

OÙ EN EST AUJOURD'HUI

LA THÉOLOGIE LATINO-AMÉRICAINNE

DE LA LIBÉRATION ?

Franz-J. HINKELAMMERT
(DEI, Costa Rica)

NDLR: Nous publions ici l'une des principales contributions au projet de recherche **Bilan et perspectives de la théologie (latino-américaine) de la libération** dont nous avons déjà présenté un autre travail dans ces pages (A. ABASCAL-JAEN: *La réception de la théologie latino-américaine de la libération: une opportunité pour l'Europe de recréer ses racines*, n° 83, juin 1995, pp. 2-11). Ce texte-ci a été publié en espagnol dans la revue du DEI, *Pasos*, n° 57, sous le titre: *La théologie de la libération dans le contexte económico-social de l'Amérique Latine: économie et théologie ou l'irrationalité de ce qui a été rationalisé*, et repris dans le livre *Culture de l'espérance et société sans exclusion*, DEI - Editorial Caminos, 1995, pp. 355-387 (également en espagnol). Les soulignés sont de la rédaction, laquelle a aussi abrégé le texte quelque peu.

Je voudrais présenter ici une vue de la théologie de la libération (TL) selon ce que j'ai vécu en tant que participant dans son développement. Je ne prétends pas en faire l'histoire car cela entraînerait une analyse beaucoup plus diversifiée et, peut-être, plus impartiale que celle que je peux offrir. J'essaierai plutôt de présenter ce qui a été mon souci et celui d'autres compagnons avec lesquels j'ai travaillé au DEI depuis 1976, ce qui nous a amenés à nous sentir partie de ce courant de pensée. Il s'agit, précisément, de la thèse selon laquelle n'importe quelle théologie de la libération doit se développer dans la discussion théorique sur le rapport économie-théologie. C'est donc mon **point de départ** ici.

1. La TL comme théologie concrète

La TL est une théologie concrète,

historique. C'est pour cela que la question sur son contexte historique est pertinente. Le développement de la TL peut être observé pendant les trois dernières décennies, période historique très troublée de l'histoire latino-américaine. Nous allons donc trouver une TL qui réfléchit, reflète et réélabore cette histoire dont elle fait partie consciemment.

En tant que théologie concrète la TL s'insère dans la société latino-américaine. Les communautés de base, les mouvements populaires et même les partis politiques sont des **lieux clés** à partir desquels cette théologie se développe. En s'insérant dans l'histoire latino-américaine concrète, la TL se positionne dans des lieux concrets de cette histoire. Elle ne se limite pas à parler dans ces lieux mais elle réfléchit la situation historique à partir d'eux pour se développer comme théologie. C'est pour

cela que ses analyses sont étroitement liées aux théories des **sciences sociales**. Elle ne peut pas déduire son analyse concrète de ses positions théologiques mais celles-ci ne peuvent pas être indépendantes du résultat de ses analyses concrètes.

Toutefois, la TL n'est pas une science sociale: elle est une théologie. En rapport avec ses analyses concrètes de la situation historique, la TL se développe comme une dimension théologique de cette situation. En tant que telle, elle court le risque de l'erreur. Elle n'a pas de vérités absolues spécifiées a priori. Dans des termes utilisés maintes fois par ces théologiens, il s'agit de la seule orthodoxie chrétienne possible qui est une **orthopraxis**. Le christianisme lui-même est né comme orthopraxis et non pas comme un système fermé d'affirmations dogmatiques vides. Son problème consiste à trouver

une praxis adéquate à la situation. C'est pour cela qu'il est dans un développement continu dans la mesure où les problèmes changent et l'on acquiert des nouvelles connaissances pour leur faire face. C'est la théologie vivante.

Pendant, une théologie peut être qualifiée comme telle dès avant son entrée dans l'analyse concrète et dans l'orthopraxis qui correspond. En tant que théologie, elle précède la praxis. Mais, en précédant la praxis, elle est un ensemble de croyances vides. L'existence de Dieu, son caractère trinitaire, la rédemption, etc. lorsqu'on les professe comme articles d'une foi indépendante de son insertion historique concrète ne sont que des abstractions vides qui font partie d'une dogmatique sans contenu. La TL ne cherche pas à nier ces articles de foi. Elle se pose la question de leur signification. La question n'est donc pas «Dieu existe-t-il?», mais «où est-il présent?», «comment agit-il?». **Le point de départ de la TL** est donc la question du lieu concret et historique où Dieu se révèle.

La TL naît de la réponse qu'elle donne à cette question. Cette réponse se donne par le moyen de «l'option pour le pauvre». Il s'agit d'une option de Dieu, mais aussi des humains en tant que ceux-ci veulent se libérer. La libération donc est libération du pauvre. Non pas comme un acte posé par d'autres qui ont le devoir de libérer le pauvre, vu comme un objet. Sans reconnaissance mutuelle entre sujets il n'y a pas d'option pour le pauvre. Les sujets humains ne peuvent pas se reconnaître mutuellement sans se reconnaître comme des êtres corporels, naturels, comme des êtres de besoin. C'est pour cela que la pauvreté est la négation réelle de cette reconnaissance. Du point de vue de la TL l'être humain ne peut se libérer pour être libre sans cette reconnaissance mutuelle entre sujets. Ainsi le pauvre comme sujet dans cette relation de reconnaissance est le lieu où se décide si cette reconnaissance devient effective ou non. L'option pour le pauvre est donc l'autre côté de la reconnaissance mutuelle des sujets

humains comme êtres naturels, comme êtres de besoin (1).

C'est donc dans le pauvre que se manifeste l'absence de reconnaissance mutuelle entre humains. Mais, selon la TL, Dieu est présent là où cette reconnaissance a lieu. Le fait que celle-ci n'ait pas eu lieu montre un rapport humain où Dieu est absent. L'existence du pauvre témoigne de l'existence d'une société sans Dieu, indépendamment que celle-ci se réfère à Dieu ou non. Toutefois, cette absence de Dieu est présente là où elle crie. L'absence de Dieu est présente dans le pauvre. Le pauvre est la présence de Dieu absent. Il s'agit d'une théologie négative dans laquelle la présence effective de Dieu est donnée par son absence criante et par le besoin. En vivant l'absence de Dieu l'on perçoit sa présence lorsqu'on met en oeuvre sa volonté. Il ne peut donc exister une présence de Dieu qui nie l'option pour le pauvre, même si cette option est parfois seulement implicite. Mais il faut qu'elle soit présente comme option.

La présence de Dieu ne se trouve donc pas dans quelque être mais **dans une relation sociale** entre humains. En étant reconnaissance mutuelle entre sujets qui n'excluent personne, Dieu est présent et son absence est surmontée. Mais son absence revient lorsque cette reconnaissance est perdue.

La TL naît comme théologie concrète à partir de cette réflexion, avec des expressions très diverses selon les théologiens. Ainsi, la TL a un lieu repérable à partir duquel elle peut interpréter la réalité historique. Elle peut protester à cause de l'abandon de Dieu et de son absence; elle peut appeler à la reconnaissance de Dieu, à le transformer en un Dieu présent. La présence de Dieu ne peut pas être seulement une émotion intérieure. C'est une praxis, une orthopraxis. Elle a ses critères dans la réalité elle-même. La présence de Dieu consiste en ce qu'il n'y ait plus de pauvres. Il s'ensuit que le contraire de la pauvreté n'est pas l'abondance de choses mais la plénitude de la vie qui se

constitue à partir de la reconnaissance mutuelle entre sujets corporels, entre sujets de besoin.

Dans ce sens, la TL est orthopraxis. Dieu ne dit pas ce qu'il faut faire. Sa volonté c'est libérer le pauvre, mais il faut chercher le chemin de la libération. Le contenu de la volonté de Dieu dépend de l'analyse de la réalité. On ne peut donc connaître la volonté de Dieu que grâce à cette analyse qui ne peut jamais se passer des sciences sociales. Les résultats de ces sciences ont donc une incidence directe sur ce qu'est la volonté de Dieu pour l'orthopraxis de la TL.

La théologie de «l'orthodoxie» est différente. Elle en reste aux affirmations dogmatiques sans leur chercher un lieu concret et historique. C'est à cause de cela qu'il est si facile pour elle de se placer du côté de la domination. La domination est toujours abstraite, prétend à la validité indépendamment des situations concrètes et historiques. Il est cependant frappant que, dans la dispute entre la TL et «l'orthodoxie» théologique fermée, il n'y ait presque pas de discussions sur l'ensemble dogmatique. Tant «l'orthodoxie» que la TL affirment cet ensemble. Dans ce sens, il n'y a pas de conflit religieux. Cette situation est complètement différente de celle du Moyen-Age et de la Réforme, car à ces époques-là les conflits concernaient les contenus de l'ensemble dogmatique.

2. Economie et théologie aux débuts de la théologie de la libération

Lorsque vers la fin des années 1960 apparaît le conflit au sujet de la TL, le motif visible n'a pas grand-chose à voir avec des divergences concernant l'ensemble dogmatique. La discussion ne porte donc pas sur des contenus théologiques au sens formel mais sur la signification concrète de ces contenus. Toutefois, étant donné que la théologie officielle qui se dit orthodoxe est exclusivement dogmatique, la discussion met face à face la position orthodoxe qui réduit

le contenu théologique à l'énoncé de vérités éternelles vides et la TL qui défend la concrétisation historique de cette même foi. Il s'ensuit que l'emploi des sciences sociales dans la TL parvient à jouer un rôle clé dans ce conflit.

Ce conflit apparaît pour la première fois sur la place publique à l'époque du gouvernement de l'Unité Populaire au Chili (1970-73), quelques années après le surgissement de la TL. Celle-ci n'était pas née dans les milieux académiques mais plutôt à partir de l'activité pastorale des Eglises. Il s'agissait surtout de prêtres et de pasteurs qui travaillaient dans les milieux populaires. Leurs premières publications étaient des manuscrits stencillés. A la fin des années 1960 apparaissent les premiers livres (de H. ASSMANN, G. GUTIERREZ, J. MIGUEZ-BONINO, J.-L. SEGUNDO). Très tôt ces pensées ont eu une influence dans les séminaires et dans les facultés de théologie, et elles créent un courant d'opinion en Amérique Latine lequel se manifeste avec plus d'intensité au Chili après la victoire électorale de l'Unité Populaire (1970).

