



**METZ, Johannes Baptist, *La foi dans l'histoire et la société.*  
*Essai de théologie fondamentale pratique***

Gabriel Chénard

Volume 37, Number 2, 1981

Le salut. Recherches exégétiques et théologiques.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705862ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705862ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Chénard, G. (1981). Review of [METZ, Johannes Baptist, *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*]. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 244–246. <https://doi.org/10.7202/705862ar>

contribution, sous quels angles les problèmes y sont abordés. Plutôt qu'un ouvrage refermé sur lui-même ou sur une question dont il aurait fait consciencieusement le tour, c'est une étude ouverte sur maints horizons que nous venons de parcourir. Un dialogue se trouve lancé.

Paul-Émile LANGEVIN, s.j.

J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, 13,5 × 21,5 cm. Cogitatio fidei, n° 99. Les éditions du Cerf, Paris, 1979, 269 pages.

On se souvient du volume de Metz, *Pour une théologie du monde* (Cerf, Paris, 1971) qui avait suscité des controverses quant aux dangers d'une néo-sacralisation du politique, de la politisation de la foi, et des critiques de théologiens latino-américains qualifiant cette théologie de bourgeoise à l'instar des théologies protestantes de la sécularisation. Le nouveau volume de Metz s'inscrit dans la poursuite de ses recherches et en réponse aux critiques. Il s'agit d'une théologie fondamentale à visée pratique qui développe d'un point de vue critique le projet d'une nouvelle théologie politique. Face au christianisme qui tend à se privatiser ou à se séculariser, cette théologie poursuit l'idée « que la crise d'identité du christianisme, partout discutée, n'est pas d'abord une crise de son contenu, mais une crise de ses sujets et de ses institutions, qui se dérobent trop facilement au sens irréductiblement pratique de ce contenu, et réduisent du fait même à néant sa puissance intelligible » (Avant-propos, p. 14). Le volume se divise en trois parties intitulées : *concepts, thèmes, catégories*. Nous gardons cette triple division pour présenter ce compte rendu du volume.

*Concepts*. Quel est le point de départ d'une théologie fondamentale pour aujourd'hui? « La situation historique et sociale des sujets, de leurs expériences, de leurs souffrances, de leurs luttes et de leurs contradictions » (p. 17). Il s'agit d'une vérification de la situation envisagée globalement, à l'échelle mondiale, une interprétation qui s'enracine dans l'*Aufklärung*. Face aux systèmes théoriques qui interprètent la réalité, la théologie se justifie non comme une méta-théorie, mais par un retour aux sujets et à leur praxis. La sécularisation a fait apparaître un homme nouveau, bourgeois; une théologie politique du sujet se veut critique théologique de la religion bourgeoise

avec ce sujet bourgeois, majeur, autonome, créateur d'une religion qui « sert en quelque sorte d'ornement et de coulisse aux célébrations bourgeoises de la vie » (p. 51). En effet, en regard de la théologie et de l'Église, l'*Aufklärung* a fait naître la privatisation, la perte de la tradition, la perte de l'autorité, la réduction de la raison à la rationalité, la réduction de la religion à la chose religieuse privée.

Praxis et sujet sont les fils conducteurs de cette théologie fondamentale pratique. Elle mise sur la force intelligible de la praxis, celle du « suivre Jésus » : le problème herméneutique fondamental de la théologie, c'est le rapport entre la foi et la praxis sociale. Et les objectifs de cette praxis chrétienne — avec sa dimension pathétique (tristesse, joie, solidarité) —, ce sont les sujets non majeurs, impuissants et opprimés. C'est donc une théologie politique du sujet. La religion biblique offre d'ailleurs l'image d'une histoire du « devenir sujet » d'un peuple et de chaque individu en lui, face à son Dieu. Ce sujet, c'est l'être-sujet devant Dieu, l'être-sujet solidaire de tous avec ses luttes d'identité historiques et sociales. La religion entre dans le combat historique pour l'homme; l'Évangile est politique et engage tous les hommes, du fait qu'elle les proclame tous sujets devant Dieu. On le voit, la religion et l'acte de devenir sujet vont ensemble inséparablement : « La foi des chrétiens est une praxis dans l'histoire et dans la société, qui se comprend comme espérance solidaire dans le Dieu de Jésus en tant que Dieu des vivants et des morts, qui les appelle tous à être sujets devant sa face » (p. 97).

