

# **La théologie de la libération dans le contexte économique et social de l'Amérique latine<sup>1</sup>**

*Franz Hinkelammert<sup>2</sup>*

La théologie de la libération est une théologie concrète. Elle ne part pas seulement des situations sociales et politiques de l'Amérique latine, mais elle réfléchit aussi sur l'histoire. Ce n'est pas une science sociale, mais une théologie à partir des pratiques et elle est donc en développement continu. Elle ne pose pas la question : Dieu existe-t-il ? Mais où est-il présent ? La réponse est dans l'option pour les pauvres. Dieu est présent là où il y a reconnaissance du pauvre. Dans ce sens, elle est plus une orthopraxie qu'une orthodoxie et le conflit avec la théologie officielle ou avec les autorités religieuses n'a pas porté sur les contenus de croyance. En Amérique latine, elle se développa fin des années 1960, à propos de la concrétisation de la foi. Au Chili, cela se manifesta par la condamnation des chrétiens pour le socialisme, qui estimait que la pauvreté était liée au capitalisme et que ce dernier devait être remplacé. Cela coïncida avec l'avènement de la dictature militaire, qui prônait le néo-libéralisme et réprima les mouvements populaires. Des centaines de membres du mouvement furent tués, emprisonnés, torturés ou expulsés, y compris un certain nombre de prêtres. La théologie de la libération fut accusée d'être marxiste, parce qu'en analysant le système économique et social, elle concluait que l'option pour les pauvres était incompatible avec la logique du capitalisme. Partout où s'établirent des dictatures inspirées par la théologie de la libération, les mêmes conséquences en résultèrent. Sur le plan international, la dichotomie entre le monde «libre» et l'empire du mal, permettait de considérer l'Occident comme luttant aux côtés de Dieu. La théologie de la libération devint un objectif de lutte politique et l'on développa des théologies de l'empire. Plus encore que les autorités de l'Église, ces dernières attaquaient surtout la dimension utopique de la théologie de la libération. L'empire est anti-utopique, car il déclare qu'il n'y a pas d'alternatives. Mais, comme le géant aux pieds d'argent de l'Apocalypse, il est vulnérable. La théologie de la libération montre comment la rationalité du système capitaliste, basée sur la compétitivité et l'efficacité dans la poursuite du profit, débouche sur l'irrationalité, en excluant un nombre grandissant d'êtres humains. Elle l'exprime en termes théologiques en se référant à la lettre aux Romains, qui permet de découvrir que c'est la loi qui conduit à la mort et non pas une infraction à la loi. La théologie paulinienne est une critique à la «loi juste». C'est la vie qui est le critère. Cette critique s'applique à la loi du marché, qui empêche la reconnaissance mutuelle entre les êtres humains.

- 
1. Article repris et adapté, publié sous le titre de *La teología de la liberación, en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado*, *Cristianismo y Sociedad*, n° 120, XXXII° année (1994).
  2. Economiste chilien d'origine allemande, directeur du DEI à San José, Costa Rica.

La thèse que nous développerons dans ce travail est que toute théologie de la libération doit se développer dans le cadre d'une discussion théorique sur la relation entre l'économie et la théologie. Elle se fonde sur l'expérience vécue en Amérique latine.

## **I. La théologie de la libération comme théologie concrète**

La théologie de la libération est une théologie concrète, une théologie historique. Il convient donc de s'interroger sur le contexte de sa genèse. Elle s'est développée durant les trois dernières décennies, période très agitée de l'histoire de l'Amérique latine. Elle réfléchit, reflète et réélabore cette histoire dont, consciemment, elle est partie prenante. Les communautés de base, les mouvements populaires, y compris les partis politiques, sont autant de facteurs à partir desquelles elle se développe. S'insérant dans l'histoire concrète de l'Amérique latine, elle se situe en des lieux réels de cette histoire. Elle ne parle pas seulement de ces lieux concrets, mais, à partir de là, elle réfléchit sur la situation historique, pour se développer comme théologie. Pour ce faire, ses analyses sont étroitement liées aux théories des sciences sociales et ne peuvent se déduire de ses positions théologiques, mais en même temps ces dernières ne sont pas indépendantes des résultats de ses analyses concrètes.

Toutefois, la théologie de la libération n'est pas une science sociale, mais bien une théologie. À partir d'analyses concrètes de la situation historique, elle développe une dimension théologique. Comme telle, elle court le risque de se tromper. À priori, elle n'a, dans ce domaine, aucune vérité absolue particulière. Selon les termes plusieurs fois utilisés par ces théologiens, il s'agit de l'unique orthodoxie chrétienne possible, une orthopraxie (un agir conforme à l'idéal proposé). Le christianisme lui-même est né comme une orthopraxie et non pas comme un système fermé d'affirmations dogmatiques. Sa tâche est de trouver une pratique adéquate à chaque situation. Pour ce faire, la théologie de la libération est en développement continu, dans la mesure où les problèmes changent et que l'on acquiert de nouvelles connaissances pour les affronter. Elle est une théologie vivante.

Toutefois, il existe une autre conception de la théologie, qui en fait un ensemble de croyances qui précèdent la praxis. Mais, du fait d'être proclamés comme actes de foi indépendants de leur insertion historique et concrète, l'existence de Dieu, son caractère trinitaire, la Rédemption,

etc., restent des abstractions. La théologie de la libération ne les nie pas, mais elle se penche sur leur signification. Par conséquent, sa question n'est pas *Dieu existe-t-il ?*, mais *où est-il présent ?* et *comment agit-il ?*. Le point de départ de la théologie de la libération est, par conséquent, l'interrogation sur le lieu concret et historique où Dieu se révèle.