Dès ses débuts, cette TL est très liée aux **mouvements populaires des années 1960**, qui connaissent à l'époque un grand essor. Au Chili ces mouvements cherchaient leur expression politique tant dans les partis de l'Unité Populaire que dans le parti démocrate chrétien. Ce sont des mouvements qui tendaient vers une intégration économique et sociale des groupes populaires. Ce problème était touché du doigt de plus en plus, surtout à partir de deux tendances qui se profilaient pendant cette décennie-là. L'une était la situation de marginalité perceptible dans les villes (bidonvilles) et aussi dans les campagnes (paysans sans terre, minifundia). L'autre était la tendance à la stagnation de l'emploi: la production industrielle était en expansion parfois très forte mais cela était dû surtout aux augmentations de la productivité du travail et n'impliquait donc pas la création de nouveaux emplois. La situation de marginalité est donc arri-

vée à revêtir un caractère structurel et non pas de simple phénomène de transition.

A partir de cette problématique l'on peut comprendre le fait que les mouvements populaires ont poussé vers des changements de la structure économique-sociale elle-même. Pendant les années '60, beaucoup de ces mouvements attendaient encore une solution dans le cadre du capitalisme de réformes prôné alors par la démocratie chrétienne au Chili. Mais surtout à partir de 1968 les mouvements populaires ont penché vers l'Unité Populaire, soutenue par une scission de la démocratie chrétienne.

Ce changement de l'orientation politique des mouvements populaires correspondait à une expérience profonde. En effet, il était devenu évident qu'il n'y avait aucune possibilité d'un développement avec intégration économique et sociale dans la logique des structures capitalistes existantes. On a parlé d'abord du besoin d'un développement non capitaliste, puis plutôt d'un développement socialiste. Théoriquement, la situation était pensée par le moyen de la théorie de la dépendance. La majorité des théologiens de la libération partageaient cette expérience et cette évaluation concernant l'inefficacité des structures capitalistes, avec leur logique propre, pour créer une société capable de résoudre les problèmes économiques et sociaux des groupes populaires. Ils partageaient donc la tendance à interpréter qu'un développement intégral ne pouvait s'effectuer qu'avec un changement profond des structures capitalistes elles-mêmes. Alors s'est formé une organisation oecuménique, de portée latino-américaine, qui représentait beaucoup de théologiens de la libération: «**Chrétiens pour le socialisme**» qui a eu sa première rencontre importante à Santiago du Chili en mars 1972.

Cette critique du capitalisme et cette recherche d'une alternative par la transformation des structures a amené la TL naissante à un conflit, tant avec la théologie officielle

qu'avec la hiérarchie catholique romaine notamment au Chili. Cette hiérarchie avait été en alliance étroite avec la démocratie chrétienne pendant les années '60. Lorsque celle-ci a pris un tournant antisocialiste-anticommuniste, la hiérarchie l'a suivie.

Néanmoins, il était très difficile de réfuter l'expérience des théologiens de la libération et la théorie de la dépendance qui servait à interpréter cette expérience. En outre, nous pouvons voir aujourd'hui, après 30 ans de prolongement et de renforcement du capitalisme en Amérique Latine, que cette interprétation du capitalisme par la TL et donc des thèses de la théorie de la dépendance sur lesquelles ils s'appuyaient a été pleinement confirmée. Et ce même si aujourd'hui il est plus difficile de concevoir des alternatives qu'il y a 30 ans. En effet, le capitalisme latino-américain, en poussant sa logique à l'extrême, a approfondi la marginalisation de la population au point de la transformer en une exclusion sans avenir.

C'est pour cela que la théologie officielle et l'Eglise Catholique Romaine, tout en cherchant le conflit avec la TL manquaient d'arguments. D'un côté, il n'y avait pas de divergences au niveau de l'ensemble des dogmes de la foi et, de l'autre, la critique du capitalisme de la TL était au moins dans ses lignes maîtresses irréfutable. Elles n'ont donc pas entamé une discussion avec des arguments rationnels, mais se sont consacrées à dénoncer la nouvelle théologie.

3. La dénonciation de la TL

Une théologie institutionnalisée, qui agit au nom d'un ensemble dogmatique avec prétention à la vérité éternelle, ne peut pas se concrétiser historiquement. Pour affronter la TL donc, elle ne peut la démanteler qu'en déclarant non pertinente et même perverse la façon par laquelle cette théologie se concrétise. Cette théologie institutionnalisée ne peut pas entrer dans la discussion sur la concrétisation, parce qu'alors elle devrait accepter que la théologie est et doit

être concrète et historique.

La dénonciation reste donc l'issue pour cette orthodoxie fermée. Et comme les théologiens de la libération ont recours souvent à la théorie marxiste pour penser leur vécu, l'on dénonce la TL comme marxiste. Et, dans la société bourgeoise moderne, MARX est au sens d'ORWELL la non-personne que tout le monde doit attaquer en criant afin de démontrer sa fidélité aux valeurs de l'autoproclamé «monde libre». Marx est pour le «monde libre» ce que TROTSKY a été pour le monde soviétique: la non-personne incarnation du mal. La dénonciation du marxisme de la TL donc implique une condamnation irrationnelle et idéologique de cette théologie qui exclut le besoin de répondre à ses inquiétudes concrètes. Le concret s'évanouit. Il n'y a pas besoin de discuter. L'autre se révèle comme ennemi, indépendamment de ce qu'il pense.

Pour que cette dénonciation serve à cet effet, l'on transforme la pensée de Marx en une grande magie qui ne laisse pas d'échappatoire. Qui s'y approche, s'y perd. C'est un grand tourbillon comme ceux du Malström. Même si l'on essaie de rester à une certaine distance, l'on est entraîné sans remède par le tourbillon, avalé par lui. Ce n'est pas une théorie mais la tentation du mal. Le cardinal RATZINGER quelque temps après résume très bien la vision de ce Lucifer:

«La pensée de Marx constitue une conception totalisante du monde dans laquelle beaucoup de données d'observation et d'analyse descriptive sont intégrées dans une structure philosophico-idéologique qui impose la signification et l'importance relative qu'on leur reconnaît (...). La dissociation des éléments hétérogènes qui composent cette amalgame épistémologique hybride devient impossible, d'une façon telle qu'en croyant accepter seulement ce qui se présente comme une analyse, l'on est obligé d'accepter en même temps l'idéologie» (2).

Toutefois, les théologiens avaient seulement dit que l'option pour les pauvres est en conflit avec la logique de la structure du capital. Il fallait donc, en prenant les choses au sérieux et de façon réaliste, dépasser cette logique. Ils ont appelé socialisme ce dépassement. La discussion aurait dû tourner autour du questionnement posé par la TL, c'est-à-dire, si les choses étaient comme ils l'affirmaient ou non. Il n'y a pas eu un mot sur ceci. Les faits ne comptent pas.

La raison du refus n'était pas l'usage de théories marxistes par la TL. Même si elle ne s'était pas référée à Marx, il y aurait eu condamnation. La conclusion selon laquelle l'option pour les pauvres se trouve en conflit avec la logique de la structure du capital, aurait été perçue comme une preuve de leur marxisme. La question est interdite par la condamnation idéologique. Et, une fois la question interdite, nul besoin de discuter la réponse.

Avec la dénonciation magique du marxisme, la dénonciation anti-utopique apparaît déjà à l'époque de l'Unité Populaire. La dénonciation anti-utopique n'est que l'autre face de cet antimarxisme magique. Encore une fois, la discussion de situations concrètes et historiques est remplacée par une dénonciation: il n'y a ni discussion sur l'utopique ni analyse de la problématique. La TL demandait des changements de structure pour que la société puisse résoudre le problème de la pauvreté. Elle ne demandait donc pas la réalisation d'utopies. Le but était très réaliste, même si elle savait que le réalisme de ce but dépassait les possibilités de la société capitaliste.

Ce qui précède, évidemment, aurait impliqué une discussion sur les dimensions utopiques des buts politiques et donc une critique des contenus utopiques en rapport avec le réalisme du changement des structures. Ce sont les théologiens de la libération qui ont commencé cette critique. La dénonciation anti-utopique, par contre, n'a fait que les démoniser, évitant ainsi le dialogue (3).

Ceci a mené à une situation dans laquelle la condamnation la plus forte des «Chrétiens pour le Socialisme» (CpS) par l'Eglise Catholique Romaine au Chili a eu lieu après le coup d'Etat, lorsqu'ils étaient déjà persécutés par le terrorisme d'Etat du système totalitaire de Sécurité Nationale.

La condamnation formelle de CpS a son histoire. Elle a été décidée en secret par la Conférence Episcopale en avril 1973. Deux jours après le coup d'Etat, le 13 septembre 1973, la Conférence a approuvé un document additionnel. Ces condamnations ont commencé à circuler le 26 octobre 1973 et ont été publiées en avril 1974. Pendant cette période plus de 60 prêtres avaient été expulsés du Chili et certains torturés. Beaucoup de membres laïcs de CpS avaient été tués, torturés ou arrêtés (4).

4. La théologie de libération et les dictatures de Sécurité Nationale

Non seulement pour les CpS mais aussi pour la TL en général, le coup d'Etat militaire chilien a signifié une coupure profonde. Il ne s'agissait pas d'un coup d'Etat militaire traditionnel par lequel un groupe militaire assume le gouvernement, assurant la continuité d'une société bourgeoise déjà installée. Le coup chilien a été un coup de Sécurité Nationale. Le gouvernement militaire a assumé la tâche de restructurer la société bourgeoise chilienne depuis ses racines et ce suivant un schéma idéologique préconçu. On installait une société selon des principes abstraits sans aucun rapport avec l'histoire du Chili. Cette société n'existait pas non plus dans le capitalisme réellement existant au niveau mondial, car il s'agissait, à l'époque, d'un capitalisme réformiste et interventionniste. C'était la première fois dans l'histoire contemporaine qu'apparaissait un régime nettement néolibéral. Au milieu du terrorisme d'Etat, un modèle abstrait, déduit des principes d'une totalisation du marché capitaliste s'impose. De ceci découle le caractère jacobin de ce coup d'Etat (5).

