles à rendre compte de l'évolution récente de la théologie de la libération et à en montrer les chemins d'avenir.

Nouveaux défis et perspectives

Dès le début des années 90, la théologie de la libération fait face à une nouvelle conjoncture géopolitique caractérisée par la chute des dictatures en Amérique latine, l'amorce d'une transition vers la démocratie, et surtout la mondialisation néolibérale de l'économie. Les dernières guérillas encore dans le maquis sont tentées par la négociation et l'intégration tant bien que mal à la vie politique depuis 1990. C'est le cas du Front Farabundo Martí de libération nationale (FMLN) du Salvador, et plus récemment, à la fin de 1996, de la guérilla guatémaltèque¹⁵³. Les conditions historiques qui ont donné naissance à la théologie de la libération se sont modifiées. Mais la situation socio-économique des populations ne s'est pas améliorée; elle s'est aggravée même. L'atmosphère de triomphe et d'euphorie qui aurait dû accompagner le « nouvel ordre mondial » n'a été que de courte durée. « Partout, alarme et désarroi succèdent à la grande espérance d'un "nouvel ordre mondial". Celui-ci, on le sait à présent, "est mort-né"¹⁵⁴ ». Quels sont les défis posés par cette nouvelle architecture mondiale à la fois désenchantée et incertaine et comment la théologie de la libération y réagit-elle ?

¹⁵³Ignacio RAMONET, *Géopolitique du chaos*, Gallimard, Paris, p. 26.

¹⁵⁴*Ibid.*, p.17.

Pablo Richard a dressé un tableau de la situation actuelle de la théologie de la libération en la mettant en perspective avec ses étapes précédentes. Dans sa phase présente, celle de sa maturité, la théologie de la libération fait face à une crise d'utopie en raison de l'épuisement des paradigmes capables de faire contrepoids au capitalisme triomphant. Assistons-nous à la naissance d'une nouvelle approche en théologie de la libération?

« Beaucoup pensent qu'après la chute du socialisme historique en Europe de l'Est, la crise du marxisme et l'instauration du Nouvel Ordre International, il n'y a plus d'avenir pour la théologie de la libération. Nous serions en train de vivre la fin de l'Histoire et le triomphe final du capitalisme, où toute pensée alternative, tout espoir d'un monde différent, toute utopie libératrice seraient sans intérêt et voués à l'échec. La théologie de la libération n'aurait plus aucun sens (...). Mais les conditions historiques qui lui ont donné naissance sont toujours présentes¹⁵⁵ ».

C'est en ces termes que Pablo Richard évoque les grands changements historiques qui servent d'arguments aux détracteurs de la théologie de la libération et aux observateurs superficiels pour annoncer sa fin. Pour ce théologien qui a été un témoin privilégié de toute l'évolution de la théologie de la libération, la base de cette théologie demeure l'expérience de Dieu vécue et célébrée à l'intérieur d'une pratique déterminée de libération¹⁵⁶. Cette structure se maintient même dans la nouvelle conjoncture car, aujourd'hui plus que jamais, Dieu se révèle aux opprimés. Il y a forcément continuité entre la période actuelle de la théologie de la libération et la période précédente. « Cependant, nous devons en même temps reconnaître des éléments nouveaux de la présente conjoncture, qui nous obligent à repenser et à re-crée la théologie de la libération¹⁵⁷ ».

¹⁵⁵ Pablo R ICHARD, « La théologie de la libération thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990 », *Foi et Développement*, no. 199, janvier, 1999, p. 1.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 1.

Un déplacement dans la compréhension du « politique »

Procédons de la même façon mais en examinant cette fois les déplacements voire les modifications que le concept de « politique » a subi depuis la Théologie du Politique de Clodovis Boff.

