NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 10 1971

Le tournant politique de la théologie

Pierre EYT

p. 1040 - 1050

https://www.nrt.be/es/articulos/le-tournant-politique-de-la-theologie-1328

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le tournant politique de la théologie *

Pour mesurer la portée du tournant politique de la théologie chrétienne, il ne faut certes pas se contenter d'observer et d'estimer le nombre impressionnant d'articles, d'ouvrages ou de collections qui sont consacrés à la « théologie politique ». Plus qu'à ce phénomène quantitatif, qui pourrait aussi bien n'être que l'expression d'une mode, appliquons notre attention au déplacement de la question politique à *l'intérieur du champ théologique*. A cette fin, comparons la place qu'occupe la question politique chez deux auteurs fort représentatifs : Bernard Häring et Jean-Baptiste Metz. Lorsqu'il publie en décembre 1954 *La Loi du Christ*, Häring fait intervenir dans le dernier chapitre de sa « théologie morale spéciale » la réflexion qu'il propose sur « l'idée chrétienne de l'Etat, du gouvernement et du civisme ». Avec Metz, la disposition de la matière est bien différente : la question politique n'est pas pour lui sectorielle, partielle, secondaire ou limitée, elle occupe le centre même de la théologie : « il est indispensable désormais que la raison pratique et politique participe à *toute* réflexion critique concernant la théologie ». Ainsi la théologie devient-elle *elle-même* « politique », la question politique entrant de plain-pied dans la théologie fondamentale : « C'est en ce sens (pratique et politique) que s'orientent de plus en plus les problèmes classiques des rapports entre la foi et la raison — fides et ratio — comme c'est dans ce sens que se concrétise de plus en plus la question relative aux responsabilités de la foi. Il est évident, de ce fait, que la question des rapports de la théologie systématique et de la théologie historique, du dogme et de l'histoire, ne saurait constituer actuellement le rapport herméneutique fondamental en théologie : celui-ci est *essentiellement* relatif aux rapports de la théorie et de la pratique, de la conception de la foi et de la pratique sociale » [1].

I. L'observation que nous venons de faire nous conduit à poser *une première question* : Pourquoi assistons-nous à un tel déplacement de la question politique dans le champ de la théologie ?

On pourrait proposer une explication éthique. L'expérience de l'injustice se fait chaque jour plus vive dans un monde mieux informé

* Conférence donnée à la *Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität* de Bonn, le mercredi 19 mai 1971, dans le cadre de la Semaine de l'Amitié entre les Universités de Toulouse et de Bonn.

1. J. B. Metz, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium*, n° 36, p. 14.

des capacités de l'homme, plus sensible aux inégalités économiques et sociales, plus impatient de trouver une solution à ses problèmes collectifs. La communauté chrétienne se sentirait donc plus sollicitée qu'autrefois de se donner totalement à la lutte contre l'injustice, au titre même des compromissions passées dans lesquelles elle s'est laissée enfermer. Entendant le reproche de Merleau-Ponty : « on n'aura jamais vu une Eglise adopter le parti d'une Révolution pour la seule raison que cette dernière lui paraisse justifiée », les chrétiens veulent démentir de telles constatations. Dès lors, ce serait donc l'urgence du combat politique et social qui conduirait les chrétiens et l'Eglise à donner la première place aux questions politiques. Bien que souvent présentée, une telle interprétation ne réussit qu'à *décrire* le phénomène, elle ne l'*explique pas*.

Je serais tenté de proposer un essai d'explication *historico-ontologique* qui ferait appel tour à tour à un point de vue d'histoire de la culture et à une réflexion sur l'être et l'évidence. Les dernières phases de l'histoire de la culture occidentale semblent être marquées par la prise de conscience incontestée de la nature sociale de l'homme. L'école libérale supposait un homme antérieur dans son essence même à tout engagement social, un individu transcendant les rapports sociaux. Ce qui impliquait que l'homme aurait pu se tenir, du moins momentanément, dans une individualité séparée des autres individualités ; la « vocation » sociale de l'homme trouvant son expression dans le lien volontaire que chaque individu contracte librement avec ses semblables.