Sa réponse se traduit au travers de ce que ses théologiens appellent *l'option pour le pauvre*, qui est aussi l'option pour Dieu, mais également une option pour tous les êtres humains en tant qu'ils se veulent libres. Il s'agit de la libération du pauvre. Elle ne se considère pas comme devant libérer le pauvre, ce dernier considéré comme un objet. Sans reconnaissance mutuelle entre sujets, la pauvreté étant la négation réelle d'une telle reconnaissance, il n'y a pas d'option pour le pauvre, l'être humain ne peut pas se libérer. Ainsi, la reconnaissance du pauvre comme sujet, impliqué dans cette relation de reconnaissance, permet de déboucher sur l'option pour les pauvres.

Le pauvre est l'expression du manque de reconnaissance mutuelle entre les humains. Or, selon la théologie de la libération, Dieu se trouve là où se produit une telle reconnaissance. Le fait qu'elle n'ait pas eu lieu prouve l'existence d'une relation sans Dieu. L'existence du pauvre témoigne donc de l'existence d'une société sans Dieu, qu'elle croie ou non en celui-ci. Le pauvre est présence du Dieu absent.

La présence de Dieu se manifeste donc dans une relation sociale entre les êtres humains, une relation de reconnaissance mutuelle entre sujets et qui n'exclut personne. Perdant cette reconnaissance, on perd aussi la présence de Dieu.

La théologie de la libération naît de cette réflexion, même si elle possède des expressions diverses. Elle a ainsi un lieu à partir duquel interpréter la réalité historique. Elle peut protester contre l'abandon de Dieu et son absence, indiquer les responsabilités d'une telle absence et appeler à la reconnaissance de Dieu. La présence divine cesse d'être une émotion intérieure et se transforme en praxis (orthopraxie). Elle a des critères dans la réalité même. La présence de Dieu consiste en l'absence de pauvres. Le contraire de la pauvreté n'est pas l'abondance des choses, mais la plénitude de la vie, qui se construit à partir de la reconnaissance mutuelle entre sujets concrets, corporels et ayant des besoins personnels et sociaux.

En ce sens, la théologie de la libération est orthopraxie : Dieu nous dit ce qu'il faut faire. Sa volonté est de libérer le pauvre, mais il faut chercher le chemin de la libération, ce qui dépend de l'analyse de la

réalité. Partant, on ne peut connaître la volonté de Dieu qu'au travers de cette dernière qui, aujourd'hui, ne peut se passer des sciences sociales, dont les résultats ont une incidence directe sur ce qui, pour l'orthopraxie de la théologie de libération, constitue la volonté de Dieu.

La théologie de l'orthodoxie est différente. Elle se limite souvent à des affirmations dogmatiques, sans leur chercher de lieu concret et historique. Il lui est donc facile de se trouver du côté de la domination, car celle-ci est toujours abstraite. Elle réclame une validité indépendante des situations concrètes et historiques. Toutefois, il convient de remarquer que dans le débat entre la théologie de la libération et «l'orthodoxie» théologique même la plus stricte, il n'y a pratiquement aucune discussion sur l'ensemble du contenu dogmatique. En ce sens, il n'y a pas de conflit religieux, ce qui est complètement différent des conflits du Moyen Âge européen. À cette époque, les conflits tournaient autour des contenus dogmatiques. Le schisme entre l'Église de l'Occident et l'Église orientale s'est déclenché à cause de la formule trinitaire, à savoir si l'Esprit émane du Père et du Fils ou seulement du Père. Face aux Cathares, il s'agissait de la question de la résurrection des corps. Lors de la Réforme, le conflit était du même genre pour l'interprétation de l'Eucharistie ou le sens du ciel.

## II. Économie et théologie à la naissance de la théologie de libération

Le conflit autour de la théologie de libération, vers la fin des années 1960, ne porte donc guère sur des divergences dogmatiques. Le débat ne porta pas formellement sur les contenus de croyance, mais sur la signification concrète de ces derniers. Voilà pourquoi l'utilisation des sciences sociales en vint à jouer un rôle fondamental, dans le conflit.

Ce dernier éclate pour la première fois sous le gouvernement de l'Unité populaire au Chili, entre 1970-1973. La théologie de la libération avait surgi dans les années antérieures, en particulier pendant la seconde moitié de la décennie des années 1960. Elle ne surgit pas d'abord dans les milieux académiques, mais bien à partir de l'activité pastorale des Églises, surtout des prêtres et des pasteurs qui travaillaient dans les milieux populaires. Les premières publications apparaissent sous forme de manuscrits miméographiés, distribués à l'occasion de rencontres ou par courrier. À la fin des années 1960, apparaissent les premières publications (Hugo Assmann, Gustavo

Gutiérrez, John Bonino, Juan Luis Segundo). Aussitôt, ces idées essaient aussi dans les séminaires et les facultés de théologie et créent un courant d'opinion qui s'exprime avec beaucoup d'intensité au Chili, après la victoire électorale de l'Unité Populaire, en 1970.

Dès ses débuts, cette théologie est très liée aux mouvements populaires des années 1960. Ceux-ci connaissent alors leur apogée. Au Chili, ils cherchent leur expression aussi bien dans les partis de l'Unité populaire que dans le parti démocrate-chrétien et visent à une intégration économique et sociale des groupes populaires. En effet, ce problème devenait de plus en plus pressant, en fonction de deux phénomènes sociaux nés à partir des années 1960. L'un était la marginalisation, surtout dans les centres urbains, avec les quartiers misérables, mais aussi dans les villages, parmi les paysans et les petits propriétaires. L'autre était la tendance à la stagnation de l'emploi. Bien qu'il y ait eu une expansion industrielle, parfois importante, elle était surtout le résultat de l'augmentation de la productivité du travail. Ce faisant, la situation de marginalisation prit le caractère d'une exclusion structurelle et non pas d'un simple phénomène transitoire.