Tout d'abord, nous avons constaté que chez Pablo Richard, une autre dimension du politique émerge peu à peu. À l'époque où Clodovis Boff a publié son livre et jusqu'à tout récemment la notion du politique était plus proche de la sphère politico-militaire. « Il est aujourd'hui évident (surtout après la déroute des sandinistes et la guerre mondiale du Golfe) que les peuples du Tiers monde ne peuvent ni ne doivent affronter les puissances occidentales sur le terrain militaire ¹⁵⁸ ». On a envisagé, par exemple, une participation des chrétiens à la vie politique notamment par la révolution. Ainsi, avec la révolution sandiniste, le Nicaragua était considéré comme le terreau de ce type de participation chrétienne au changement.

Aujourd'hui, du point de vue du politique, la pratique libératrice se transforme. À ce propos Pablo Richard évoque un double déplacement ¹⁵⁹ : de la société politique ¹⁶⁰ à la société civile et de l'affrontement politico-militaire à l'affrontement culturel, éthique et religieux. Ainsi, propose-t-il de remplacer les affrontements de type politico-militaire des dernières années par la lutte sur le plan culturel et éthique pour résister à la culture de la violence et à l'éthique de la loi absolue de l'Empire dominant. C'est dans ce sens, souligne-t-il, qu'on voit se profiler de nouveaux champs dans la théologie de la libération. « La pratique de la libération dans l'actuelle conjoncture se déplace vers la société civile et les mouvements populaires et, à partir de là, elle pose à plus long terme le problème de la société politique et de l'État ¹⁶¹ ».

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.3

¹⁵⁹ *Ibid.*,

¹⁶⁰ Pablo Richard distingue la société civile de la société politique qui désigne la dimension du pouvoir. Ici, l'État englobe la société politique et la société civile.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

L'auteur rappelle qu'au cours des années soixante et soixante-dix, lorsque naquit la théologie de la libération, le capitalisme avait conçu une politique de « développement » pour les pays du tiers-monde. En réalité, cette politique a renforcé la dépendance économique de ces pays par rapport aux pays industrialisés et a provoqué l'aggravation des inégalités, l'augmentation du chômage et l'exclusion sociale. Le concept de libération est né à cette époque. Il a été surtout utilisé par les théologiens de la libération d'alors dans les perspectives d'un projet de développement alternatif au modèle de dépendance imposé de l'extérieur et répondant, par conséquent, aux seuls intérêts des pays capitalistes industrialisés. Dans la phase actuelle du capitalisme, on tend à remplacer le concept de « tiers-monde » par ceux de « Dernier monde » et de « Non-monde ». Par ces concepts, Pablo Richard entend « le monde maudit des exclus et des condamnés à mort¹⁶² ». L'usage du terme « *exclus* » est de plus en plus fréquent. Les publications de ces dernières années aussi bien dans les sciences sociales que dans la théologie de la libération en constituent une preuve. Ainsi, les changements décrits par Pablo Richard posent aussi un défi à la théologie de la libération. Actuellement, l'alternative en vient à se reformuler en termes de vie et de mort et non plus principalement en termes de dépendance et de libération.

Un déplacement en théologie

La théologie en vient à se comprendre autrement. La théologie de la libération ne centre plus son discours exclusivement sur la pauvreté ou les rapports politiques. Le terme *exclu* est de plus en plus fréquent dans le discours de la théologie de la libération, correspondant à un déplacement vers le socio-économique. Ce terme n'évoque pas l'apparition d'un sujet social nouveau. Sa présence est attestée en des notions différentes comme par exemple : *pauvre, marginalisé, aliéné, sous-développé, exploité, dépendant*, etc. Présent déjà dans des études anciennes, le terme *exclu* a acquis aujourd'hui, une caractéristique particulière. Il désigne les gens qui restent en marge du

¹⁶² *Ibid.*, p.2.

processus économique en Amérique latine sous le nouveau capitalisme. En un mot, ce sont des gens qui ne consomment pas, n'achètent pas, et, donc restent en dehors de la nouvelle sphère « enchantée » du marché dans la nouvelle conjoncture. D'où le nouvel axe développé actuellement dans la théologie de la libération : la vie contre la Mort.