Une telle façon d'envisager l'homme dans son rapport aux autres semble avoir été implicitement rejetée par notre culture au profit de l'accueil fait à l'intuition fondamentale de Karl Marx ! « L'essence de l'homme est constituée par l'ensemble de ses rapports sociaux. » Antonio Gramsci s'exprime dans le même sens mais sur un mode plus dynamique : « On peut dire que chacun se change et se transforme dans la mesure où il change et modifie tout l'ensemble des rapports sociaux dont il est le centre constituant... si l'individualité est l'ensemble de ces rapports, se faire une personnalité signifie acquérir la conscience de tels rapports, modifier sa personnalité signifie modifier l'ensemble de ces rapports »[2]. Par là même, les problèmes sociaux et politiques deviennent par excellence les problèmes de l'homme. Puisque l'essence de l'homme tout comme son devenir ne se saisissent qu'au plan social, on est dès lors appelé à faire moins référence à l'Homme, défini « formellement » et par abstraction de sa situation réelle (économique et sociale), qu'aux

2. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, pp. 28-29. **L'auteur y commente la VI^e^ thèse de Marx sur Feuerbach.**

hommes concrets, situés et définis dans et par l'appartenance à des rapports sociaux déterminés, à un milieu, à une strate socio-professionnelle, etc. Il devient bien clair en conséquence que pour agir, l'homme doit peser sur des situations et des conditions collectives. Un seul moyen se présente donc à lui : l'action politique. Si bien que « la société devient un domaine ouvert de toute part aux interventions du politique ».

Par ailleurs, en même temps que se dessine cette prise de conscience, les progrès éminemment collectifs de la science et de la technologie conduisent les hommes à penser qu'ils pourront ensemble peu à peu maîtriser les mécanismes de leur vie collective, économique ou politique. L'essence de l'homme et son devenir étant politiques, le bonheur ne peut être atteint qu'à travers le politique. C'est ce qu'exprime un juriste français : « lorsque, désespérant de ses propres forces, (l'homme) reporte son espérance sur le pouvoir qui lui procurera le bonheur qu'il est impuissant à atteindre seul, il en arrive à concevoir la politique comme l'activité la plus urgente et à confondre son objet avec la conduite de sa propre vie »[3]. A travers la prospective et la planification, la politique apparaît comme le plus haut degré d'appréhension des problèmes humains : qu'il s'agisse de questions économiques, de programmes de recherche, d'organisation de l'éducation ou des loisirs, de santé ou d'écologie...

Pourquoi les phases de l'histoire de la culture que nous venons de vivre nous conduisent-elles à ce point de vue d'où à peu près tout est perçu comme politique ? J'articule ici une réflexion philosophique aux remarques d'histoire des idées que je viens d'exprimer.

La question de Dieu est inséparable de la conception que l'on peut se faire de « la relation privilégiée de l'homme au réel ». Cette relation permet en effet de dégager aux yeux des hommes le lieu de manifestation du « mystère » et de la transcendance et d'acheminer vers la reconnaissance de Dieu.

La relation privilégiée de l'homme au réel a successivement épousé plusieurs formes, et d'abord celle de la relation au monde, compris comme réalité cosmologico-naturelle. Cette relation qui a longtemps été privilégiée a perdu de son efficacité. De « mystérieux », le monde est devenu, au dire de Gabriel Marcel, simplement « problématique ». M. Weber a décrit le profond « désenchantement du monde » par la science et la technique modernes. C'est pourquoi l'homme a eu tendance à reporter sur un autre secteur de la réalité sa relation privilégiée et à y trouver par conséquent le lieu du dévoilement du mystère et de la transcendance de l'être. Le champ du monde, des