Le fait que les mouvements populaires aient lutté pour des changements de structures sociales et économiques, s'explique à partir de cette problématique. Durant les années 1960, beaucoup de mouvements populaires espéraient encore une solution dans le cadre d'un capitalisme réformé, comme le préconisait la Démocratie chrétienne chilienne. Toutefois, surtout après 1968, les mouvements populaires chiliens s'orientèrent vers l'Unité populaire. Il se produisit alors une division au sein de la Démocratie chrétienne au Chili, une partie soutenant l'Unité populaire.

En effet, il devenait clair qu'il n'y avait aucune possibilité d'intégration économique et sociale, dans la logique des structures capitalistes existantes. On parla d'abord d'un développement non-capitaliste, ensuite d'un développement socialiste. Du point de vue théorique, c'est la théorie de la dépendance, qui servait de référence.

La majorité des théologiens de la libération partageaient cette expérience de l'impossibilité pour les structures capitalistes, de créer une société capable de résoudre les problèmes économiques et sociaux des groupes populaires. De même, ils estimaient qu'un développement intégral ne pouvait se réaliser sans de profonds changements des structures capitalistes elles-mêmes. Très logiquement, se constitua alors une organisation, de portée latino-américaine, appelée *Chrétiens pour le socialisme*, qui eut sa première rencontre à Santiago, au Chili, en

mars 1972. Elle était de caractère oecuménique et on y trouvait des théologiens de la libération aussi bien catholiques que protestants.

Une telle critique du capitalisme et la recherche d'une alternative pour la transformation des structures capitalistes elles-mêmes, fut à la base d'un conflit avec la théologie officielle et, particulièrement au Chili, avec l'Église catholique, qui avait été l'alliée proche de la Démocratie chrétienne des années 1960 et qui se braquait sur des positions anticommunistes.

Toutefois, pour les autorités religieuses, il était très difficile de rejeter complètement la théologie de la libération et la théorie de la dépendance qui lui servait de médiation pour la lecture de la réalité. Après trente ans d'expérience du capitalisme en Amérique latine, de telles positions se sont vues totalement confirmées, même s'il paraît plus difficile, aujourd'hui qu'alors, de concevoir des alternatives. Effectivement, en poussant à l'extrême sa logique, le capitalisme latino-américain a approfondi la marginalisation de la population et l'a transformée en une exclusion sans avenir.

La théologie officielle et l'Église catholique du Chili s'opposaient à la théologie de la libération mais elles n'avaient guère d'arguments rationnels à cet effet. D'une part, il n'y avait pas de divergences au niveau de la foi, de l'autre, la critique du capitalisme de la part des théologiens – du moins dans leur majorité – était largement partagée. Il n'y eut donc pas de débat mais simplement une dénonciation de la théologie de la libération.

### III. La dénonciation de la théologie de la libération

Une théologie institutionnelle qui agit au nom d'un ensemble dogmatique, avec prétention de vérité éternelle, ne peut sans se contredire, se concrétiser historiquement. Pour affronter la théologie de la libération, elle exerça sa critique sur la manière dont cette théologie se concrétisait. Elle ne pouvait discuter la concrétisation car, dans ce cas, elle devait accepter que la théologie est et doit être concrète et historique. Comme les théologiens de la libération recourent souvent à la théorie socio-économique marxiste, pour analyser leur expérience vécue, on taxe de marxiste la théologie de la libération. Or, comme dans la société bourgeoise moderne, Marx est – au sens de Orwell – la non-personne que l'on doit critiquer pour prouver sa fidélité aux valeurs du *Monde libre*, il devenait, pour ce dernier, ce que Trotski était

pour le monde soviétique : la non-personne qui, naturellement, incarne le mal. L'accusation de marxisme de la théologie de la libération, impliquait donc une condamnation idéologique de cette dernière, sans qu'il soit nécessaire de répondre à ses questionnements concrets.

Pour qu'une telle dénonciation produise ses effets, on transforma la pensée marxiste en magie. Quiconque s'en approche, se perd. Le Cardinal Joseph Ratzinger résume très bien cette vision dans le document de la Congrégation pour la Défense de la foi : *Libertatis nuntius*, VII, 6 : *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 le sens et l'importance relative des éléments empiriques... La distinction entre les éléments hétérogènes qui composent cet amalgame épistémologique hybride devient impossible, de sorte que, croyant accepter seulement ce qui se présente comme une analyse, il s'avère obligatoire d'accepter aussi l'idéologie.*

Mais les théologiens de la libération avaient seulement affirmé que l'option pour les pauvres entrerait en conflit avec la logique structurelle du capital, le dépassement de ce dernier qualifié de socialisme. Le débat aurait dû tourner autour de cette contradiction, mais il n'y eut aucun débat sur la réalité des faits.

La raison de ce rejet ne tient pas d'abord à l'utilisation par les théologiens des théories marxistes. En tout état de cause, la condamnation aurait été la même, sans référence à Marx. N'empêche que les détracteurs de cette théologie estimaient que l'affirmation selon laquelle l'option pour les pauvres contredit la logique structurelle du capital, prouvait leur dépendance vis-à-vis du marxisme.<sup>1</sup>

Avec cette première dénonciation se développa aussi une critique anti-utopique. Les théologiens de la libération exigeaient des changements de structure pour que la société puisse trouver des solutions au problème de la pauvreté. Ils ne proposaient pas d'utopies irréalisables. Ils avaient un objectif très réaliste, sachant que cela dépassait les possibilités de la société capitaliste dans laquelle ils vivaient.<sup>1</sup>

---

1. Joseph Comblin résume en ces termes de l'utopie énoncée par les théologiens de la libération : *l'avenir a été défini par Dieu et reste toujours hors de portée humaine: c'est l'homme nouveau, l'homme de la nouvelle alliance... L'avenir se vit au travers du présent. On ne peut pas sacrifier le présent à l'avenir; au contraire, l'avenir doit être vécu et réalisé dans le présent, sous forme d'image ou de ressemblance. Ne pas* (à suivre...)