À l'opposé du capitalisme qui sacrifie la vie de la majorité au profit d'une minorité, la théologie de la libération se transforme en une option pour la vie de tous les *exclus*. « Elle devient donc une théologie de la Vie¹⁶³ » qui s'oppose radicalement au capitalisme néolibéral. « Dans le capitalisme actuel, il y a cependant un changement plus profond. Il n'est plus seulement un capitalisme sans visage humain, il est un capitalisme sacrificateur : la vie des pauvres est sacrifiée pour pouvoir sauver le système capitaliste de libre marché¹⁶⁴ ».

Le rapport de la théologie au politique

Ainsi, à travers les écrits de Pablo Richard sur la transformation de la situation des pauvres et de la théologie de la libération dans la nouvelle conjoncture, se dessine une nouvelle façon d'articuler le rapport de la théologie et du politique. Mais cette nouvelle manière n'a pas encore la rigueur suffisante. La nouveauté de ces timides essais c'est qu'ils mettent l'accent à la fois sur le système qui génère tant d'exclusion ainsi que sur l'identité des *exclus* eux-mêmes. Ainsi, l'auteur fait remarquer qu'au cours des dix dernières années, cette théologie a élargi le concept de « pauvre » en utilisant le terme « opprimé » qui recouvre une dimension économique, raciale, culturelle et sexiste. Aux yeux du système, ces pauvres forment une « population excédentaire » dont on souhaiterait se débarrasser parce que considérée inutile. Ces excédents sont des enfants orphelins, des jeunes sans instruction, des femmes, des indigènes, des Afro-américains, des Noirs, des immigrants ou réfugiés, etc. Dans ces conditions, la lutte pour la vie de ces personnes exclues et condamnées à la mort lente s'ajoute à celle de la justice à l'intérieur du système.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 2.

Pour l'auteur, ces changements observés dans le système capitaliste modifient la conceptualisation de la pratique de la libération, et, par conséquent, posent un défi à l'avenir même de la théologie de la libération et à l'articulation de la théologie au politique. Ils obligent cette théologie à développer de nouvelles stratégies et à élaborer de nouveaux concepts théoriques. Ainsi propose-t-il de focaliser la pratique de la libération sur le renforcement de la société civile et des mouvements populaires, pour entreprendre, à plus long terme, ce, à partir de la base, la transformation de la société politique et de l'État.

Changements dans la méthode

Jusqu'à tout récemment, cette théologie s'était intéressée uniquement aux secteurs classiques de la théologie : théologie fondamentale, théologie morale, christologie, ecclésiologie, eschatologie, etc. Aujourd'hui, elle s'intéresse à de nouveaux horizons : l'éthique sociale, une théologie de la terre (l'écologie¹⁶⁵), une théologie de la libération de la femme, une théologie œcuménique, des théologies indiennes, des théologies africaines, des théologies des jeunes, etc. Deux déplacements méritent particulièrement d'être soulignés ici. D'une part, le sujet de la théologie de la libération change, il se diversifie de la même façon que le sujet de la libération n'est plus le peuple ou la masse, pris globalement, mais des catégories spécifiques de personnes. Il faut parler de sujets de la théologie, aux visages bien différenciés. De plus, ce ne sont plus seulement les théologiens professionnels, qui fabriquent la théologie, mais bien ces nouveaux sujets créant leurs propres théologies à propos de ce qui les concerne. Ils ne sont plus seulement le thème de la théologie de la libération mais ses sujets mêmes. Par ailleurs, les nouvelles dimensions abordées font élargir les médiations disciplinaires intégrées dans cette théologie. Qu'on pense à l'anthropologie,

¹⁶⁵ Depuis un certain temps Leonardo Boff se consacre à question de sur l'environnement. Dans un article intitulé : « Une éthique nouvelle pour le troisième millénaire », il livre ses réflexions sur ce thème. L'hypothèse qu'il formule est que : « l'humanité est au cœur d'une crise structurelle au niveau social et écologique, qui affecte toutes les instances, telle une bactérie qui s'empare de tout l'organisme jusqu'à provoquer la mort ». (*Foi et développement*, no. 291, février 2001, pp. 1-4).