3. G. Burdeau, *La démocratie*. Paris, Le Seuil, 1966, p. 90.

« res extensae » pour parler comme Descartes, tombant sous l'empire du calcul, du nombre et du mouvement, bref de la science, le cosmos désenchanté est marqué par l'absence de Dieu et l'oubli de l'être. Après Ernst Bloch, J. Moltmann prend acte de ce transfert : « Depuis que l'Aufklärung a mis son empreinte sur les sciences de la nature et de l'histoire, la théologie dans son discours, sa pensée et sa prédication de l'action de Dieu, s'est toujours plus nettement axée sur cette *subjectivité* de l'homme que la sécularisation du monde au Siècle des lumières avait fait fleurir » [4]. Ainsi après le cosmos, voici que la subjectivité et l'intériorité sont fortement valorisées ; *l'âme* ou *l'esprit* devient le terme privilégié du rapport de l'homme au réel, le lieu du dévoilement du « mystère » et de la transcendance de l'être. Descartes, Pascal, Mersenne, Malebranche au XVII[e] siècle avaient entendu la remarque augustinienne : « noli foras ire, in te ipsum redi, *in interiore homine* habitat veritas ! » Ainsi voit-on l'intériorité humaine se substituer au monde comme terme privilégié de la relation de l'homme au réel.

Néanmoins cette voie d'accès se trouve, à son tour, prise sous le feu de la critique du « soupçon » psychanalytique, de l'analyse psychologique et de la mise en question de la subjectivité comme lieu de manifestation de la transcendance. Prenant acte de cette critique, J. B. Metz a fort clairement indiqué, tout comme Moltmann d'ailleurs, les conséquences périlleuses encourues par la foi chrétienne livrée à l'intériorité subjective et « privée ». Ainsi discerne-t-on mieux aujourd'hui les risques que font courir des « courants théologiques envisageant le message sous son aspect foncièrement privé, réduisant la vie de foi à l'option individuelle d'un chacun et en faisant absolument abstraction du monde ambiant comme tel... Les catégories maîtresses employées par ces systèmes théologiques pour expliquer le message sont de préférence des catégories relatives au domaine de l'intimité individuelle et privée... » [5]. D'où l'appel chez Moltmann à une « extériorisation » du message au sens où il s'agit de « sortir de soi vers l'extérieur » en se dépouillant de l'intériorité et en s'engageant dans la société. De même, nous notons chez J. B. Metz un appel à la « déprivatisation » du message. Cette déprivatisation entend précisément souligner que le salut proclamé par Jésus « est toujours relatif au monde comme tel, non plus au sens cosmologico-naturel, mais au sens politico-social ». Il semble donc à ces théologiens que ce soit désormais au plan politico-social que se joue la relation privilégiée de l'homme au réel. La question de Dieu se posant en conséquence à ce plan-là, la théologie devra abandonner

4. J. MOLTMANN, *Théologie de l'Espérance*. Paris, Ed. du Cerf, 1970, p. 65.
5. J. B. METZ, *art. cit.*, p. 11.

de parler de Dieu en termes de monde « cosmologico-naturel » ou d'intériorité subjective. La théologie ne pourra plus parler qu'en termes politiques. C'est ce qu'indique en maint endroit de ses œuvres Harvey Cox. Il écrit notamment : « Devant l'impasse que représente le mouvement de la mort de Dieu, il faut continuer à s'écarter de tout symbole spatial et de toute forme de dualisme métaphysique. J'essaie de m'orienter prudemment vers une théologie séculière, vers un mode de pensée dont l'horizon est l'histoire humaine, dont le langage est politique... » [6]. Il semble que beaucoup de théologiens s'orientent aujourd'hui vers cette voie ou s'y avancent déjà. Nous voyons peut-être mieux pourquoi : le rapport privilégié de l'homme au réel étant « politique », le lieu de manifestation de la transcendance est donc défini par le périmètre du monde au sens politico-social.

II. Nous pouvons nous poser maintenant *une deuxième question :* En quoi consiste le tournant politique de la théologie ?

1°) Dans une tendance très nette à re-définir le *rapport de l'Ancien au Nouveau Testament.*

C'était, on le sait, une intuition de Dietrich Bonhoeffer. Pour lui, le rôle de l'Ancien Testament est capital pour l'intelligence de la foi chrétienne : il empêcherait celle-ci de se dénaturer en religiosité abstraite et subjective. « C'est seulement, écrit-il, si l'on aime la vie et la terre, au point qu'avec elles tout semble perdu et fini, qu'on peut croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau... Celui qui veut être et sentir trop vite et trop directement sur le mode du Nouveau Testament n'est pas, selon moi, chrétien... On ne peut ni ne doit prononcer le dernier mot avant l'avant-dernier. Nous vivons dans les réalités avant-dernières et nous croyons aux réalités dernières » [7].