La politique de la Junte Militaire chilienne visait à un changement de la société toute entière. Il ne s'agissait pas simplement d'éliminer toute trace de la politique de l'Unité Populaire, mais de transformer, depuis ses racines mêmes, le capitalisme tel qu'il avait existé jusqu'alors. Un capitalisme de réformes, interventionniste, qui avait donné lieu à la naissance d'une large société civile dans laquelle les organisations populaires avaient eu un lieu légitime et important. Les idéologues de la Junte Militaire ont vu dans ce réformisme capitaliste la base du surgissement de l'Unité Populaire. En effet, celle-ci n'avait fait autre chose que pousser ce réformisme au-delà des limites de la structure capitaliste.

La Junte Militaire a eu donc deux lignes d'action principales. D'un côté, elle a agi contre toutes les organisations populaires surtout les syndicats, les organisations de quartier et même les coopératives afin de les détruire complètement. Etant donné qu'elles avaient un grand enracinement social et politique, ceci impliquait la destruction de tous les partis populaires. C'est ici que le terrorisme d'Etat a joué son rôle principal. Dès les premiers jours, les militaires avaient assuré leur pouvoir. Mais la politique de terreur a duré plus d'une décennie et elle a réussi à éliminer tout pouvoir populaire. La deuxième ligne d'action de la Junte visait à changer l'Etat. L'Etat des réformes, qui intervenait dans le marché, était l'autre face de la force des mouvements populaires. Il a été transformé en un Etat anti-réformes. La **privatisation** des fonctions de l'Etat dans les domaines économique et social, et donc des entreprises publiques, a transformé l'Amérique Latine. C'est le premier cas d'une application par principe des schémas abstraits de l'Ecole de Chicago. Il s'agissait d'une politique qui allait bientôt être assumée au niveau mondial par le Fonds Monétaire International sous le nom d'**ajustement structurel**. Plus tard Milton FRIEDMAN lui a donné le nom de «capitalisme total».

C'est dans cette nouvelle ambian-

ce que ce sont inscrites les réflexions de la TL. Bien qu'il n'y ait pas eu de rupture dans cette théologie, des nuances importantes s'y sont introduites. Tandis que dans la période qui a précédé le coup chilien l'accent était sur la libération, maintenant c'est la **résistance** qui vient au premier plan. Ceci est en lien avec le changement dans la société. Il y avait toujours eu un travail intense à partir des **communautés ecclésiales de base** (CEB). Toutefois, ce travail avait été, au début, en lien étroit avec celui des organisations populaires. Maintenant celles-ci étaient les plus persécutées et donc très affaiblies. Les CEB ont donc joué un rôle beaucoup plus grand. En outre, comme les Eglises maintenaient certains espaces protégés de la répression, en beaucoup d'endroits les CEB sont donc devenues les seuls lieux d'activité populaire. Au lieu des organisations populaires beaucoup de groupes de défense des droits humains sont apparus. Seule l'Amérique Centrale surtout le Nicaragua et le Salvador a connu une situation différente.

Au centre de la TL apparaît alors le thème de l'**idolâtrie**: le Dieu de la vie qui affronte les dieux de la mort. Le thème de l'idolâtrie s'inscrit dans une longue tradition aux racines juives. Selon cette tradition l'idole est un dieu dont l'expérience et la vénération mènent à la mort. Il ne s'agit pas de se demander si, dans quelque sens ontologique, l'idole existe ou non. L'idole est vue comme une force de mort qui est vénérée comme Dieu. C'est donc **un dieu de mort qui affronte le Dieu de la vie**. Celui-ci est, par conséquent, vu comme un Dieu dont l'expérience et la vénération produisent la vie et non pas la mort. La TL étant une théologie fortement corporelle, la vie ou la mort y prennent un sens dans lequel la vie corporelle est la dernière instance de toute vie. Bien que le corps ne vive qu'en tant que corps animé, l'âme ne vit pas sans le corps.

Pour la TL donc le problème n'est pas théisme et athéisme mais idolâtrie et Dieu de vie. Son contraire n'est pas l'**athéisme**. La foi en Dieu peut

être idolâtre ou non, de même que l'athéisme. Un athéisme dont l'expérience vécue mène à la mort est idolâtrie tandis qu'un athéisme dont l'expérience vécue mène à la vie ne l'est pas. Ce sont la vie et la mort qui fournissent le critère pour discerner et non pas une métaphysique abstraite. Il y a aussi des athées dans le peuple de Dieu. Toutefois, l'affirmation de la vie est toujours vue à partir de la reconnaissance mutuelle entre sujets, qui se reconnaissent comme êtres naturels, de besoin. La vie et la mort comme critère rencontrent le critère de l'option pour le pauvre. Ainsi ce dernier acquiert une nouvelle dimension: il n'est pas seulement pauvre mais aussi victime en tant que pauvre et en tant que persécuté par les appareils répressifs de l'Etat.

A partir de cette perception de l'idolâtrie et de sa victime, la TL approfondit son analyse des processus de production de victimes. La théologie officielle est maintenant affrontée comme une **théologie sacrificielle**, avec un Dieu qui exige des sacrifices humains. La TL développe une critique forte de cette théologie sacrificielle, à partir de l'analyse du caractère sacrificiel du système économique et social imposé à l'Amérique Latine. On découvre toute une histoire de sacrifices humains dans la conquête de l'Amérique, ainsi que des réactions d'appui aux indigènes, dès le début de la conquête. Gustavo Gutiérrez revient sur la discussion sur la théologie de la conquête et récupère la figure de Bartolomé DE LAS CASAS comme un ancêtre clé de la TL (6).

D'un autre côté, on approfondit la problématique du rapport économie-théologie, spécialement au DEI (7). Ceci permet d'approfondir le thème de la **sacrificialité du système économique et social** en vigueur (8). On découvre ainsi le caractère sacrificiel de la culture occidentale elle-même, ce qui permet de récupérer la tradition judéo-chrétienne non sacrificielle.

5. Le conflit autour de la théologie de la libération

Il y a toujours eu un conflit latent entre la TL et la théologie officielle. Nous avons vu comment ce conflit a éclaté dès la fin du gouvernement de l'Unité Populaire au Chili. Mais, avec le *Rapport Rockefeller*, à la fin des années '60, un autre conflit était ouvert: c'est le conflit avec le pouvoir politique, avec l'empire.

Pour l'empire, la TL est un danger pour plusieurs raisons. Une raison importante est d'ordre idéologique et elle joue un rôle, en particulier pendant la guerre froide. Cet affrontement, interprété de façon manichéenne, exigeait des tranchées au tracé clair. L'empire s'auto-interprétait comme l'Occident chrétien, comme un royaume de Dieu qui faisait face à un royaume du mal athée. L'empire occidental semblait lutter à côté de Dieu, comme l'archange Michel. Même si le fondement de la légitimité de la société bourgeoise n'est pas chrétien car il repose sur des mythes séculiers, il est aussi essentiel à cette légitimité d'avoir une dimension religieuse afin de pouvoir s'ancrer dans la transcendance. Croire en Dieu et lutter à côté du capitalisme contre ses ennemis semblait être la même chose. Cette identification est encore plus forte aux Etats-Unis qu'en Europe. Elle mène, aux USA, à ce qu'on appelle religion civique («civil religion») qui est une religiosité sous-jacente à «l'American way of life». C'est une religiosité qui englobe toutes les religions spécifiques. Par conséquent, la tolérance à l'égard des différentes confessions a comme condition le respect par celles-ci du cadre constitué par cette religion civique. La religion est considérée comme une affaire privée, pourvu qu'elle s'inscrive dans la religion civique qui est la religiosité publique.

La TL menaçait cette homogénéité religieuse voire même chrétienne de l'empire. Quand il y a discernement des dieux, il y a des motifs pour que certains dieux s'inquiètent. La question était d'autant plus sensible que les thèses de la TL ont eu une réception positive dans plusieurs Eglises et même dans le public en général des USA et d'Europe. La

condamnation manichéenne des mouvements populaires avec leur exigence de changement de structures ne pouvait pas se faire facilement quand des courants importants de ces mouvements s'inspiraient de leur foi religieuse. En outre, le public en général pouvait douter des idéologies simplistes de la guerre froide.

Quelque chose de semblable, mais avec un signe opposé, a eu lieu dans les mouvements populaires latino-américains. La TL était un des courants de pensée qui permettait de sortir de l'étroitesse de l'orthodoxie marxiste, surtout de celle promue par l'Académie des Sciences de l'URSS. Cette orthodoxie fatiguait très tôt parce qu'elle n'a pas réussi à penser la réalité vécue par les membres des mouvements populaires. Face à cette réalité, elle était tout aussi abstraite que les idéologies du marché. Pendant les années 1970, la fatigue vis-à-vis de cette orthodoxie était notoire. On redécouvre alors la pensée de Marx qui ne s'épuisait aucunement dans cette orthodoxie. Plusieurs nouveaux courants de la pensée marxiste apparaissent. Cependant, un apport particulièrement important pour les mouvements populaires était le surgissement d'une théologie qui pensait le monde d'un point de vue proche à eux et qui permettait de vivre la foi comme participant dans les luttes de secteurs populaires. Même si la majorité des théologiens de la TL n'étaient pas antimarxistes et qu'ils sont allés jusqu'à s'inspirer de la pensée marxiste pour l'analyse de la réalité, ils ont maintenu une position critique devant le marxisme, ce qui renforçait de façon effective ces mouvements populaires.

Tout ceci était une raison suffisante pour que l'empire réagisse. Le *Rapport Rockefeller* a placé les balises. L'empire a commencé alors à développer sa propre théologie qui a été d'abord négation et après récupération de la TL.

Dans les années 1970, **des centres théologiques d'un caractère tout à fait nouveau** sont apparus. Le premier a été le département de théo-

logie de «l'**American Enterprise Institute**», dirigé par Michael NOVAK. Sa raison d'être était la lutte contre la TL en Amérique Latine et ses répercussions aux USA. Très tôt il a été suivi par l'Institut sur la Religion et la Démocratie, dirigé par Peter BERGER, avec le même objectif mais agissant plutôt au niveau de l'Etat, les organisations politiques et les Eglises des USA. Les livres de Novak ont été distribués par les organisations patronales et les ambassades états-unisiennes en Amérique Latine. Les mêmes organismes ont organisé des cycles de conférence au sud du Rio Grande. Le Pentagone aussi a formé des spécialistes dans le domaine théologique pour agir dans les organisations panaméricaines des armées et dans les services secrets y compris dans les centres de torture. Des journaux importants deviennent des porte-parole de la nouvelle théologie de l'empire, une «théologie de la libération», qui est maintenant développée et promue. Le *Document de Santa-Fe* (1980) qui formulait la plate-forme électorale pour la première période de Ronald REAGAN a désigné le front constitué par l'Eglise populaire et la TL en Amérique Latine comme un des soucis principaux pour la sécurité des USA.