*Thèmes*. L'A. commence par relier la présence de l'Église dans la société au souvenir dangereux de la liberté de Jésus-Christ. Cette présence de l'Église — et la théologie du monde — doit s'accompagner d'une tâche critique et libératrice en témoignant et transmettant publiquement dans les « systèmes » de notre société « émancipatrice » un souvenir dangereux, la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu-Christi*. « Souvenir dangereux et libérant, qui presse le présent et le met en question » (p. 109), qui libère de toute absolutisation de quelque pouvoir que ce soit, qui permet de critiquer la société, ses orientations vers le succès, la rationalité et la production, et qui permet de s'engager à la suite de Jésus envers les plus démunis parmi les frères. En effet, il faut prendre conscience des risques et contradictions qu'engendrent la technologie et l'économie sans régulation politique, et des dangers des manipulations génétiques et psychologiques. On aboutit

à la disparition du *sujet* transformé en *produit* de la technique ; et la théologie politique plaide pour la préservation de l'identité humaine. La souffrance prend ici une place importante : elle se présente sous une forme négative comme conscience de l'identité ; elle oblige à une interprétation dialectique des rapports nature-histoire. L'histoire ne peut être conçue uniquement comme histoire des réussites et des succès, ou histoire des gens arrivés ; le souvenir de cette souffrance s'apparente à la *memoria passionis* et conséquemment à la *memoria resurrectionis*. Dès lors, la vie politique est libérée et protégée du totalitarisme. Le sens et le but sont sous la « réserve eschatologique ».

Il faut en conséquence lier rédemption à émancipation. L'émancipation est le mot qui définit notre histoire présente (sécularisation et *Aufklärung*) et c'est à l'intérieur de cette expérience que s'articule le message chrétien de salut. L'émancipation est légitime dans une perspective chrétienne et elle doit inclure la liberté et ses contradictions, c'est-à-dire la dialectique de l'émancipation. C'est une histoire de rédemption : rédemption de l'homme par le Christ et rédemption de l'homme par lui-même (émancipation) ; libération de la souffrance occasionnée par le péché dont l'homme est responsable, souffrance occasionnée également par sa propre finitude, sa condition mortelle. La reconnaissance d'une histoire de la souffrance et de la faute permet à l'homme d'être jusqu'au bout sujet de l'histoire sans chercher à se déculpabiliser, ni à trouver des boucs émissaires pour faire ressortir son innocence. On le voit, une émancipation sans sotériologie conduit à une histoire sans sujet, l'homme étant obsédé par le souci de se disculper, de nier sa responsabilité. De plus, la rédemption établit une solidarité vers l'avant avec les générations à venir et vers l'arrière avec ceux que la mort a rendus muets et perdus dans l'oubli.

Dans ces conditions, l'Église devient Église du peuple. L'Église paie aujourd'hui le fait que le peuple — sa vie et ses souffrances — n'ait pas été véritablement entendu ; se voulant orientée vers le peuple, elle n'a pas été assez, dans son langage et son action, Église du peuple. Le peuple élu, le peuple nouveau, sujet d'une histoire nouvelle de Dieu avec les hommes, doit devenir sujet de l'Église. Ce sujet, souvent rendu méconnaissable par la souffrance, devient sujet d'une nouvelle histoire dans laquelle le Christ lui relève la tête et lui redonne une identité propre. En face d'un christianisme transcendantal et idéaliste, incapable d'influencer les situations et les sociétés, Metz plaide pour un christianisme narratif et

pratique dans lequel prend place l'expression du peuple (symboles, récits, mémoire collective). « Dans la conception narrative du salut chrétien, l'histoire et les histoires, l'unique histoire du salut et les nombreuses histoires de salut et de non-salut se rencontrent et se confondent sans se limiter mutuellement » (p. 189). Les histoires individuelles sont en rapport avec l'histoire du salut qui, à son tour, intègre les histoires personnelles.

*Catégories.* L'A. présente ici les catégories de base d'une théologie fondamentale pratique. Elles sont déjà présentes et agissantes tout au long des exposés ; elles sont maintenant élaborées pour elles-mêmes : ce sont le souvenir, le récit et la solidarité. Le souvenir, c'est « la figure de l'espérance eschatologique, élaborée dans ses médiations historiques et sociales » (p. 207). Souvenir dangereux qui implique solidarité avec le passé, avec les morts, les vaincus ; l'Église transmet cette mémoire dangereuse dans les structures de la vie sociale. Les dogmes, loin d'être des formules figées, sont la formulation de ce souvenir dangereux qui presse le présent, le remet en cause en vue d'édifier un avenir encore indéterminé. Metz dégage d'un large champ philosophique un concept de souvenir en tant que médiateur d'une raison devenant pratique comme liberté : souvenir narratif de la liberté et des souffrances qu'elle a engendrées dans l'histoire et souvenir qui fait surgir la liberté.

Quant au récit, son apologie part de la structure fondamentalement narrative et pratique de la théologie et de la nécessité d'un christianisme narratif et pratique. La théologie ne peut perdre le sens du récit qui est événement, qui porte la consécration d'une action ; de là sa force critique et libératrice. Le récit est une médiation entre le salut et l'histoire. À l'histoire — qui est globalement histoire de la souffrance — est lié le souvenir qui raconte le salut et l'incorpore à cette histoire. D'ailleurs, la communauté chrétienne n'est pas d'abord une communauté d'argumentation, mais une communauté du souvenir et du récit, souvenir et récit qui rappellent et appellent la Passion, la Mort et la Résurrection ; une sorte de biographie théologique et existentielle, un récit abrégé et condensé de la vie vécue devant Dieu, une théologie de la vie vécue. L'A. veut donc relativiser et mettre des conditions à la théologie basée sur l'argumentation.