Avec l'influence de Bonhoeffer, s'instaure une réaction nette contre l'oubli de l'Ancien Testament et de ses perspectives de messianisme historique et de transformations politico-sociales. Nous nous éloignons peu à peu des positions si tranchées d'un Cullmann écrivant en 1956 dans *Dieu et César* : « l'idéal théocratique juif sera expressément rejeté comme satanique par le christianisme » [8]. Déjà Schlier avait souligné la signification politique du procès de Jésus. Mais des ten-

---

6. H. Cox, *Ne le laissez pas au serpent.* Tournai-Paris, Casterman, 1969, p. 29.
7. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung.* Munich, Kaiser Verlag, 6e éd., pp. 112-113.
8. O. Cullmann, *Dieu et César.* Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 12 ; et *Jésus et les révolutionnaires de son temps.* Paris, Delachaux et Niestlé, pp. 56 ss.

tatives herméneutiques comme celle de Brandon [9], de Masson [10] ou de Dutheil [11] nous mettent en garde contre la « spiritualisation » et la « dépolitisation » de la figure de Jésus dans les écrits du Nouveau Testament lui-même. Emanant de communautés insérées, pour la plupart, dans le monde gréco-romain, les textes du Nouveau Testament auraient eu tendance à désolidariser la personne, les paroles et les gestes de Jésus du contexte général de résistance anti-romaine marquant la vie de la Palestine dans la première moitié du I^er^ siècle. C'est également ce que présuppose le marxiste Ernst Bloch dans son étude suggestivement intitulée : *Aut Christus aut Caesar.*

Il semble même que les théologiens chrétiens veuillent relever le défi de Gershon Scholem évoqué par Dorothée Sölle : « le conflit essentiel entre christianisme et judaïsme réside en ce que la rédemption, comprise dans le sens chrétien, s'entend comme un événement qui se déroule dans le domaine spirituel et invisible : il s'agit d'individus rachetés au sein d'un monde non racheté. Par contre, dans le judaïsme, le monde du visible est le seul lieu imaginable où puisse jamais se dérouler toute espèce de rédemption » [12]. Redonner son importance à l'Ancien Testament ; lire le Nouveau avec l'acquis politico-social de l'Ancien Testament, voilà un premier contenu du tournant politique de la théologie.

2°) Le tournant politique de la théologie consiste à reconsidérer le *rapport entre présent et avenir sous le signe de l'espérance.*

Nous avons vécu un moment où le rapport de l'homme au temps trouvait son axe déterminant dans l'attention au présent. Toutes les considérations sur « l'aujourd'hui de Dieu », sur « l'Eglise dans le monde de ce temps », « l'actualité du message de Dieu » nous conduiraient peut-être à une profonde attitude de conformité au présent, à ce qui est « hic, sic et nunc ». Le tournant « politique » de la théologie modifie très certainement la ligne de force du rapport au temps. En effet, si elles sont déterminantes, l'attention et la conformité au présent impliquent aux yeux de plusieurs théologiens « politiques » une attitude d'acceptation et de non-discussion critique de la réalité. Ce qui se traduit concrètement par la soumission inconditionnelle au « réel » ou aux « faits », baptisés « signes des temps ».

Le rappel de la dimension eschatologique de la foi chrétienne vient introduire une faille dans cette perspective : on ne doit pas se soumettre à la réalité parce qu'elle serait l'expression même de la volonté

9. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots.* New York, Scribners'son, 1967.
10. C. Masson, *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome.* Paris, Delachaux et Niestlé, 1968.
11. M. Dutheil, *Le Christ de la Nation et le Christ du Temple,* dans *Frères du Monde,* 1970, 2, pp. 41-54.
12. D. Sölle, *La Représentation.* Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p. 115.