Jusqu'à la moitié des années 1980, les arguments employés contre la TL ressemblaient à ceux de la théologie officielle. Ils attaquaient surtout l'analyse marxiste qui apparaît comme élément théorique de la concrétisation de la TL et les formulations utopiques d'un futur libéré. Cependant, il y a au moins une différence très claire et remarquable: l'**anti-utopisme** de cette théologie de l'empire est beaucoup plus extrême que celui de la théologie ecclésiastique officielle.

La théologie officielle reprochait à la TL plutôt d'avoir une utopie fautive, mais non pas d'avoir une utopie en tant que telle. En tant que théologie chrétienne, la première maintient sa propre vision du Royaume de Dieu à venir et des cieux où l'on doit arriver. Elle ne peut donc pas reprocher à la TL son espérance en un Royaume de Dieu. Par conséquent, elle lui repro-

che d'interpréter ce Royaume dans des termes matériels, corporels et ainsi en avoir un faux concept. Le Royaume de Dieu de «l'orthodoxie» institutionnalisée, par contre, est conçu comme un royaume d'âmes pures, pour lesquelles la corporéité est quelque chose d'éthéré, voire éphémère. Tandis que pour la TL, le Royaume est la Nouvelle Terre, c'est-à-dire, «cette terre-ci sans la mort», c'est un royaume de satisfaction des besoins corporels. Ceci est vu par «l'orthodoxie» comme «matérialiste», comme une fausse espérance à laquelle elle oppose sa conception de la «vraie» espérance. Toutefois, l'orthodoxie ne nie pas la conception d'un Royaume de Dieu à venir (9).

La théologie de l'empire des années '70 et de la première moitié des années '80 est différente car elle est nettement anti-utopique. Elle oppose un monde sans espérance à la vision utopique de l'espérance. Même si elle continue à donner une vision utopique du marché, de sa main invisible (le marché comme lieu de la «providence») et de sa tendance à l'équilibre, elle n'établit pas de rapport entre l'utopie du marché et le Royaume de Dieu. Par conséquent, la solidarité elle-même apparaît comme une perversion et un atavisme (10).

Il s'agit d'une théologie qui correspond au manichéisme de la guerre froide. L'empire voit l'utopie en tant que telle incarnée dans le royaume du mal et se voit lui-même comme un royaume de réalisme qui n'a pas besoin d'utopie. A l'affrontement Dieu-démon correspond donc l'affrontement réalisme-utopie. Ce manichéisme extrême a été exprimé par K. POPPER: qui cherche le ciel produit l'enfer.

Cependant, cette vision de l'utopie créait des problèmes au sein de la coalition conservatrice formée pendant les années '80. Nous avons vu que, dans sa forme nette, cette vision n'était pas acceptable pour «l'orthodoxie» théologique. Mais elle ne servait pas, non plus pour agglutiner la coalition politique avec le fondamen-

talisme chrétien des USA, qui était un des piliers du gouvernement Reagan. Car ce fondamentalisme est hautement utopique et messianique, avec une vision nettement apocalyptique de l'histoire (11).

A ce moment, quand a eu lieu l'écroulement visible des pays socialistes, s'est produite une utopisation croissante de l'empire lui-même. La politique du **réajustement structurel**, avec ses effets désastreux pour le Tiers Monde, **avait besoin de promesses** d'un avenir meilleur pour pouvoir se légitimer. Les enfers produits sur terre exigeaient la promesse de cieux à venir. Le néo-libéralisme lui-même s'est transformé en religion avec ses conversions et son évangile du marché.

6. La tentative de récupération de la théologie de la libération par la théologie de l'empire

A partir de tout ce qui précède, une transformation s'est produite dans la théologie de l'empire: elle est passée de la négation de la TL à la récupération de celle-ci. Vers le milieu de la décennie des années '80, cette récupération est déjà en pleine réalisation et elle s'est manifesté en Amérique latine dès le coup militaire chilien (12). Quand, en 1985, David STOCKMAN au passé fondamentaliste démissionne comme chef du budget du gouvernement Reagan, il publie un livre: *Le triomphe de la politique*. Dans cet ouvrage, il reproche au président d'avoir trahi le modèle néo-libéral pur et d'avoir glissé vers le populisme. Il y développe toute une théologie de la position néo-libérale qui fait école rapidement. Ce livre **ne dénonce plus les utopies** mais présente le néo-libéralisme comme la seule façon efficace et réaliste de les réaliser. Il attaque les «utopies» du socialisme pour les récupérer dans le camp du prétendu réalisme néo-libéral. Selon Stockman, la menace n'est pas l'utopie mais la fausse utopie à laquelle il oppose son utopie réaliste, le néo-libéralisme.

Michel CAMDESSUS lui-même, directeur général du FMI, se fait écho

de cette théologie. Il la développe, de façon directe, à partir de quelques thèses clés de la TL. Ceci s'est manifesté lors de sa conférence au congrès d'hommes d'affaires chrétiens français, le 27 mars 1992, à Lille (13). Voici ses thèses théologiques centrales:

«Troisième message: il faut parler plutôt de Règne que de Royaume. Certes le Royaume c'est ce lieu: ces Cieux nouveaux et cette nouvelle terre où nous sommes appelés à entrer un jour; promesse sublime, mais le Royaume c'est en quelque sorte de la géographie, le Règne c'est de l'Histoire, une histoire dont nous sommes les acteurs, qui est en marche et qui est proche depuis que Jésus est venu dans l'histoire humaine. Le Règne c'est ce qui se passe quand Dieu est Roi et que nous le reconnaissons, et que nous faisons que le Règne s'étende comme tache d'huile, imprègne et renouvelle, unifie les réalités humaines. "Que ton Règne vienne"».

Dans la suite, il oppose pouvoir de ce monde et Règne de Dieu:

«L'un se fonde sur le pouvoir, l'autre sur le service; l'un, appuyé sur la force va à la possession et l'accaparement, l'autre au partage; l'un exalte le prince et ses barons, l'autre, l'exclut et le faible; l'un trace des frontières, l'autre accueille; l'un s'appuie sur le spectaculaire et le médiatique, l'autre préfère la germination discrète du grain de sénevé. A l'opposé! et au coeur de ces différences, il y a celle-ci qui les récapitule toutes: le Roi s'identifie au **pauvre**.

Trait culminant de la différence: Qui est juge, qui est Roi dans ce Royaume? Dans l'Évangile, la réponse nous est donnée de manière formidablement solennelle dans l'annonce et la perspective du jugement dernier: aujourd'hui mon juge et mon Roi, c'est mon Frère qui a faim, qui a soif, qui est étranger, nu, malade ou prison-

nier...».

Camdessus oppose puissance à service, orgueil à humilité. Et il découvre que le FMI, l'ajustement structurel et toute la conception néo-libérale de la société incarnent précisément cette humilité face à l'orgueil de ceux qui leur résistent. Le directeur général du FMI conclut:

«Notre mandat? Il a retenti dans la synagogue de Nazareth, et l'Esprit nous est donné pour recevoir ce que les compatriotes de Jésus refusaient d'avalier, précisément la réalisation de la promesse faite à Isaïe (61, 1-3) à partir de notre histoire présente! C'est un texte d'Isaïe que Jésus déroula et dit (Lc 4, 16-23):

"L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux Pauvres, proclamer aux captifs la libération, aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année de bienfaits accordés par le Seigneur". Et Jésus n'a qu'une phrase de commentaire: "Aujourd'hui, cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez".

Cet aujourd'hui-là, c'est notre aujourd'hui et nous sommes, nous qui sommes en charge de l'économie, des administrateurs d'une partie en tous cas de ces bienfaits de Dieu: le soulagement de la peine de nos frères et l'élargissement de leur liberté. Nous sommes ceux qui ont reçu cette Parole. Elle peut tout changer. Nous savons que Dieu est à l'oeuvre avec nous pour faire grandir la fraternité».

Ce texte aurait pu être écrit par un théologien de la libération. Il formule ce que la TL considère comme le centre de son interprétation du message évangélique: la promesse du Règne de Dieu et l'option pour le pauvre.

Néanmoins, le texte cité n'est qu'une partie de la conférence de

Camdessus. Ce qui précède et ce qui suit donne au texte théologique un sens exactement contraire à celui qu'un texte semblable aurait dans la TL. Dès la première partie de sa conférence Camdessus ouvre le feu contre les «populismes». Ce mot, dans le langage du FMI, résume toutes les attitudes et politiques qui ne suivent pas strictement l'ajustement structurel. Le directeur général attaque avec virulence:

«(...) toutes ces formes de la démagogie populiste d'ores et déjà à l'oeuvre et dont nous savons où elle mène: à l'hyperinflation et à travers elle avant même que le marché n'ait tenu ses promesses à la débandade économique, à la montée de la misère et au retour des régimes dits "forts", disons plutôt à la fin des libertés».

De cette façon **il transforme l'option pour les pauvres en option pour le FMI**. Qui veut plus ou quelque chose de différent de ce que concède ou impose la politique d'ajustement structurel du FMI produit «la débandade économique, la montée de la misère et (...) la fin des libertés». Ceci ferait du tort au pauvre. Qui est du côté du pauvre doit donc être forcément avec le FMI. Il n'y a pas d'alternative.

S'adressant à un public catholique romain, Camdessus s'en prend à la doctrine sociale catholique traditionnelle:

«Bien sûr, le marché est le mode d'organisation économique le plus efficace pour accroître la richesse individuelle et collective; nous ne devons plus avoir à son égard cette attitude de ralliement embarrassé de quelques générations de nos frères catholiques sociaux: cette sorte de "oui mais". La cause est entendue et le Saint Père a bien clarifié le sujet dans "*Centesimus annus*". Le marché par l'efficacité qu'il assure peut permettre une solidarité plus forte. Par là, marché et solidarité ne s'opposent pas mais peuvent se rejoindre. De plus, l'économie d'entre-

prise, vous le savez bien, est une économie de responsabilité où l'homme peut donner toute sa dimension».