Il en résulta une sévère condamnation des *Chrétiens pour le socialisme*, après le coup d'état militaire, au moment même où ceux-ci commençaient à être poursuivis par la dictature inspirée par la doctrine de la Sécurité Nationale. Cette condamnation fut décidée par la Conférence épiscopale chilienne, et gardée secrète, en avril 1973. Deux jours après le coup d'État militaire du 11 septembre 1973, la même Conférence épiscopale ajouta certains éléments. À partir du 26 octobre, le document commença à circuler et il fut définitivement publié en avril 1974. Au cours de cette période, plus de 60 prêtres furent expulsés du Chili, certains torturés. De nombreux laïcs du mouvement furent tués, torturés ou détenus.<sup>1</sup>

#### IV. La théologie de la libération et les dictatures de la Sécurité nationale

Le putsch militaire chilien du 11 septembre 1973 signifia une rupture profonde, non seulement pour les *Chrétiens pour le socialisme*, mais aussi pour les théologiens de la libération. Ils ne s'agissait pas d'un coup d'État traditionnel, permettant aux militaires d'assumer le pouvoir, tout en assurant la continuité d'une société bourgeoise déjà installée. Le putsch chilien fut un coup d'État lié à la doctrine de la Sécurité nationale. Le gouvernement militaire assumait la tâche de restructurer la société chilienne dans ses racines et selon un schéma idéologique préétabli. S'installa alors un système basé sur des principes abstraits, sans aucune relation avec l'histoire, ni même avec le capitalisme mondial réformiste et interventionniste de l'époque. Un modèle néo-libéral, déduit des principes de totalisation du marché capitaliste, s'imposa par le biais du terrorisme d'État. D'où le caractère jacobin de ce coup d'État.

---

1 (...suite)

*sacrifier l'homme présent en vue d'une fraternité et d'une paix future, mais vivre cette paix future dans le présent, image imparfaite, mais valide et réaliste. De l'autre côté, le présent n'a pas de sens au travers de la satisfaction immédiate qu'il procure, mais au travers de l'image de l'avenir qu'il permet de réaliser*», Joseph Comblin, 1974, 298. Voir aussi : Franz Hinkelammert, 1970.

1. Le Cardinal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, a lui-même déclaré, lors d'un voyage en Italie, que les *Chrétiens pour le socialisme* avaient pris un chemin qui, «de fait, les faisait renoncer à leur christianisme» (*Avenir*, selon le *Mercurio*, 25.10.73).



La politique de la junte militaire chilienne visait le changement de la société toute entière. Il ne s'agissait pas seulement d'éliminer les séquelles de la politique de l'*Unité populaire*, mais de transformer le capitalisme réformiste qui avait permis l'existence d'une large société civile, où les organisations populaires avaient occupé un espace légitime et important. Les idéologues de la junte militaire voyaient dans ce réformisme, la base du surgissement de l'*Unité populaire*. Effectivement, cette dernière avait conduit le réformisme au-delà des limites de la structure capitaliste elle-même et à ébranler celle-ci dans ses fondements.

La junte militaire développa deux lignes d'action principales. Elle décida de détruire toutes les organisations populaires, surtout les syndicats, les organisations de quartier et les coopératives. Comme celles-ci disposaient d'un profond enracinement social et politique, un tel objectif impliquait la destruction de tous les partis populaires. Le terrorisme d'État joua, ici, un rôle fondamental. Pendant plus de dix ans, le pouvoir militaire mena une politique de terreur qui, effectivement, réussit à éliminer tout pouvoir populaire.

Ensuite, la politique de la junte entreprit de transformer l'État. L'État réformiste et interventionniste représentait l'autre face de la force des mouvements populaires. Il fut donc transformé en un État anti-réformiste et anti-interventionniste, au service d'un marché devenu total. La privatisation des tâches de l'État dans les domaines économique et social et par conséquent, des entreprises publiques, a constitué le premier cas d'application en Amérique latine, des schémas inspirés de l'école de Chicago, politique qui fut assumée au niveau mondial par le FMI, sous le nom d'ajustement structurel. Milton Friedman l'a baptisée, plus tard, du nom de «capitalisme total».

Les réflexions de la théologie de la libération, en Amérique latine, s'inscrivirent dans cette nouvelle donne. Alors que la perspective de libération avait prévalu durant la période antérieure au coup d'État chilien, la préoccupation qui dominait alors était la résistance. Rien de fondamentalement nouveau dans le contenu et les motivations. Ce sont les modalités qui vont de pair avec le changement de la société. C'est ainsi que dans la première période, l'action des communautés ecclésiales de base avait été étroitement liée, à tous les niveaux, à celui des organisations populaires. Dans la deuxième, après la répression de ces dernières, les communautés de base jouèrent un rôle plus important. Comme les Églises étaient devenues les seuls espaces de protection face

à la répression, les communautés se transformèrent en lieux uniques de l'action populaire.

Au sein de la théologie de la libération apparut alors les thèmes de l'idolâtrie et celui du Dieu de la vie confronté aux dieux de la mort. Le thème de l'idolâtrie s'inscrit dans une large tradition d'origine juive. Selon cette dernière, l'idole est un dieu dont l'adoration conduit à la mort et, par conséquent, s'affronte au Dieu de la vie. Dans la théologie de la libération, la vie corporelle est l'ultime instance de toute vie. Le corps ne vit que comme corps animé (ayant une âme) et l'âme ne vit pas sans corps (*Gratia suponit naturam*).

L'affirmation de la vie est la reconnaissance mutuelle entre sujets qui s'acceptent comme des êtres doués de besoins. Le critère de la vie rejoint celui de l'option pour le pauvre : celui-ci n'est pas seulement pauvre, il est aussi victime. Il l'est en tant que pauvre, mais aussi en tant que persécuté par les appareils de répression de l'État.