de Dieu, et la conséquence de son action créatrice. La réalité présente doit, au contraire, être contestée au nom de *l'espérance* qui nous projette en avant. K. Rahner en parlant de « l'avenir absolu en Dieu », tout comme E. Bloch quoique dans un tout autre contexte, avaient posé dans des termes nouveaux les éléments de l'eschatologie chrétienne. J. Moltmann devait donner à de telles recherches toute leur ampleur. Pour cet auteur, la valorisation de l'avenir comme élément déterminant de notre rapport au temps affecte la totalité de l'être-au-monde de l'homme. Le message est essentiellement promesse et se situe dans une contradiction dynamique avec la réalité historique. Moltmann va jusqu'à définir la vérité comme « inadaequatio rei et intellectus » [13], la vérité venant se glisser dans la faille ouverte entre l'esprit qui anticipe et espère et la réalité du temps présent. Il semble que la théologie de l'Ancien Testament de Gerhard von Rad ait joué un rôle important dans cette nouvelle définition du rapport au temps de l'homme croyant : « Dans l'Ancien Testament, tout est en mouvement, les choses ne sont jamais résolues ; et de l'accomplissement venait inopinément la promesse de quelque chose de plus grand encore. Rien ne porte ici son sens ultime en soi-même : tout est gage de miracles plus grands encore » [14]. A son tour, Käsemann étend de telles considérations au Nouveau Testament lui-même : « ce n'est pas au passé mais au futur que Paul parle de la participation à la résurrection » [15]. Pour cet exégète, la parole de Jésus se présente elle aussi sous la forme d'une promesse, c'est-à-dire d'« une orientation et d'une indication vers un avenir encore en suspens ».

3°) La théologie politique tend à réévaluer les *rapports du temporel et du spirituel, du personnel et du collectif, de la réflexion et de l'action.*

A ce plan, la théologie politique se déploie sous la forme d'une critique radicale d'un langage religieux mystifié. Par là, l'Eglise prend conscience des implications socio-politiques de ses paroles, actions ou omissions apparemment neutres ou innocentes. Sur ce point, il est légitime de noter dans la vie des Eglises l'influence jusqu'ici déterminante, quoique clandestine et souvent mal repérée, des schèmes libéraux de pensée et d'action « politiques ». La conception du « salut » qui s'impose spontanément à l'époque qui nous a directement précédés met, sans nul doute, l'accent sur l'âme indi-

13. J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 127.
14. G. VON RAD, *Typologische Auslegung*, dans *Evangelische Theologie*, 1952, p. 29.
15. E. KÄSEMANN, *Zum Thema der Urchristlichen Apokalyptik*, dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. II, 1964, pp. 126-127.

viduelle, l'intérieur, le subjectif, le « privé », sans que la foi affecte profondément les autres secteurs de la réalité humaine. R. Guardini a parfaitement décrit ce phénomène : « D'un côté, une existence se fait jour autonome... et de l'autre côté, un christianisme qui, d'étrange façon, imite cette « autonomie ». De même que se développe une science purement scientifique, une économie purement économique, une politique purement politique, il en va de même pour une religiosité purement religieuse »[16]. La théologie « politique » entend réintégrer dans la sphère du salut tout ce qui touche l'homme dans son devenir historique collectif. Par le moyen de l'espérance qui porte aussi sur la transformation de ce monde et des éléments qui le constituent, toute la réalité socio-politique reçoit vocation au salut et devient objet du message et de la promesse. Le renouvellement eschatologique ne vise pas seulement l'homme individuel et intérieur, mais l'homme dans sa nature collective au sein des dynamismes « publics » qui l'affectent. Ainsi s'estompe la distinction entre le temporel et le spirituel au profit d'une unique réalité appelée sans discrimination au renouvellement universel : « ecce *nova* facio *omnia* ».

Il est déjà assez clair que la théologie politique récuse toute traduction du salut chrétien en termes de privatisation individuelle. Plusieurs exégètes tels que Gonzalez Ruiz[17], par exemple, notent avec vigueur le caractère « public » du message chrétien : L'Evangile n'est pas, comme le laissait entendre R. Bultmann, « une parole qui résonne à l'oreille de l'individu, c'est une proclamation publique face à une société publique ».