à l'éthique, aux sciences environnementales, aux études féministes, aux sciences des religions, à la théologie, etc.

La nouvelle conjoncture pose donc de nouveaux défis et de nouveaux horizons à la théologie de la libération, mais elle ne consacre pas sa fin. Au contraire, l'auteur estime qu'elle représente une opportunité d'ouverture sur des voies inédites qui exigent de re-penser et de re-crée la théologie de la libération. À son avis, cette théologie ne doit jamais cesser d'être à la fois motif d'espérance et un forum pour les sans-voix. « La théologie de la libération a un avenir : c'est un motif d'espérance pour les pauvres et les opprimés du monde entier¹⁶⁶ ».

Dans un autre article, Pablo Richard précise que l'évènement historique fondamental du XX^e siècle, qui a marqué le développement de la théologie, est sans doute l'irruption des pauvres du tiers-monde, spécialement en Amérique latine et dans les Caraïbes. Les pauvres existaient longtemps déjà, mais jamais on n'avait accordé autant d'attention à leur présence dans l'Église comme sujets.¹⁶⁷ Pour lui, la théologie de la libération est l'un des courants les plus importants du XX^e siècle. Il signale quelques éléments fondamentaux de ce courant qui sont :

- La définition de la théologie comme réflexion critique et systématique sur Dieu, vécue et expérimentée à l'intérieur d'une pratique de foi.
- La définition de la théologie de la libération comme une théologie de la liberté face à la loi et à l'orthodoxie.
- La théologie de la libération comme inspiratrice d'une herméneutique de la libération des théologies indiennes, afro-américaines et de la femme.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁷ Pablo RICHARD, « Encuesta mundial sobre la situación de la teología al final del siglo XX », *Pasos*, no. 88, mars- avril, 2000, p.46.

Finalement Pablo Richard considère que la priorité pour le XXI^e siècle est la primauté de la vie du sujet humain et du cosmos sur les lois et les structures de pouvoir. Par primauté de la vie, il entend la satisfaction des besoins humains de base comme le droit à la terre, au travail, à l'alimentation, au logement, à la santé, à l'éducation, etc¹⁶⁸. L'être humain se constitue comme sujet quand il est capable de résister, de vivre la solidarité et l'espérance même à l'intérieur du système actuel axé sur l'économie de marché.

« Le sujet humain peut s'affirmer comme tel, dans ce contexte idolâtrique, que par la pratique de la résistance, de la solidarité et de l'espérance dans un monde différent et alternatif. La thématique du sujet est, par conséquent, intimement lié à la problématique de la résistance, de la solidarité et de l'espérance¹⁶⁹ ».

Le développement de la thématique de l'être humain comme sujet est un champ nouveau qui est en train d'être exploré par les jeunes théologiens de la libération et leurs aînés.

Ce parcours aura permis de comparer deux manières d'articuler le rapport de la théologie au politique, dans la théologie du politique chez le théologien européen Johann Baptist Metz, d'une part, et chez le théologien latino-américain Clodovis Boff, d'autre part. En introduction, nous nous sommes demandé pourquoi le rapport de la théologie au politique continuait-il à faire problème en Amérique latine? L'analyse des travaux de ces deux théologiens a apporté certaines lumières à notre questionnement de départ. Le cheminement que nous avons fait avec eux nous a convaincu de la légitimité et de l'intérêt croissant du rapport de la théologie au politique. Nous sommes conscient, cependant, que la manière d'envisager ce rapport a évolué, ce que Pablo Richard a très bien souligné. De nouvelles dimensions émergent ainsi que de nouveaux acteurs et de nouvelles actrices tant de la libération « politique » que de la théologie