C'est à partir de l'analyse de l'idolâtrie et de sa victime, que la théologie de la libération analysa les processus de victimisation. Elle élaborait une critique de la théologie sacrificielle, du Dieu qui aime les sacrifices, à partir de l'analyse du caractère sacrificiel du système économique et social imposé en Amérique latine. Elle redécouvrit l'histoire du sacrifice que signifia la conquête de l'Amérique et les premières réactions de défense des indigènes. Ainsi, Gustavo Gutiérrez reprit le débat sur la théologie de la conquête et remit en valeur la figure de Bartolomé de las Casas comme précurseur de la théologie de la libération.<sup>1</sup> Cette problématique fut approfondie particulièrement au DEI, Costa Rica.<sup>2</sup> La dimension sacrificielle de la culture occidentale fut soulignée et la tradition non-sacrificielle inspirée de la ligne judéo-chrétienne valorisée [Franz Hinkelammert, 1991].

## V. Le conflit autour de la théologie de la libération

Il y eut toujours un conflit latent entre la théologie de la libération, et la théologie officielle. Nous avons déjà vu comment il éclata sous le gouvernement de l'*Unité populaire* et durant la première année de la

- 
1. La théologie de la victime prend aussi racine dans la théologie allemande du temps du nazisme. Voir : Gustavo Gutiérrez, 1979 et Franz Hinkelammert, 1990.
  2. Assmann Hugo, Hinkelammert Franz J.; *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia o Teologia*, Vozes, Sao Paulo, 1989.

junte militaire chilienne. Mais déjà, vers la fin des années 1960, le rapport Rockefeller en avait provoqué un autre, celui avec le pouvoir de l'empire américain.

La théologie de la libération représentait un danger pour différentes raisons : tout d'abord pour un motif idéologique, particulièrement durant la guerre froide. L'empire s'identifiait avec l'Occident chrétien, un royaume de Dieu face au royaume du mal, athée. Même si la base de légitimité de la société bourgeoise n'était pas chrétienne, elle avait besoin de la dimension religieuse, afin de pouvoir s'ancrer dans la transcendance. Croire en Dieu et lutter aux côtés du capitalisme, contre un ennemi commun, paraissait une évidence.

Cette identification était plus forte aux États-Unis qu'en Europe. Elle conduisit à ce que l'on appelle, aux États-Unis, la religion civile (*civil religion*), une religiosité sous-jacente au mode de vie nord-américain et qui englobe toutes les religions particulières. L'appartenance religieuse est considérée comme une affaire privée dans la mesure où elle s'inscrit dans la religion civique comme religiosité publique.

La théologie de la libération menaçait l'homogénéité religieuse – y compris chrétienne – de l'empire, d'autant plus qu'elle jouissait d'un écho favorable dans différentes Églises nord-américaines et européennes et dans le public, en général. La condamnation manichéenne des mouvements populaires, de leurs protestations et de l'exigence de changements de structures, devenait difficile tant que d'importants secteurs de ces mouvements s'inspiraient de la foi religieuse. Cela remettait aussi en question le simplisme des idéologies de la guerre froide.

Mais autre chose se produisit également. La théologie de la libération était l'un des courants de pensée qui permettait de sortir de l'étroitesse de l'orthodoxie marxiste. Dès les années 1970, celle-ci donnait des signes d'épuisement, car elle ne correspondait pas à la réalité vécue par les mouvements sociaux d'Amérique latine. De nouveaux courants de la pensée marxiste virent le jour. Toutefois, pour les mouvements populaires, le surgissement d'une théologie qui pensait le monde à partir d'une perspective qui leur était proche et qui leur permettait de vivre la foi comme une participation à leurs luttes, était très important. Bien que la majorité des théologiens n'étaient pas anti-marxistes et s'inspiraient de la pensée marxiste pour l'analyse de leur réalité, ils maintinrent toujours une position critique; ce qui a, effectivement, renforcé les mouvements populaires.

Tout ceci représentait une raison suffisante pour que le pouvoir impérial américain réagisse. Le rapport Rockefeller, de la fin des années 1960, en marqua le début. L'empire lui-même développa sa propre théologie qui, d'abord, fut une négation de la théologie de la libération et, postérieurement, essaya d'emprunter ses catégories.

Des centres théologiques, au caractère complètement nouveau, naquirent dans les années 1970. Le premier fut le Département de théologie de l'*American Enterprise Institute* que dirigeait Michael Novak. Sa raison d'être était la lutte contre la théologie de la libération, en Amérique latine et contre ses répercussions aux États-Unis. Puis fut créé l'*Institute for Religion and Democracy*, dirigé par Peter Berger; une entité ayant le même objectif, mais agissant au niveau de l'État, des organisations politiques et des Églises des États-Unis. Les livres de Michael Novak, publiés en espagnol, ont été diffusés en Amérique latine par le biais des associations d'entrepreneurs et par les ambassades des États-Unis. Michael Novak fit de nombreux voyages, donna des conférences et participa aux débats sur l'Amérique latine, organisés par les mêmes organismes.

Le Pentagone forma également des spécialistes dans ce domaine pour agir au sein des organes de formation militaire panaméricaine et des services secrets. Quand un théologien de la libération était torturé, le tortionnaire était l'un de ces spécialistes. Le document de Santa Fé, base de la plate-forme électorale de Ronald Reagan, désigna l'Église populaire et la théologie de la libération en Amérique latine, comme objets de sérieuses préoccupations pour la Sécurité nationale des États-Unis.

Jusqu'au milieu des années 1980, les arguments évoqués contre la théologie de la libération étaient semblables à ceux utilisés par la théologie officielle. Ils avaient principalement pour cible l'analyse marxiste, qui apparaissait comme la base théorique de la concrétisation de la théologie de la libération et de ses formulations de l'utopie d'un avenir libéré pour les pauvres et les opprimés. Mais il y avait une différence fondamentale. L'anti-utopisme de la théologie de l'empire était beaucoup plus radical que celui de la théologie officielle.