Il faut noter enfin que le salut évangélique ne vise pas seulement les biens derniers ou eschatologiques, à savoir la réconciliation de l'homme avec Dieu et la réconciliation des hommes entre eux. Le salut évangélique est l'annonce et le *début de réalisation* de la transformation par l'amour des relations existant entre les hommes. C'est pourquoi l'Evangile a un rapport *polémique* avec les réalités avant-dernières au nom des réalités dernières. Le combat quotidien, concret et laborieux pour la paix et la justice entre les hommes « dans ce monde-ci et dès maintenant » est suspendu pour les chrétiens à leur tâche d'annonce du Royaume de Dieu. Comment annoncer les biens définitifs de la promesse si dès maintenant nous ne nous engageons pas dans un combat pour que se dessinent des réalisations qui rendront crédibles les promesses du Christ dont l'Eglise est

16. R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*. Paris, Le Seuil, 1952, p. 107.
17. J. M. GONZALEZ-RUIZ, *« Caractère social et public » du Message chrétien*, dans *Concilium*, n° 36, p. 63.

comptable ? « L'Espérance de l'Evangile a une relation polémique et libératrice non seulement avec les religions et les idéologies des hommes, mais bien davantage encore avec leur vie concrète et pratique et avec les conditions extérieures dans lesquelles cette vie se déroule » [18]. Bien que les auteurs diffèrent sur ce point important, il semble que l'on s'oriente nettement vers une prise de position et un engagement politique concret du théologien. Cette tendance se dessine plus nettement en Amérique latine que partout ailleurs. Un jeune auteur latino-américain, G. Gutierrez, se demande même si une théologie politique ne doit pas aller « jusqu'à inspirer une nouvelle doctrine politique de l'Eglise » ? Pour de tels chercheurs, « il est difficile d'établir à l'avance — comme peut-être nous avons cru pouvoir le faire pendant longtemps — les normes précises selon lesquelles l'Eglise réglerait sa conduite. L'Eglise devra répondre aux exigences du moment avec la lumière dont elle dispose et avec la volonté d'être fidèle à l'Evangile. Il y a des chapitres de la théologie qui ne s'écriront qu'après coup » [19]. N'est-ce pas reconsidérer le rapport de la réflexion à l'action ? Comme on le dit et l'écrit de plus en plus souvent, la « praxis » concrète précède, féconde et légitime toute recherche théologique qui, de ce point de vue, ne se présente elle-même que relative à l'agir.

*
* *

Par mode de conclusion, nous signalerons cependant que le tournant politique de la théologie comporte un certain nombre de risques :

a) Le premier consiste dans une interprétation quelque peu unilatérale de la condition humaine. « Le domaine de la politique, large et englobant, n'est pas exclusif », écrit Paul VI dans sa lettre au Cardinal Roy (n° 46). En effet, même si elle recouvre la totalité de la vie humaine, la politique ne l'épuise pas, car la politique ne trouve pas son sens dernier en elle-même. Il y a un au-delà du politique qui lui confère sa signification. Sur ce point K. Rahner a raison d'indiquer que « l'homme ne se réduit pas *adéquatement* et de façon saisissable à ce qu'il est dans la société, pour la société et par la société » [20]. Même si l'on peut dire que tout est politique, le *sens* du politique déborde le politique. Dans une perspective analogue, Heideg-

18. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 355.
19. G. Gutierrez, *Essai pour une théologie de la libération.* Faculté de Théologie de Lyon, 1970, p. 98.
20. K. Rahner, *L'avenir de la Théologie,* dans *N.R.Th.*, 1971, p. 25, et dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle,* T. 2, Tournai-Paris, Casterman, p. 930.

ger nous montrait que l'essence de la technique n'est absolument rien de technique.