Hors du marché il n'y a plus aucune activité possible; même la solidarité doit s'exercer par son moyen et dans les limites de sa logique. Camdessus présentera donc le FMI comme le grand organisme mondial responsable de l'exercice de la solidarité. Pour ce faire, il a effacé un siècle de doctrine sociale de l'Eglise Catholique Romaine sans provoquer le moindre écho.

Toutefois, le directeur général se présente comme un réaliste. Il parle du rapport marché-Règne de Dieu en essayant de les distinguer. Il voit très bien que le marché possède une logique destructrice, voire même auto-destructrice:

«Dès lors, si le marché est totalement laissé à ses mécanismes, il y a grand danger il n'est pas nécessaire de remonter au 19ème siècle pour le voir que les plus faibles soient piétinés. Dans sa logique pure, la mise à prix peut être mise à mort. "30 deniers, marché conclu". Ceci n'est pas un épisode singulier de l'histoire d'un prophète de Judée, c'est un élément permanent quotidien de l'histoire humaine. A partir de cette indifférence du marché à l'égard de la personne, vous pouvez rapidement retrouver l'origine profonde de bien des maux des sociétés avancées: pollutions, accidents du travail, destructions des familles, exclusion et chômage, corruption, inégalités, etc...

Voilà pourquoi nous savons depuis longtemps que le marché doit être surveillé, encadré pour rester libre, mais aussi être juste. Voilà pourquoi on ne peut accepter la substitution, au fondamentalisme marxiste, d'un fondamentalisme de marché. Le marché ne peut être laissé à sa seule logique, car l'économie n'est pas de la technique, c'est de l'humain».

Face au caractère destructeur du marché, Camdessus cherche à activer l'espérance du Royaume de Dieu:

«Marché-Royaume, nous savons bien que ces deux-là c'est à nous de les manier. En tous cas dans nos vies...».

Et il ajoute:

«Oui, cette réalité du marché si lourde de forces de mort et de vie. Cette réalité sur laquelle chacun d'entre nous, d'une façon ou d'une autre, a une prise, une responsabilité».

Cependant, cette responsabilité n'est que responsabilité pour le fonctionnement du marché. **La logique du marché peut détruire le marché lui-même.** Ce problème est très présent à l'esprit de Camdessus; le capitalisme des années 1980 a été un capitalisme autodestructeur: il n'a pas seulement détruit l'être humain et la nature, mais aussi sa propre possibilité de fonctionnement. **La corruption du marché** n'est plus un problème du seul Etat mais elle pénètre aujourd'hui les rapports marchands eux-mêmes et tend à les bloquer. Aujourd'hui le lieu principal de la corruption n'est plus l'Etat mais l'entreprise capitaliste elle-même dans ses rapports avec d'autres entreprises capitalistes. Camdessus a besoin d'une éthique du marché parce que cette éthique est subvertie par la logique même du marché. Et il cherche cette éthique dans la référence au Royaume de Dieu et dans le «mariage» entre marché et Royaume:

«Il y a dans la vie du marché des pratiques auxquelles non seulement notre citoyenneté du royaume, mais aussi notre bonne citoyenneté de ce monde tout court, nous oblige à dire non. Et nous savons tous que ce non n'est pas facile, qu'il y faut souvent du courage et plus que du courage. Vous connaissez mieux que moi cette face d'ombre de la vie économique. (...) "Qu'est-ce qui, autour de nous, concrètement, diminue, use, détruit: duretés, injustices, exclu-

sions, manipulations des clients et du personnel, ... idolâtrie de l'argent, vie de fou, etc...". Je ne m'y arrête pas davantage. La vie économique n'est pas que cela et il y a un vaste domaine où les deux surfaces, oui, d'une certaine façon se recouvrent. Laissez-moi m'y arrêter plus longtemps. C'est tout le domaine où le porteur de valeur du royaume non seulement n'impose pas je ne sais quel frein au dynamisme du marché mais lui apporte le "plus" qui manque au marché pour mieux servir l'homme intégral. C'est, en d'autres termes, tout le domaine où rationalité économique et construction du royaume convergent. Et il est vaste».

Mais, que se passe-t-il lorsqu'il n'y a pas de convergence? Dans ce cas, selon Camdessus, il n'y a rien à faire. Le réalisme apparent débouche dans le même fondamentalisme qu'il a prétendu critiquer. **Bien que le marché ne soit pas le Royaume pour Camdessus, il est la seule présence possible de celui-ci.** Le marché avec sa logique se transforme dans la logique eschatologique de toute l'histoire humaine. Surveiller le marché pour Camdessus, veut dire seulement le rendre viable. Il veut intervenir dans le marché uniquement pour que celui-ci continue à fonctionner. Le critère de cette intervention est donc assurer le fonctionnement du marché selon sa propre logique, logique qui est toujours conçue comme le passage de Dieu dans l'histoire. Le marché n'est pas parfait mais n'importe quelle perfection qui ne soit pas son produit n'appartient plus à la praxis humaine. Le royaume est l'huile pour la machine du marché.

Selon Camdessus il y a un royaume définitif au-delà du marché. Toutefois, c'est un royaume au-delà de l'histoire, qui n'interfère pas avec le marché. Il arrive donc à la conclusion suivante:

«Le citoyen du Royaume appelons-nous comme cela est à la pointe de l'effort pour que reculent toutes les formes de peurs, les

méfiances, l'accaparement, cette "idolâtrie", comme dit Saint Paul (Eph. 5,5), et finalement pour que s'élargisse le champ du partage, celui où le Royaume déjà imprègne les réalités humaines, et que l'homme trouve un peu plus d'espace, de gratuité et d'épanouissement. Cela, en sachant très bien qu' "il y aura toujours des pauvres parmi nous". Ce qui veut dire entre autres choses et il a dû en coûter à Jésus de dire cela que le Royaume ne sera pas sur cette terre en tous cas jusqu'au jour où "il fera toutes choses nouvelles".

Cette tâche d'imprégnation des réalités humaines, nous ne la mènerons pas à bien sans que nos coeurs et nos intelligences soient élargis, renouvelés, "emplis de la Grâce d'en haut". Pour qui exerce nos types de métiers, dans cette urgence au service des hommes, il n'y pas d'autre solution j'en suis sûr et j'en suis loin que la sainteté ou si vous voulez, de "revêtir" l'Homme Nouveau: cet homme pétri de terre mais qui je reviens à Saint Paul "puisque le Christ est venu du Ciel, comme lui appartient au Ciel". Pétri de terre mais appartenant au ciel: la clé est là, et dans la prière pour recevoir ce don».

C'est la déclaration de l'empire total, sans la moindre échappatoire, ni sur terre ni dans les cieux. La politique du FMI a été transformée en volonté de Dieu sur cette terre. Une volonté exprimée non pas sur un quelconque Sinaï mais par la réalité elle-même. La réalité est telle que, si l'action humaine sort du cadre de la politique d'ajustement structurel, les résultats seront nécessairement pires que la situation que l'on veut changer. **Il n'y a pas d'alternative parce que l'essai d'en chercher une mène infailliblement à aggraver la situation.** C'est à cause de cela qu'opter pour le pauvre c'est opter pour le réalisme. Et le réalisme impose de ne pas se préoccuper du pauvre. Ce que le marché fait n'admet pas de questionnement. Le capitalisme s'est transformé en «capita-

lisme total» selon l'expression de M. Friedman. L'option préférentielle pour le pauvre est identique à l'option préférentielle pour le FMI (14).

Il s'agit d'une position devenue aujourd'hui très fréquente: elle apparaît dans un grand nombre de publications qui se font passer pour de la TL (15).

Une grande tentation pour les Eglises surgit, évidemment. Dans la perspective de Camdessus, l'on peut opter pour le pauvre sans le moindre conflit avec le pouvoir. La grande harmonie semble être arrivée, apportée par la main invisible du marché. Et la TL semble maintenant faire partie de «l'orthodoxie». L'Homme Nouveau est revenu mais maintenant il est un fonctionnaire du FMI (16).

L'empire apparaît donc comme un **empire total et fermé**. Il déclare qu'il n'y a pas d'alternatives et il a le pouvoir de châtier avec une telle dureté n'importe quelle tentative de recherche de celles-ci, qu'en effet il paraît mieux de ne pas essayer. Quand le châtiment est plus grand que ce que l'on peut obtenir en cherchant des alternatives, il est préférable de ne pas les chercher. Dans pareille situation, le pouvoir dicte ce que la réalité dira. Un circuit s'établit entre pouvoir et réalité dans lequel celle-ci confirme de façon tautologique les thèses de celui-là (17).

Cette situation d'empire total et fermé c'est ce que maintenant plusieurs théologiens de la libération perçoivent, selon la tradition judéo-chrétienne comme une **situation apocalyptique**. Dans une telle situation, il n'y a pas d'issue visible et il ne peut y avoir de projets concrets de changement. On relit l'*Apocalypse* de JEAN. Dans le sens traditionnel apocalypse veut dire **révélation**. L'*Apocalypse* révèle que, face à l'empire total et fermé, il y a une alternative, même si l'on ne la connaît pas. Le pouvoir total de l'empire révèle sa faiblesse mais sa chute n'est pas vue comme le produit d'une action politique intentionnelle. Le nom de cet empire est Babylone.

Cette lecture de l'*Apocalypse* mène à l'analyse des textes apocalyptiques connus ainsi que de leur contexte économique, social, politique. On découvre que ces textes ont paru dans des situations historiques semblables à la nôtre. Le croyant affronte un empire qui ne lui laisse pas d'issue mais il insiste qu'il doit y avoir une issue.

«Apocalypse» ne signifie pas ici catastrophe. Il s'agit d'une révélation qui dévoile que le monstre est un géant aux pieds d'argile et dont la chute laissera ouvert un avenir pour des alternatives à réaliser (18). Il ne faut donc **pas confondre cette lecture de l'Apocalypse** par la TL avec celle que fait le fondamentalisme chrétien aux USA. Pour celle-ci, il s'agit bien d'une catastrophe, fruit de la volonté de Dieu au sens d'une loi inexorable de l'histoire. Le monde est condamné à périr et son salut est l'oeuvre d'un dieu-juge en consommant l'histoire elle-même. Cependant, la loi de l'histoire humaine est la catastrophe de cette histoire. Il s'agit d'un fondamentalisme qui a la prétention d'écrire aujourd'hui l'histoire de demain. Les présidents Reagan et BUSH se sont ralliés publiquement à cette métaphysique de l'histoire (19). Mais, en fait, la récupération de la TL essayée par Camdessus est parfaitement compatible avec une telle vision du monde.