L'orthodoxie théologique reprochait aux théologiens de la libération d'avoir une fausse utopie. Mais elle ne leur reprochait pas l'utopie en tant que telle. Comme théologie chrétienne, elle gardait sa propre vision du Royaume. Elle ne pouvait pas reprocher à la théologie de la libération son espérance dans le Royaume de Dieu. Elle lui reprochait de l'interpréter en termes matériels, corporels et terrestres.

Par contre, le Royaume de Dieu de l'orthodoxie institutionnelle était conçu comme un royaume des âmes pures, pour qui la corporalité est éphémère. Par contre, le Royaume de Dieu imaginé par les théologiens de la libération était une nouvelle terre, un royaume de justice, qui inclut la satisfaction des besoins corporels pour tous ceux qui en sont privés, sans nier pour autant une dimension posthistorique. L'orthodoxie considérait cette conception comme «matérialiste», c'est-à-dire comme une fausse espérance, à laquelle s'opposait la vision de l'espérance «véritable», mais elle ne niait pas la vision du monde à venir.<sup>1</sup>

La théologie de l'empire, des années 1970 et de la première moitié des années 1980, par contre était différente. Elle était nettement anti-utopique. Elle opposait un monde sans espérance à la vision utopique de l'espérance. Pour elle, le marché est censé réaliser l'équilibre (la main invisible), mais il n'y a aucune relation entre ce dernier et le Royaume de Dieu. Celui-ci relève de l'ordre intérieur. La solidarité sociale elle-même apparaît comme une perversion humaine et un atavisme.<sup>2</sup>

Il s'agit d'une théologie qui correspond au manichéisme de la guerre froide, une lutte entre Dieu et le démon, l'utopie s'incarnant dans le royaume du mal, le royaume du réalisme n'ayant pas besoin d'utopies, ce que K. Popper exprima en disant : celui qui veut le ciel, produit l'enfer.

1. *La doctrine marxiste du temps final est une promesse de salut dans le monde. Karl Marx a sécularisé le destin du peuple juif – la servitude d'Égypte et l'exode vers la terre promise – comme l'espérance de salut messianique de l'ancien Testament, pour les transposer en notre temps, après Jésus-Christ – une réduction perturbatrice et une imitation (Nachäffung) du salut promis, en Jésus-Christ, à l'humanité. Le marxisme est un anti-évangile* [Höffner Josef, 1975, 171-172].
2. *Les sociétés traditionnelles et socialistes présentent une vision unitaire. Elles donnent à chaque activité le sens d'une solidarité symbolique. Le cœur humain a besoin de ce pain. Les souvenirs ataviques assiègent tout homme libre. Le panorama du capitalisme démocratique est semblable à un champ de bataille où les individus errent au milieu des cadavres. Mais ce désert, telle la nuit obscure de l'âme dans le voyage intérieur des mystiques, joue un rôle indispensable... Sans doute, la maîtrise de la transcendance s'exprime-t-elle dans des textes, par la religion, au sein de la famille, dans les contacts avec les semblables. Mais, à la fin, elle se centre autour du silence intérieur de chacun.* Novak Michael, *The spirit of Democratic Capitalism. An American Enterprise*, Simon & Schuster, New York, 1982. Nous citons selon l'édition espagnole : Novak Michael, *El Espíritu del Capitalismo Democrático*, Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983 S. 56/57.

Cette vision de l'utopie allait causer des problèmes au sein même de la coalition conservatrice, formée à partir des années 1980. Elle n'était certes pas acceptable pour l'orthodoxie théologique elle-même. Mais, aux États-Unis, elle n'était pas utile non plus à la coalition politique, le fondamentalisme chrétien constituant l'un des piliers du gouvernement de Ronald Reagan. Or, le courant religieux était fortement utopique et même messianique, avec une vision nettement apocalyptique de l'histoire.<sup>1</sup> Il devint le fondement de la politique de la guerre froide, allant bien au-delà de la théologie de l'empire décrétée précédemment.

Une nouvelle étape se préparait. Avec la décomposition des pays socialistes, une forte idéalisation de l'empire se manifesta. Il fallait une légitimation à la nouvelle politique d'accumulation capitaliste, fruit du *Consensus de Washington*<sup>2</sup>, et mettant fin à l'ère keynésienne, de même qu'aux politiques de développement national dans le Tiers Monde. Les programmes d'ajustements structurels, avec leurs effets désastreux sur les pays du Sud, avaient besoin des promesses d'un avenir meilleur. Les enfers produits sur terre exigeaient la promesse de ciels à venir. Le libéralisme lui-même s'est alors transformé en quasi-religion, avec son évangile du marché.

La théologie de l'empire reprend alors à son compte les grands thèmes de la théologie de la libération. Au milieu des années 1980, cette récupération est en pleine réalisation même si, depuis le putsch militaire chilien, elle avait déjà pris cours en Amérique latine.<sup>3</sup> En 1985, David Stockman, qui avait un passé fondamentaliste, démissionne de son poste de chef du budget du gouvernement de Ronald Reagan, et publie un livre *Le triomphe de la politique*. Il reproche au président d'avoir trahi le modèle pur du néo-libéralisme au profit du populisme. Et il développe une véritable théologie de la position néo-libérale qui, rapidement, fait école. Ce livre ne dénonce

1. Il suffit de lire : J. Dwight, Pentecost, *Eventos del Porvenir : Estudios de Escatología Bíblica*, Editorial Vida, Miami, 1984 o Hall Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970. Ce dernier ouvrage s'est vendu, aux États-Unis, à plus de 15 millions d'exemplaires. H. Lindsey était l'un des conseillers du président Reagan.
2. A partir de la moitié des années 1970, il y eut un accord général entre les institutions financières américaines et les organismes financiers internationaux pour engager l'économie mondiale dans une voie néo-libérale. C'est ce qui fut appelé plus tard le *Consensus de Washington*.
3. La «Déclaration de principes» du gouvernement militaire chilien de 1974 trace déjà cette orientation.

plus les utopies, mais il présente le néo-libéralisme comme l'unique manière efficace et réaliste de les réaliser. Selon David Stockman, ce n'est pas l'utopie qui est dangereuse, mais la fausse utopie (la socialiste) à laquelle il oppose son «utopie réaliste».<sup>1</sup>

C'est dans la même veine, mais avec des références religieuses beaucoup plus élaborées, que Michel Camdessus, le directeur à cette époque du FMI, développa une théologie de l'empire renouvelée, en y incluant cette fois certains concepts-clés de la théologie de la libération [Michel Camdessus, 1992].