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁹ Pablo RICHARD, « Subjectividad, espiritualidad y esperanza. Algunas perspectivas para definir el sujeto », *Pasos*, no. 79, septembre-octobre, 1999, p. 29.

elle-même. Voilà qui oblige la théologie de la libération à se donner de nouveaux instruments. Il ne s'agit pas d'une théologie figée, mais en marche. Notre principal objectif dans cette recherche était de mieux comprendre les raisons de réactions si violentes vis-à-vis des tentatives de théologiser le politique. Cet objectif a été atteint en partie avec l'analyse d'œuvres de « classiques » contemporains de la théologie du politique, mais les travaux de Pablo Richard ont apporté une dimension nouvelle aux découvertes que nous avons faites en élargissant notre horizon. Nous regrettons de n'avoir pas abordé la situation actuelle des communautés de base qui ont constitué le terreau de la théologie de la libération. Un tel examen aurait sûrement enrichi notre vision de l'avenir du politique et de la théologie de la libération en gestation. Nous souhaitons cependant que ce travail ait éclairé quelque peu le débat sur le sens et la pertinence du rapport de la théologie au politique dans le cadre de la théologie de la libération comme Théologie du Politique.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PREMIÈRES

1. Théologie de la libération

BOFF, Clodovis, *Théorie et pratique . La méthode des théologies de la libération* [Cogitio Fidei, 157] Paris, Cerf, 1990.

_____, «Epistemologia y metodo de la teologia de la liberacion» dans Ignacio ELLACURIA et Jon SOBRINO, *Mysterium libarationis. Conceptos fundamentales de la teologia de la liberacion*, San Salvador, UCA, 1993, pp. 79-113.

BOFF, Clodovis et Leonardo Boff, «Le cri de la pauvreté» : dans CHENU Bruno et Bernard LAURENT(dir.), *Théologie de la libération. Documents et débats* [Théologie de la libération], Paris, Cerf/Centurio, 1985, pp. 133-153.

BOFF, Clodovis et Leonardo Boff, *Qu'est que la théologie de la libération?*[Foi vivante, 223] Paris, Cerf, 1987.

RICHARD, Pablo, « La théologie de la libération thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990 », *Foi et Développement*, no. 199, janvier, 1992, pp.1-5.

_____, « Subjectividad, espiritualidad y esperanza algunas perspectivas para definir el sujeto », *Pasos*, no. 79, septembre octobre 1999, pp. 29-31.

_____,« Encuesta mundial sobre la situacion de la teologia al final del siglo XX », *Pasos* , no.88, mars-avril, 2000, pp. 46-47.

2. Théologie politique européenne

METZ, Johann Baptist, «Théologie politique et liberté critico-sociale», *Concilium*, no.36, 1968, pp. 9-25.

_____, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971.

XAUFFLAIRE, Marcel, La « théologie politique ». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz, Paris, cerf, 1972.

_____,(dir.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* [l'actualité religieuse] Tournai, Casterman, 1974.

3. Politique

BREAUD, Philippe, *La science politique*, [Que sais-je, 909], Paris, PUF, 1993 (1982).

DENQUIN, Jean-Marie, *Science politique* [Droit fondamental Droit politique et théorique] Paris, PUF, 1985.

RAMONET, Ignacio, *Géopolitique du chaos*, France, Gallimard, 2001, pp. 1-50.

II. SOURCES SECONDES

1. Théologie de la libération

ACOSTA, Yamandu, «La vuelta del sujeto», *Pasos*, no. 83. mai-juin, 1999, pp.22-32.

ARISTIDE, Jean-Bertrand, *Théologie et politique*, Montréal Cidihaca, 1992.

BÉLANGER, Bruno, *Église et mouvement sociaux au Chili*, mémoire de maîtrise Montréal, Université de Montréal, 1995, pp. 1-26.

BOFF, Leonardo, *L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978.