La lecture que fait aujourd'hui la TL de l'*Apocalypse* est tout à fait différente. L'empire total et fermé d'aujourd'hui semblable aux empires romains, hellénistique ou babylonien est une Babylone, c'est-à-dire, un géant aux pieds d'argile. Toutefois, la raison de sa chute ne peut pas être un acte humain volontariste, car l'empire est trop fort. Il tombe suite à des effets non intentionnels, résultat de sa propre toute-puissance. Mais il n'y a pas de loi métaphysique de l'histoire qui détermine sa chute. Il tombe parce que «(...) soudain une pierre se détacha, sans que main l'eût touchée et vint frapper la statue, ses pieds de fer et de terre cuite, et les brisa» (Dn. 2.34) (20).

Néanmoins, la situation apocalyptique n'est pas seulement le lieu d'origine de l'apocalyptique mais aussi de sa soeur jumelle, la **littérature sapientielle**. Celle-ci a toujours été l'autre face de l'apocalyptique. Un des grands témoignages de la littérature sapientielle, qui attire aujourd'hui l'attention de la TL, est le livre véterotestamentaire de *Qohélet* ou *l'Ecclésiaste*. Il présente un sens plutôt tragique de la vie face à un empire inexpugnable et désastreux. Il y prévaut une lamentation sur la perte du sens de la vie, combinée avec un lointain écho d'une espérance brisée. Il s'agit d'une perception de la vie qui a beaucoup en commun avec certains courants de la postmodernité de nos jours (21).

7. Le défi pour la théologie de la libération. L'irrationalité de ce qui a été rationalisé

Comme nous avons vu à propos de la théologie du FMI, l'on est passé de la négation de la TL à l'élaboration d'une anti-TL qui est une inversion de la TL.

Il faut remarquer à nouveau que ces deux théologies contraires ne peuvent pas être distinguées au niveau de la discussion purement théologique. A ce niveau il n'y a pas de distinction nette entre la TL et l'anti-TL du FMI. En apparence l'on débouche sur une situation dans laquelle le conflit cesse d'être théologique pour être un conflit au sujet de l'application d'une théologie commune aux deux parties. La théologie de l'empire car **la théologie du FMI est la théologie de l'empire** semble avoir assumé des parties clés de la TL: l'option préférentielle pour les pauvres et l'espérance du Royaume de Dieu incarnée dans l'orthopraxis.

Le problème que nous avons vu au début de cet article réapparaît à un niveau différent. Lors du surgissement de la TL, le conflit avec la théologie institutionnalisée n'apparaissait pas comme un conflit religieux puisque aucun dogme n'était questionné. Le conflit apparaissait comme un conflit sur la concrétisa-

tion d'une foi commune. L'option préférentielle pour les pauvres et l'incarnation du Royaume de Dieu dans le monde économique-politique étaient les instruments de cette concrétisation de la TL et la source du conflit.

Aujourd'hui, par contre, la théologie de l'empire elle-même assume ces positions. Elles ne servent donc plus à caractériser la concrétisation de la foi spécifique à la TL.

Il est certain que la théologie de l'empire altère radicalement l'option pour les pauvres de la TL. Pour celle-ci, cette option est conséquence de la reconnaissance mutuelle entre sujets humains. Le pauvre est le signe de la perte de cette reconnaissance et la preuve que tous les rapports sociaux sont distordus. La théologie de l'empire, par contre, ne peut envisager le pauvre que comme un objet pour les autres, pour ceux qui ne sont pas pauvres.

Néanmoins, l'option pour les pauvres ne peut plus identifier aucune concrétisation de la foi comme propre à la TL. La question maintenant porte sur le réalisme de la concrétisation. Aucune foi préconçue ne peut donner la réponse. On ne peut pas décider sur la vérité des différentes positions sans avoir recours aux sciences empiriques, notamment aux **sciences économiques**: ce sont elles qui décident. Elles deviennent donc porteuses du critère de vérité concernant les théologies. En effet, suivant l'économie politique néo-libérale, l'option pour les pauvres se transforme en option pour le FMI. Toutefois, du point de vue d'une économie politique critique, cette option débouche sur l'exigence d'une société alternative dans laquelle il y a de la place pour tous. La théologie en tant que théologie ne peut pas décider. Ce sont les résultats de la science qui décident du contenu concret de la théologie.

C'est pour cette raison que les tentatives de récupération de la TL obligent celle-ci à développer des nouvelles problématiques. Pour pouvoir continuer à soutenir l'option pour

les pauvres dans des termes qui respectent le pauvre comme sujet ce qui constitue **la spécificité de la TL**, cette option doit être liée d'une façon beaucoup plus déterminée avec la reconnaissance mutuelle entre sujets corporels et de besoin.

Ceci mène à la nécessité de développer la TL spécialement selon deux lignes. La première concerne la critique de l'économie politique néo-libérale et de sa vision utopiste de la loi du marché. La deuxième concerne la tradition chrétienne d'une théologie critique de la loi. Les deux ensemble constituent l'espace d'une discussion que l'on appelle souvent **«économie et théologie»**. L'on constate la pertinence de l'analyse économique pour le discernement du contenu de la foi, dépassant ainsi le point de vue qui regardait l'économie comme un lieu pour l'application de la foi.

Dans la première ligne, celle de la **critique de l'économie politique néo-libérale**, l'argument pourrait se résumer ainsi: la rationalisation par la compétitivité et l'efficacité (rentabilité) révèle la profonde irrationalité de ce qui a été rationalisé. En réduisant la rationalité à la rentabilité, le système économique présent devient irrationnel. Il déchaîne des processus destructeurs qu'il ne peut pas contrôler à partir des paramètres de rationalité qu'il a choisis. L'exclusion d'un nombre croissant de personnes du système économique, la destruction des bases naturelles de la vie, la distorsion de tous les rapports sociaux et donc des rapports marchands eux-mêmes sont le résultat non intentionnel de cette **réduction de la rationalité à la rentabilité**. Les lois du marché du capitalisme total détruisent la société elle-même et son environnement naturel. En absolutisant ces lois par le moyen du mythe de l'automatisme du marché, ces tendances destructrices deviennent incontrôlables et sont donc une menace pour la survie même de l'espèce humaine.

Cette critique débouche sur une analyse de la rationalité qui inclut précisément l'irrationalité de ce qui a

été rationalisé. Il s'agit du développement d'un concept du circuit naturel et social de la vie humaine, qui doit englober et conditionner la rationalité moyen-fin sous-jacente au calcul de rentabilité. Ceci exclut la totalisation néo-libérale de la loi du marché, pour intégrer les rapports marchands dans la vie sociale. La politique néo-libérale, par contre, traite le marché comme l'élément constitutif de tous les rapports sociaux, débouchant ainsi sur le capitalisme total (22).

Avec une analyse de ce type, la TL revient à **la nécessité de rencontrer la pensée de Marx** et cela arrive même sans le vouloir. Car cette pensée est le grand corps théorique existant qui surgit précisément par la critique de l'irrationalité de ce qui a été rationalisé. En faisant face théoriquement à ce problème aujourd'hui, n'importe quelle conceptualisation développera des pensées proches de celles que Marx a développées le premier. Et dans ce rapport avec la pensée de Marx apparaît une critique profonde qui est fondamentale pour la TL. Il s'agit de l'espérance marxiste: pouvoir résoudre les problèmes du capitalisme total par un dépassement total du capitalisme. Le marxisme a débouché sur une totalisation analogue à celle que nous vivons aujourd'hui avec la totalisation néo-libérale du capitalisme. La TL doit dépasser les totalisations, si elle veut faire un apport effectif à la constitution d'une foi nouvelle. Néanmoins, une fois ces totalisations critiquées, les conceptualisations de la critique de l'irrationalité de ce qui a été rationalisé sont irremplaçables pour pouvoir constituer un concept adéquat de la rationalité de l'action humaine. La théorie de l'action rationnelle, telle qu'elle a été élaborée par Max WEBER ne va pas au-delà de ce réductionnisme de l'action rationnelle à ses expressions de rationalité moyen-fin, c'est-à-dire, à ce qui est mesurable en termes de rentabilité.

Ceci nous mène à la deuxième ligne du développement nécessaire de la TL dans le monde d'aujourd'hui. La critique de l'irrationalité de ce qui a été rationalisé doit être exprimée

dans des termes proprement théologiques. Et ceci se fait par la récupération d'une longue **tradition théologique de la critique de la loi**, qui commence déjà dans l'Écriture avec comme première élaboration théologique, celle de PAUL de Tarse, surtout dans *l'Épître aux Romains* (24).

Les théologiens de la libération qui reprennent cette théologie de Paul soulignent deux éléments clés de sa critique de la loi. D'un côté, Paul fait voir que la loi, en tant que loi à observer, mène à la mort ceux qui l'observent ou sont obligés de l'observer par dessus tout. La loi, qui doit servir à la vie, mène à la mort en ce cas-ci. Paul parle de la loi à observer qui mène à la mort. Il s'agit de n'importe quelle loi, tant la loi juive comme Paul l'a connue dans la tradition pharisaïque que la loi romaine. L'Etat de droit, qui apparaît pour la première fois dans l'histoire avec l'Empire Romain, n'est donc pas la plus haute expression de l'humanité mais une menace. L'observance de la loi ne sauve pas. De l'autre côté, Paul ne considère pas le péché au sens d'une infraction de la loi. Le péché dont il s'agit dans la vision de Paul est celui que l'on commet en observant la loi et pour qu'elle soit observée. Les infractions à la loi sont secondaires. Le péché peut donc mener à la mort en observant la loi. Il est donc commis avec la bonne conscience de celui qui observe la loi. Il y a encore des traces de cette pensée dans les expressions du Moyen-Age européen: «*summa lex, maxima iniusticia*» (La loi portée au summum est la plus grande injustice); «*fiat iustitia, pereat mundus*» (que l'on fasse justice, même si le monde périt).