Pour lui, le Royaume possède une dimension réelle, historique, où les êtres humains sont des acteurs. Nous devons reconnaître que Dieu est roi, dit-il. Son royaume s'oppose à celui du monde, fondé sur le pouvoir, la force, l'accaparement, en promouvant, au contraire, le service, le partage et en privilégiant l'exclu, le pauvre. Dans l'évangile, la réponse est claire : mon juge est mon frère qui a faim, soif et est un étranger.

Ceux qui ont en charge l'économie sont redevables de cette grâce divine, pour le soulagement des souffrances. Dieu est avec eux dans cette tâche. Voilà des paroles qui, à première vue, ne contredisent guère la théologie de la libération. Mais, il faut aller plus loin. Selon Michel Camdessus, la cause des souffrances git dans les diverses formes de démagogie populiste, qui ont créé l'hyperinflation et l'augmentation de la misère. Combattre ces politiques et rétablir les équilibres, est précisément une des tâches du FMI.

La doctrine sociale catholique traditionnelle avait développé une méfiance vis-à-vis du marché, ce qui a été corrigé par l'encyclique *Centesimus Annus*, de Jean-Paul II. En effet, grâce à son efficacité, le

---

1. David Stockman se présente comme un converti de la gauche qui, à un moment, fut partisan de la fausse utopie, mais qui a découvert maintenant la véritable : *La nouvelle doctrine de l'offre (il parle y compris de «l'évangile de l'offre») n'était qu'une réédition en forme nouvelle et mûrie, de mon ancien idéalisme social. Le monde pouvait à nouveau commencer dès ses origines. Les crises économiques et sociales croissantes pourraient être dépassées. Les maux séculaires hérités du racisme et de la paupérisation pourraient être dépassés par des réformes profondes portées par des projets politiques. Mais surtout, la doctrine de l'offre présentait une alternative idéaliste face au cynisme et au pessimisme du temps présent.* Selon les extraits du livre parus dans *Der Spiegel*, 1986, n° 16, *Les réformes profondes sont celles de l'ajustement structurel radical : ceci comprenait aussi la rupture immédiate de l'aide sociale pour tous ceux qui ont des capacités de travail ... Or, seul un chancelier de fer aurait pu l'imposer : un tueur de dragons.* Selon David Stockman, Ronald Reagan a échoué pour n'avoir pas eu cette capacité de se transformer en un «chancelier de fer».

marché offre les conditions d'une meilleure solidarité. Marché et solidarité sont complémentaires. Le tâche du FMI est précisément de les faire coïncider. L'économie d'entreprise est, en effet, une économie de responsabilité, où l'être humain peut déployer ses facultés.

Il est vrai, dira toujours Michel Camdessus, que le marché abandonné à ses propres mécanismes, peut être destructeur. Il doit donc être surveillé, pour être libre et juste. D'où l'union nécessaire entre le marché et le Royaume. Il faut du courage aux entrepreneurs pour refuser les injustices, la manipulation des clients et du personnel, l'idolâtrie de l'argent. Le porteur des valeurs du marché doit, non seulement imposer des freins à ce dernier, mais aussi lui fournir «le plus» qui lui fait défaut afin de servir l'homme intégral. C'est là que convergent rationalité économique et construction du Royaume.

Si l'on s'arrête un moment pour comprendre ce raisonnement, il faut bien constater que si le marché n'est pas le Royaume, il en constitue toutefois le réceptacle privilégié. Surveiller le marché, signifie le rendre viable et lui permettre de devenir la limite de l'histoire humaine. Les valeurs du Royaume se transforment en quelque sorte en l'huile qui permet à la machine du marché, de fonctionner. Bien sûr, selon Michel Camdessus, il y a un Royaume définitif, bien au-delà du marché, de type eschatologique, mais celui-là ne se réalisera qu'à la fin des temps. D'ici là, «il y aura toujours des pauvres parmi vous».

Si nous revenons au domaine des politiques économiques internationales, cela signifie qu'il faut opter pour le marché, seule forme humaine d'organiser l'économie et de libérer les pauvres. Concrètement, cela implique donc l'adoption des Programmes d'ajustement structurel et leur stricte application, autrement dit, les politiques du FMI. De cette façon, ce dernier s'inscrit, selon les termes même de Michel Camdessus, comme une part de la construction du Royaume.

Une telle pensée nous rapproche d'un fondamentalisme du marché, puisque toute alternative semble exclue. Par ailleurs, voilà que l'on peut opter pour les pauvres, sans déboucher sur un conflit avec le pouvoir et avec les riches. C'est bien tentant pour les Églises, comme pour toutes les religions organisées. La déclaration conjointe signée à Washington, en 1999, par les représentants des grandes religions et les deux grands



organismes financiers internationaux, la Banque mondiale et le FMI, l'a confirmée.<sup>1</sup>

Si vraiment, il n'y a que le marché, aujourd'hui mondialisé et porté par la force des entreprises transnationales et des organisations financières internationales, qui offre une solution à l'humanité, on atteint le maximum de la contradiction. Il suffit de revenir à la réalité et de constater les effets de l'économie capitaliste de marché, liés à sa logique et qui ne sont pas simplement des accidents de parcours ou le fruit de perversions individuelles. Une telle fermeture de la pensée et un tel dogmatisme des pratiques, constitue ce que plusieurs théologiens de la libération qualifient, suivant en cela la tradition judéo-chrétienne, de situation apocalyptique.