b) Le deuxième risque consiste à donner au mot « politique » un sens si large et englobant qu'il épuise la totalité de l'existence humaine. En France, les spécialistes des sciences politiques sont, certes, loin de s'accorder sur la signification qu'il revient de conférer au mot « politique ». Néanmoins beaucoup d'entre eux tendent à désigner par « politique » « ce qui a trait au gouvernement des sociétés humaines par un pouvoir organisé appelé Etat » [21]. Nous sommes loin en tout cas de la généreuse et approximative définition de Harvey Cox caractérisant sans autre précision la politique comme étant « la sphère de la maîtrise et de la responsabilité de l'homme » [22]. Sur ce point, les théologiens auront intérêt à confronter leurs points de vue avec les perspectives d'autres spécialistes. Faute de quoi, la théologie parlera bientôt un langage absolument spécifique et totalement impropre au dialogue interdisciplinaire.

c) Le troisième risque pourrait conduire à oublier certaines questions essentielles à toute théologie au profit de problèmes décisifs certes, mais intéressant plutôt et spécifiquement la philosophie politique. En effet, dans notre monde, la question de Dieu reste ouverte ainsi que le problème de la transcendance et de sa représentation. Si les perspectives politico-sociales qui s'ouvrent aujourd'hui pour la théologie peuvent en féconder la recherche et la fonction critique, la théologie ne peut éviter de continuer à se poser par priorité les questions qui relèvent de son domaine propre. Il ne faudrait pas que l'avènement dans le champ théologique des dimensions et des problèmes politico-sociaux soit le signe d'un recul ou peut-être d'une fuite devant les questions dernières : Dieu, le sens de l'existence collective et individuelle, le problème de la représentation et de l'expression de la transcendance... De telles questions d'ailleurs ne manquent pas de se profiler à l'horizon de l'expérience et de la réflexion politiques. Comme le note courageusement R. Mehl : « c'est un fait digne d'être souligné que cette espèce de repli — ou de fuite — de la dogmatique vers l'éthique, à la faveur d'un privilège accordé à l'agir de Dieu, séparé de sa Parole » [23].

Si le tournant politique de la théologie veut prendre tout son sens et enrichir la vie de l'Eglise, il importe que demeurent plus vivants

---

21. J.-L. Loubet del Bayle, *Les incertitudes de la pensée politique*, dans *Revue des Deux Mondes*, juin-juillet 1970, p. 539. Voir aussi notre étude *Pour une réflexion en matière politique...*, dans *N.R.Th.*, déc. 1970, pp. 1060-1061.
22. H. Cox, *La cité séculière*. Paris, Casterman, 1967, p. 269.
23. R. Mehl, *La crise actuelle de la théologie*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 1970, n° 4, p. 361.

que jamais d'autres chapitres de la théologie qui seuls peuvent donner à la théologie politique la fécondité qu'on est en droit d'attendre d'elle. Ce n'est qu'à cette condition que la théologie politique pourra dire quelque chose de « différent » et d'utile aux hommes d'aujourd'hui et de demain. Au risque de paraître pessimiste, mais en donnant au contraire à ce propos le sens d'un avertissement grave mais prometteur, je terminerai en citant le célèbre critique Th. W. Adorno, qui écrivait en 1958 dans les *Frankfurter Hefte* : « Quand la religion est acceptée pour autre chose que sa vérité intrinsèque, elle se mine elle-même. Si donc les religions positives s'engagent aujourd'hui si volontiers sur le même terrain que d'autres institutions publiques en s'efforçant même de rivaliser avec elles, *cela témoigne seulement du désespoir qui est à l'état latent dans leur positivité propre...* Je suis d'avis que ce dont le monde a aujourd'hui le besoin le plus urgent serait en réalité un redressement et non une approbation qu'on rencontre déjà partout et beaucoup plus qu'on ne le voudrait » [24].

Quels sont les étudiants et les enseignants des Facultés de théologie qui ne se sont pas adressé à eux-mêmes le défi pertinent d'Adorno ? On fuit toujours de quelque manière — et même en théologie — les questions dernières qui permettent aux autres problèmes d'être authentiquement posés.

F - 31 - Toulouse
31, rue de la Fonderie

Pierre EYT
Faculté de Théologie
Institut Catholique

24. Th. W. ADORNO, *Offenbarung und autonome Vernunft*, dans *Frankfurter Hefte*, 13, Jg. 1958, pp. 400, 485. Cité par H. ZAHRNT, *Dieu ne peut pas mourir*. Paris, Ed. du Cerf, 1971, p. 249.