Ceci a conduit à l'analyse des **sacrifices humains** comme résultat de la loi. Celle-ci, lorsqu'on la traite comme totalisante, exige des sacrifices humains. Il y a une conscience aiguë de ceci dans le christianisme primitif. Tous les évangiles, par exemple, insistent sur le fait que ceux qui tuent JESUS le font en observant la loi. C'est le rapport à la loi qui se trouve à l'origine du meurtre de Jésus. Il est très compréhensible que,

plus tard, la théologie conservatrice ait préféré rendre coupables les Juifs. Elle devait le faire pour échapper aux conséquences de la théologie de la critique de la loi qui était totalement incompatible avec les aspirations du christianisme au pouvoir impérial (25).

Ce fait explique pourquoi la théologie de la critique de la loi de Paul dans son affirmation, négation, inversion et falsification ait été **le fil conducteur de l'histoire du christianisme et donc de l'Occident**. Son texte clé est *l'Épître aux Romains*. Ce n'est pas un texte «théologique», au sens de la division des universités modernes en facultés, car il analyse la clé de l'Empire Romain du temps de Paul mais d'un point de vue théologique. Il est décisif pour la philosophie et la pensée politique tout autant que pour la théologie. Cependant, il est un tabou pour les philosophes: il n'apparaît même pas dans les histoires de la philosophie alors qu'il exprime une pensée autour de laquelle tourne la pensée occidentale au cours des siècles. *L'Épître aux Romains* a été d'une importance décisive pour la Réforme, surtout pour Martin LUTHER. C'est pour cela qu'elle se trouve à la racine de l'éthique protestante et de sa transformation en esprit de capitalisme. Elle a été à nouveau aussi importante dans le surgissement de la théologie moderne, avec le commentaire que lui a consacré Karl BARTH. Elle est encore aussi importante aujourd'hui pour la TL. C'est un des livres les plus subversifs de l'histoire. Un des rares à avoir remarqué ce caractère a été NIETZSCHE, mais il ne l'a fait que pour choisir Paul comme son ennemi préféré.

La critique paulinienne de la loi est une critique des lois «justes», surtout la loi donnée par Dieu au Sinaï. Même ces commandements ne sont pas justes en eux-mêmes. N'importe quelle loi, selon Paul, tue si elle est traitée comme une loi à observer. Si ceci vaut même pour la «loi de Dieu» c'est parce que l'injustice se trouve dans la forme générale de la loi. La justice pour Paul donc ne réside pas dans la loi mais dans le rapport avec celle-ci.

Le sujet est souverain face à la loi, pour la relativiser dans tous les cas où son observance tue.

Il existe une différence très nette entre cette critique de la loi par Paul et la tradition libérale. Celle-ci cherche des lois justes. Elle croit les avoir trouvées lorsqu'elle soutient que la loi est juste quand ceux qui doivent lui obéir sont en même temps en tant que citoyens les législateurs. Cette loi est la loi de Dieu de cette tradition: «*vox populi, vox Dei*». La loi démocratique est juste et donc un Etat de droit basé sur cette loi est un Etat juste.

Pour Paul il n'y a pas d'Etat de droit au sens de l'idéologie présente, pour laquelle l'Etat de droit a des lois justes, ce qui implique le devoir pour le citoyen de les observer sans possibilité de discernement ou de résistance. C'est ce que Max Weber appelle la procédure de légitimité par égalité. Ceci est incompatible avec la position de discernement de Paul. Du point de vue paulinien, l'Etat de droit libéral est un Etat injuste parce que c'est un Etat total. La position de Paul implique le droit à la résistance, celle de M. Weber nie ce droit.

Aujourd'hui, il est visible que l'on prépare un holocauste du Tiers Monde. Si cet holocauste se réalise, ce sera le fait d'Etats de droit et dans les limites strictes de l'Etat de droit (26). Ceci révèle précisément le fait que l'Etat de droit ne garantit aucunement la justice. La résistance humanise l'Etat de droit et là où elle est réprimée avec succès ou n'a pas lieu l'Etat de droit se transforme en un dieu Moloch. C'est pour cela que **Etat de droit et totalitarisme, démocratie et totalitarisme sont compatibles** (27). L'encaissement de la dette extérieure du Tiers Monde est aussi un crime que l'on commet en observant la loi. L'Etat de droit lui-même le commet. Quand Paul parle de péché, il se réfère à ces crimes que l'on commet en observant la loi, sans s'intéresser beaucoup aux transgressions de la loi (28). Ce sont des crimes que l'on commet avec bonne conscience, en croyant servir Dieu,

l'humanité et les pauvres.

En ce sens, la théologie de la critique de la loi développe déjà le problème de l'irrationalité de ce qui a été rationalisé. C'est pour cela que la TL peut reprendre cette théologie en rapport avec **la loi du marché**. D'un côté, lorsqu'on la traite comme une loi qui sauve par son observance, la loi du marché mène à la mort, même à l'humanité dans son ensemble. De l'autre côté, il y a un péché que l'on commet en observant la loi du marché et ce avec la bonne conscience d'observer la loi suprême. C'est l'occasion pour le retour de la liberté chrétienne au sens paulinien, d'une liberté souveraine face à la loi. Les sujets libres sont libres dans la mesure où ils sont capables de relativiser la loi en fonction des besoins de leur propre vie. La liberté n'est pas dans la loi mais dans le rapport des sujets à elle. En ce qui concerne la loi du marché, la liberté consiste à pouvoir la soumettre et même commettre des infractions à son égard, si les besoins des sujets l'exigent. La reconnaissance mutuelle entre sujets corporels et de besoin implique, de façon irremplaçable, la relativisation de n'importe quelle loi en fonction de cette reconnaissance. En se reconnaissant mutuellement comme sujets, ils se reconnaissent comme souverains face à la loi. La loi vaut seulement dans la mesure où elle n'empêche pas cette reconnaissance mutuelle.

Il est possible maintenant de reprendre l'option pour les pauvres dans un sens que la théologie de l'empire ne pourra jamais accepter. La reconnaissance mutuelle entre sujets corporels et de besoin implique l'option pour les pauvres et donc en même temps la souveraineté du sujet humain face à la loi. A partir de cette nouvelle conceptualisation apparaît aussi une nouvelle conceptualisation du Royaume de Dieu (29).

C'est pour cela que la TL ne nie pas seulement l'absolutisation de la loi du marché dans le «capitalisme total» mais aussi n'importe quelle **loi métaphysique de l'histoire**. L'absolutisation de la loi c'est-à-dire sa

transformation en loi métaphysique de l'histoire est une totalisation qui, à la longue, débouche sur le totalitarisme. Son slogan est toujours celui de «la fin de l'histoire» et de la négation de toutes les alternatives (30).

C'est ainsi que la TL arrive à une critique de la modernité et non seulement du capitalisme. Elle parvient à la constatation d'une crise de la société occidentale elle-même. Toutefois, la TL **n'est pas postmoderne**. Les postmodernes se gardent bien d'analyser la loi du marché comme loi métaphysique de l'histoire. Ils attaquent avec force les lois métaphysiques de l'histoire, surtout dans le socialisme historique, où ces lois ont en effet fonctionné. Mais ils ne mentionnent même pas la loi du marché comme cas unique aujourd'hui. Ils cachent la loi métaphysique de l'histoire en vigueur aujourd'hui au nom de la critique d'autres lois de l'histoire dans le passé.

Notes

(1) La philosophie de E. LEVINAS est l'une des sources de cette pensée. Cfr. Levinas, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. castillane), Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977 et *De Otro modo de ser o má allá de la esencia* (trad. castillane), Ediciones Sigueme, 1987. Dans un ouvrage postérieur Levinas résume avec bonheur cette position en parlant de l'amour du prochain: «Qu'est-ce que "comme à toi-même" signifie? BUBER et ROSENZWEIG ont eu ici les plus grands problèmes avec la traduction. Ils ont dit "comme à toi-même" ne voudra pas dire que l'on s'aime plus soi-même? Au lieu de la traduction mentionnée par vous, ils ont traduit "aime ton prochain, il est comme toi". Mais si l'on est déjà d'accord pour séparer le dernier mot du verset hébraïque "kamo-kha" du début du verset, l'on peut tout lire autrement: "aime ton prochain; cette oeuvre est comme toi-même"; aime ton prochain: toi-même c'est lui; "cet amour du prochain, c'est ce que tu es toi-même" « Du Dieu qui vient à l'idée, Paris 1986, p.144.

(2) *Libertatis nuntius*, VII, 6. A ce sujet voir HINKELAMMERT, F.-J.: *Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit* dans VENETZ, H.-J. et VORGRIMMER, H. (dir.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Exodus-Edition Liberación, Fribourg-Münster, 1985, pp. 60-76.

(3) J. COMBLIN résume ainsi cette critique de l'utopie par la TL: «L'avenir a été disposé par Dieu et reste toujours hors de la portée de l'homme: c'est l'homme renouvelé, l'homme de la nouvelle alliance (...). On vit l'avenir en vivant le présent. On ne peut pas sacrifier le présent à l'avenir; au contraire, l'avenir doit être vécu et réalisé dans le présent sous la forme de l'image ou de la ressemblance. Ne pas sacrifier l'homme d'aujourd'hui à une fraternité et paix futures, mais vivre cette paix future dans une image présente, imparfaite mais valable et réelle. De l'autre côté, le présent n'a pas de signification dans la satisfaction immédiate qu'il apporte mais dans l'image de l'avenir qu'il permet de réaliser (dans *Mensaje*, Santiago de Chili, juillet 1974, p.298). Voir aussi HINKELAMMERT, F.-J.: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Editorial Universidad Católica de Chile - Paidós, Buenos Aires, 1970.

(4) Le cardinal Raül SILVA-HENRIQUEZ, archevêque de Santiago a déclaré que les CpS avaient pris un chemin «qui les mène, de fait à renoncer à leur christianisme» (*El Mercurio*, 25 octobre, 1973)

(5) L'analyse que HEGEL fait du jacobinisme est très pertinente pour expliquer le coup militaire chilien et la politique des putschistes: «une fois parvenues aux pouvoirs, ces abstractions nous ont offert le spectacle le plus prodigieux qu'il nous ait jamais été donné de contempler depuis que l'humanité existe: la tentative de recommencer entièrement la constitution d'un Etat en détruisant tout ce qui existait et en s'appuyant sur la pensée afin de donner pour fondement à cet Etat ce que l'on supposait être rationnel. Mais, en même temps, parce qu'il ne s'agissait que d'abstractions sans idée, cette tentative a entraîné la situation la plus effroyable et la plus cruelle» (*Principes de la philosophie du droit*, trad. de R. DERATHE, Vrin, Paris, 1975, § 258, p. 260).