_____, *Église charisme et pouvoir*, Paris, Cerf, 1985.

_____, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1994.

_____, « Une éthique nouvelle pour le troisième millénaire », *Foi et Développement*, no. 291, février 2001, pp. 1-4.

COROMINAS, Jordi, «Mundialización y acción liberadora», *Christus*, no. 703, novembre-décembre 1997, pp. 54-56.

DUQUE, José, «Crítica al núcleo teórico del sujeto social», *Pasos* no. 79. septembre-octobre 1998, pp.1-2.

DUSSEL, Enrique, «Sobre el sujeto y la intersubjetividad : el agente historico como actor en los movimientos sociales», *Pasos* no. 84. juillet-août 1999, pp. 2-12.

Departamento Ecumenico de Investigacion (DEI), « El sujeto en el contexto de la globalisacion » document inédit préparatoire à la rencontre entre scientifiques sociales et théologiens qui eut lieu à San José, Costa-Rica, du 6 au 9 décembre 1999 sur le même thème.

GIBELLINI, Rosino, *Panorama de la théologie de la libération au XX e siècle*, Paris, Cerf, 1994, pp. 400-439.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Théologie de la libération. Perspectives*, Paris, Lumen Vitae, 1974.

_____ , *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1982.

_____ , «Théologie et sciences sociales» : dans Bruno CHENU et Bernard LAURENT(dir.), *Théologies de la libération. Documents et débats* [Théologie de la libération] Paris, Cerf/Centurion, 1985, pp.183-208.

HIDALGO F, Francisco, «Alternativas contrahegemonia y sociedad civil», *Pasos*, no. 78, 1998, pp. 20-27.

HINKELAMMERT, Franz J, « Determinismo y autoconstitucion del sujeto : las leyes de los actores y el orden por el desorden», *Pasos*, no. 64, mars-avril, 1996, pp. 18-31.

HOUTART, François (dir.), *Théologies de la libération*, Paris, Centre tricontinental/l'Harmattan, 2000.

LUCIA, José Sols, *Théologie de la marginalisation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

MAGER, Robert, *Ecclésiologie et pouvoir dans le débat autour du livre Église : charisme et pouvoir de Leonardo Boff*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1988, pp. 2-19.

MIDY, Godefroy, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutierrez et J. L. Segundo* , thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1976, pp.1-39.

MITH, Chistian, *The emergence of liberation theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

NÉRESTANT, Micial M, *Religion et politique en Haïti de 1804-1990*, Paris, Karthala, 1994.

RAVET, Jean-Claude, « Les théologies de la libérations sources de résistance et d'espérance des peuples », *Caminando*, Vol. 22. no. 1, août 2001, pp.3-5.

REGIDOR, J. Ramos, « Europa y la teologia de la liberacion », *Iglesia Viva*, 116/117 (1985), p. 117.

TAMAYO-ACOSTA, Juan-José, « Sujeto, comunidad y utopia », *Pasos* no. 84, juillet-août 999, pp. 12-20.

VIRGIL, José Maria, « Cambio de paradigma en la teologia de la liberacion », *Christus*, no. 701, juillet-août, 1997, pp. 7-9.

2. Théologie politique européenne ou autre

COBB JR, John B, *Process theology as political theology*, Philadelphia, Manchester University Press, 1982.

LUBICA, Georges et Robelin Jean (dir.), *Politique et religion*, Paris, l'Harmattan, 1994.

3. Politique

ARENDT, Hannah *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1993.

BÉLANGER, André- J. et Vincent Lemieux, *Introduction à l'analyse politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000.

DUVERGER, Maurice, *Introduction à la politique* [Thémis] Paris, PUF, 1964, pp. 15-23.

_____, *Sociologie politique* [Thémis] Paris, PUF, 1968, pp. 1-40.

MONIÈRE, Denis et Jean H. Guay, *Introduction aux théories politiques*, Montréal, Québec/Amérique, 1992.