Une autre catégorie centrale pour orienter la théologie fondamentale pratique de J.-B. Metz est la solidarité. La solidarité couvre la totalité

des thèmes de cette théologie politique du sujet et du devenir — sujet de tous devant Dieu. Solidarité historique avec ceux qui ont vécu avant et avec la génération à venir, avec les vaincus et les vainqueurs. Elle s'accompagne des catégories de « l'assistance, de l'appui et du redressement du sujet, face aux menaces et aux souffrances violentes dont il est l'objet » (p. 257); elle implique la suppression, par un engagement solidaire, de l'oppression et de l'injustice. Cette solidarité n'existe pas seulement entre « gens raisonnables » comme un contact sympathique avec les alliés ou un altruisme pour s'entraider mutuellement; c'est une solidarité à l'échelle universelle. Ce caractère d'universalité s'étend aux vaincus, aux écrasés, aux oubliés ainsi qu'aux victimes du progrès. Elle s'accompagne donc de la catégorie de l'engagement pour devenir sujet et le rester, car tout homme est appelé à devenir sujet devant la face de Dieu.

On peut dire que cette œuvre de J.-B. Metz rejoint bien les objectifs que l'A. s'était fixés au point de départ; les concepts, thèmes et catégories développés situent au centre de la théologie la préoccupation de maintenir ou de retrouver l'identité des sujets dans leurs conditions socio-historiques, sujets solidaires des autres hommes, sujets devant Dieu. De plus, l'intérêt pour les structures narratives et mémoratives de cette théologie lie l'élaboration théologique à l'histoire passée, présente et future du peuple élu; elle corrige le caractère plutôt théorique de certains systèmes théologiques. Les aspects mis de l'avant dans cet essai peuvent certainement servir à orienter la praxis des chrétiens désireux de transformer le monde actuel.

Gabriel CHÉNARD

Gilles Gaston GRANGER, *Langages et épistémologie* (« Horizons du langage ». Série « Problèmes et perspectives »). Un vol. 21 × 14 de 266 pp., Paris, Klincksieck, 1979.

Professeur à Aix en Provence, l'auteur est très apprécié des spécialistes pour l'étendue et la solidité de son information, en même temps que pour la rigueur de son raisonnement épistémologique. Nous avons déjà rendu compte de son excellent travail: *Essai d'une philosophie du style* (Paris, A. Colin, 1968), dans *RPL*, 1972, 282-292. Nous lui avons également consacré des articles auxquels nous renvoyons le lecteur. Entre autres: *Les positions épistémologiques de Gilles Gaston*

*Granger en sciences de l'homme*, in *Laval théologique et philosophique*, 1975, Octobre, 239-263. Le présent ouvrage offre les qualités d'information et de rigueur dont nous parlions plus haut. Son but est clairement exprimé: il s'agit d'une *enquête* sur le langage, envisagé du point de vue scientifique. En épistémologue, G.G. entend y définir le rôle du langage dans la constitution de la science; ce qui le conduit naturellement à examiner ce qu'il appelle les « pseudo-langages » que celle-ci construit. Il doit, ainsi, préciser la fonction du symbolisme dans la connaissance objective de la science; ce qui lui permet de mettre en lumière, dans ce domaine, ce qui constitue à la fois le privilège et l'infirmité des langues naturelles. Dès lors, la notion de *langue naturelle* devient le thème de sa réflexion: comment en faire l'objet d'une science? Et donc: comment déterminer l'objet de cette dernière, ses démarches, etc. Sur tout cela, le *philosophe* s'efforce, en dehors des querelles d'écoles, de reconnaître jusqu'où l'on s'est avancé dans la voie du *savoir*.

Il est utile de préciser dès le début — et G.G. le fait dans son *Introduction* — que le langage sera pris au sens *strict*; à savoir: comme « un système de signes assorti des règles de son fonctionnement, comme *moyen de communiquer* ». Si bien que l'usage en sera réservé aux langages « naturels », c'est-à-dire « aux moyens de communiquer les plus riches qui nous soient connus ». Dans ce cas, les langages construits par les sciences sont dénommés: « *pseudo-langages* » (p. 10).

On entre dans le vif du sujet par les précisions capitales que nous donne encore l'auteur au sujet de ce qu'il entend par *philosophie du langage*. Écoutons-le: ce n'est « pas seulement l'examen occasionnel de questions concernant l'expression de notre expérience et la constitution de la science, mais la reconnaissance et l'exploitation de deux thèses. D'une part, que la considération du symbolisme apparaît comme inéluctable et essentielle dans une interprétation de l'expérience en général, et naturellement de sa transmutation partielle en connaissance scientifique. D'autre part, que la fonction de symbolisation n'est pas simplement un aspect de la *machinerie* psychologique et sociologique de notre comportement, mais plutôt une de ses conditions déterminantes. Comme corollaires épistémologiques d'une telle perspective générale, le philosophe devrait se donner pour tâche de montrer que la symbolisation n'est pas un simple substitut ou un simple reflet d'autres modes supposés plus parfaits ou plus profonds de