- Cejacobinisme, avec sa disposition au terrorisme d'Etat, est à remarquer aussi dans beaucoup de cas postérieurs au coup chilien dans lesquels l'on a imposé le schématisme idéologique néo-libéral. Il s'agit de jacobins même si ce n'est qu'une caricature. Un de leurs slogans vient directement de SAINT-JUST: «pas de liberté pour les ennemis de la liberté». Sur la révolution Française voir GALLARDO, H.: *La revolución francesa y el pensamiento político* dans *Pasos*, n° 26 (novembre-décembre 1989).
- (6) La théologie de la victime s'enracine aussi dans la théologie allemande du temps du nazisme. Voir: *Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer* dans GUTIERREZ, G.: *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979; HINKELAMMERT, F.-J.: *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer* dans l'ouvrage collectif *Teología alemana y teología latino-americana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, 1990.
- (7) ASSMANN, H. et HINKELAMMERT, F.-J.: *A idolatria do mercado. Ensayo sobre economia e teología*, Editora Vozes, São Paulo, 1989. Traduction française chez les Editions du Cerf.
- (8) HINKELAMMERT, F.-J.: *Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas* dans ASSMANN, H. (dir.): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, DEI, 1991.
- (9) «La doctrine marxiste du temps final est une promesse de salut dans ce monde-ci. Karl Marx a sécularisé la destinée du peuple juif la servitude en Egypte et l'exode vers la terre promise ainsi que l'espérance du salut messianique de l'Ancien Testament, pour les transposer dans notre temps, le temps après Jésus-Christ. C'est une réduction perturbatrice et une singerie du salut qui, en Jésus-Christ a été gratuitement donné à toute l'humanité. Le marxisme est un anti-évangile» (HÖFFNER, Cardinal Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975, pp 171 s.)
- (10) «(...) les sociétés traditionnelle et socialiste offrent une vision unitaire. Elles insufflent dans toute activité une **solidarité symbolique**. Le coeur humain est affamé de ce pain. Des souvenirs ataviques assiègent tout homme libre. **Le «plateau nu» que nous trouvons au coeur du capitalisme démocratique est comme un champ de bataille dans lequel les individus errent au milieu des cadavres.** Mais ce désert, comme la nuit obscure de l'âme dans le voyage intérieur des mystiques remplit un rôle indispensable (...). Le domaine du transcendant est certes médiatisé par la littérature, la religion, la famille et les semblables mais, en dernière analyse, il est centré autour du silence intérieur de chaque personne» (NOVAK, M. *El espíritu del capitalismo democrático*, Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, pp. 56 s. C'est la traduction castillane de *The spirit of democratic capitalism*, American Enterprise Institute-Simon and Schuster, New-York, 1982). Et il conclut: «Les "fils de la lumière" sont sous beaucoup d'aspects, un danger plus grand pour la foi biblique que les "fils des ténèbres"» (*Ibid.*, p. 71).
- (11) Il suffit de parcourir des livres comme PENTECOST, J.D.: *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*, Editorial Vida, Miami, 1984, ou LINDSEY, H.: *La agonía del gran planeta tierra*, Editorial Vida, 1988. Ce dernier ouvrage écrit par l'un des Raspoutine de la cour de Reagan s'est vendu à plus de 15 millions d'exemplaires.
- (12) La *Déclaration de principes* (1974) du gouvernement militaire chilien ébauche déjà cette ligne.
- (13) CAMDESSUS, M.: *Marché-Royaume. La double appartenance* dans *Documents épiscopaux. Bulletin du secrétariat de la Conférence des Evêques de France*, n° 12, juillet-août 1992. Camdessus a fait une conférence sur un thème semblable aux hommes d'affaires chrétiens du Mexique lors de la 19ème rencontre de l'UNIAPAC (Monterrey, septembre 27-29, 1993). L'autre orateur était le Cardinal Roger ETCHEGARAY (cfr. *Selat*, Lima, n° 17)
- (14) C'est dans ce sens que H. ASSMANN cite Roberto CAMPOS. «En rigueur des termes, personne ne peut opter directement pour les pauvres. L'option que l'on doit faire c'est pour l'investisseur qui crée de l'emploi pour les pauvres» (ASSMANN, H.: *Economía y religión*), DEI, 1994, p. 101
- (15) Voir, entre autres: MOLL, P.G.: *Liberating liberation theology: towards independence from dependency theory* dans *Journal of Theology for Southern Africa*, mars 1992; HAIGH, R, S.J.: *An alternative vision: an interpretation of liberation theology*, Paulist Press, New-York; SHERMAN, A.L.: *Preferential option. A Christian and Neoliberal strategy for Latin America's poor*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1992. Sur cette sacralisation du marché dans le contexte de la modernité, voir DE SANTA ANA, J.: *Teología e modernidade* dans SILVA, A. (dir.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*, Edições Paulinas, São Paulo, 1990.
- (16) Voir ASSMANN, H. - HINKELAMMERT, F.-J., *op. cit.*
- (17) Hannah ARENDT décrit ce circuit d'une façon magistrale: «L'affirmation selon laquelle le métré de Moscou est le seul au monde est un mensonge seulement si les bolcheviks n'ont pas le pouvoir de détruire tous les autres. En d'autres mots, la méthode de prédiction infaillible, plus que n'importe quelle autre méthode de propagande totalitaire, dénote son objectif ultime de conquête mondiale, étant donné que le dominateur totalitaire peut faire réalité tous ses mensonges et réaliser ses prophéties seulement dans un monde entièrement sous son contrôle» (ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. castillane, Taurus, Madrid, 1974). «Alors, toute discussion sur le caractère exact ou erroné de la prédiction d'un dictateur totalitaire devient aussi fantastique que discuter avec un assassin professionnel si sa victime future est morte ou vivante, puisqu'en tuant la personne en question l'assassin peut fournir immédiatement la preuve de la véracité de sa déclaration» (*Id.*)
- Dans une interview, Camdessus a décrit ce mécanisme, à partir du FMI:
- (Question): «Quel est le coût social des mesures pour mettre de l'ordre dans les finances publiques?»
- (Réponse): «La question est: quel serait, pour le peuple du Costa Rica, le coût social de ne pas ajuster ses structures? Le coût pourrait être l'interruption du financement interne, la réduction de l'investissement,

la paralysie d'un accord pour renégocier la dette, l'interruption des importations. Le coût serait la récession... Notre position n'est pas exactement celle qui consiste à conseiller ou à imposer des mesures. Notre position est celle du dialogue... Mais le fait que les buts n'aient pas été respectés et que nous ayons suspendu les versements ne signifie pas un châtiment, mais une réalité à laquelle le pays fait face en adaptant sa politique. Nous ferons les versements après» (*Entrevista á M. CAMDESUS, director general del FMI* dans *La Nación*, San José, 5 mars 1990).

- (18) Le texte qui décrit le mieux la situation apocalyptique est, peut-être, Dn 2, 31-35.
- (19) Le livre cité (voir note 11) de Pentecost a pour titre *Evénements de l'avenir*. De même que l'Académie des Sciences de l'URSS connaissait les lois inexorables qui gouvernaient l'avenir, ces fondamentalistes les connaissent aussi. Mais l'Académie des Sciences soviétique croyait encore à un avenir meilleur, tandis que le fondamentalisme présent croit que la perte de l'humanité est décidée d'avance.

Le jour du commencement de la Guerre du Golfe, le président BUSH est apparu à la TV avec le prédicateur fondamentaliste Billy GRAHAM, pour demander ensemble la bénédiction de Dieu sur cette guerre.

- (20) Voir RICHARD, P.: *El pueblo de*

Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico dans *Revista de Interpretación Bíblica Latino americana (RIBLA)*, DEI, n° 7, (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, DEI, 1994; MESTERS, C.: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*, Rehue, Santiago du Chili, 1986; FOULKES, R.: *El apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Buenos Aires, 1989; SNOEK, J.N.: *Daniel y el Apocalipsis*, DEI, 1993.

- (21) Voir TAMEZ, Elsa: *La razon utópica de Qohelet* dans *Pasos*, n° 52 (mars-avril, 1994)
- (22) GALLARDO, H.: *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América latina* dans *Pasos* (special) n° 3/ 1992; HINKELAMMERT, F-J.: *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación* dans *Id.* (texte repris dans *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusion*, DEI, 1995.
- (23) Voir DUSSEL, E.: *La producción teórica de Marx. Un comentario á los «Grundrisse»*, Siglo XXI, Mexico, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos de 1861-63*, Siglo XXI, Mexico, 1988.
- (24) Le livre le plus remarquable dans ce sens est TAMEZ Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, 1991. Voir SHAULL, R. *La reforma y la teología de la liberación*, DEI, 1993, et aussi HINKELAMMERT, F-J.: *Las armas*

ideológicas de la muerte, DEI, 1981².

- (25) Voir HINKELAMMERT, F-J.: *La fé de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, 1991. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, DEI, 1991, PIXLEY, J.: *La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios*, dans *RIBLA*, n° 18 (1994).
- (26) Voir RUFIN, J-C.: *L'empire et les nouveaux barbares*, Paris, 1991; ENZENSBERGER, H-M.: *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Perspectives de la guerre civile), Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.
- ((27) Dans la littérature sur le totalitarisme, seule Hannah Arendt rend compte de ce fait. Voir ARENDT, H.: *op. cit.*
- (28) HINKELAMMERT, F-J: *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*, DEI, 1988; *Democracia y totalitarismo*, DEI, 1987.
- (29) Voir SUNG, Jung Mo: *Economía. Tema ausente de la teología de la liberación*, DEI, 1994.
- (30) ASSMANN, H.: *Teología de la liberación: mirando hacia el frente* dans *Pasos*, n° 55 (septembre-octobre, 1994) et le deuxième chapitre de la deuxième partie de HINKELAMMERT, F-J.: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusion*, *op. cit.*