Rappelons, en effet, quel est l'état de l'économie mondiale, en particulier dans les pays du Tiers Monde et les désastres sociaux qu'ont provoqué les politiques néo-libérales, promues notamment par la Banque mondiale et le FMI. Or, les textes apocalyptiques ont été écrits dans des conditions relativement semblables de blocage politique et social, celles d'empires qui ne laissaient pas d'issues, que ce soit Rome ou Babylone. La littérature apocalyptique exprime, au contraire, l'idée qu'il existe un espoir d'en sortir.

En effet, le géant a des pieds d'argile et sa chute permettra la naissance d'alternatives. Le texte de Daniel 2, 21-35, est très explicite : alors que la tête était d'or pur, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les reins de bronze, les pieds étaient en partie faits de fer et d'argile. Soudain, une pierre s'est détachée, sans intervention de personne, et est venue cogner les pieds. Alors tout a été pulvérisé en même temps, fer, boue, bronze, argent et or et la pierre qui avait cogné la statue est devenue une énorme montagne remplissant toute la terre. Bref, aucun empire ne peut s'ériger comme fin de l'histoire. Son point faible, là où il contredit la justice, le perdra. Un germe nouveau peut naître.

---

1. Réunion tenue en novembre 1999 à Washington et dont les conclusions tirées par Mr Arturo représentant du Baha'i, disant : *Aussi bien Mr James Wolfenson (le directeur de la Banque mondiale), que Mr Michel Camdessus (de directeur du FMI), parlèrent de valeurs spirituelles comme centrales pour le développement et tous les deux parlèrent de Dieu. La plupart des discussion furent centrées sur les valeurs. Il fut remarquable de voir les principales figures d'une grande diversité de fois religieuses et les dirigeants d'institutions internationales majeures, professer leur accord sur les sujets clés, les principes et l'enseignement des religions mondiales [One Country, oct.-déc., 10-11].*

Une telle lecture est évidemment toute différente de celle du fondamentalisme chrétien, adoptée notamment aux Etats-Unis par les présidents Ronald Reagan et George Bush. Celle-ci voit dans la littérature apocalyptique, l'annonce d'une catastrophe déclanchée par la volonté de Dieu, que l'on doit conjurer en établissant l'ordre du bien, c'est à dire celui de l'Occident, basé sur l'hégémonie du marché.<sup>1</sup>

## **VI. Le défi pour la théologie de la libération : l'irrationalité de la rationalité**

Comme nous l'avons vu à propos de Michel Camdessus, l'ex-directeur du FMI, on est passé de la négation de la théologie de la libération, à la construction d'une contre théologie de la libération. À nouveau, il ressort que ces deux théologies contraires ne peuvent se distinguer l'une de l'autre au niveau purement théologique. Apparemment, on en arrive à une situation où le conflit cesse d'être théologique. Il semble consister dans l'application d'une même théologie partagée par les deux parties. La théologie de l'empire a assumé les thèmes clés de la théologie de la libération : l'option préférentielle pour les pauvres et l'espérance du Royaume de Dieu incarnées dans une orthopraxie.

Le problème abordé au début de cet article revient maintenant, à un niveau différent. Nous avons analysé le fait que dans les années 1960-1970, la théologie de la libération avait surgi d'une manière telle que le conflit avec la théologie officielle ne se manifestait pas en tant que contradiction religieuse, parce qu'aucun dogme religieux n'était remis en question. Il était surtout un conflit portant sur la concrétisation d'une foi commune. L'option préférentielle pour les pauvres et l'incarnation du Royaume de Dieu dans le monde économique-politique, formaient les médiations de cette réalisation. C'est en tant que concrétisation théologique, que la théologie de la libération fut considérée comme conflictuelle.

Par contre, aujourd'hui, la théologie de l'empire assume les mêmes positions. Elle est d'accord avec l'option pour les pauvres et avec

---

1. Le jour du déclanchement de la guerre du Golfe, le président George Bush apparut à la télévision en compagnie d'un des principaux prédicateurs fondamentalistes américains, Billy Graham, pour ensemble demander la bénédiction divine dans cette entreprise guerrière.

l'incarnation économique-sociale du Royaume de Dieu. Elle se présente comme l'unique voie réaliste pour l'accomplissement de ces exigences.

Certes, la théologie de l'empire déforme l'option pour les pauvres de la théologie de la libération. Pour cette dernière, cette option est une conséquence d'une reconnaissance mutuelle entre les sujets humains. Le pauvre est le signe de la perte d'une telle reconnaissance, preuve que toute relation humaine sociale est contredite. Par contre, la théologie de l'empire ne peut envisager le pauvre que comme objet, de ceux qui ne sont pas pauvres.

Par conséquent, l'option pour les pauvres n'est plus spécifique à la théologie de la libération. La question est comment la concrétiser. Aucune foi préconçue ne peut donner de réponse. On ne peut établir la validité de l'une ou de l'autre des positions, sans recourir aux sciences empiriques, en particulier les sciences sociales et économiques. Ces dernières se transforment donc en porteuses de critère de vérification des théologies. Nous constatons, en effet, qu'avec l'économie politique néo-libérale, l'option pour les pauvres devient une option pour le FMI. Du point de vue d'une économie politique critique, par contre, elle se transforme en l'exigence d'une société alternative, dans laquelle tous ont une place. La théologie comme telle ne peut pas décider en cette matière. Elle est tributaire d'une connaissance et d'une analyse relevant d'une démarche disciplinaire relevant des sciences sociales.

Pour cette raison, les essais de récupération de la théologie de la libération obligent celle-ci à développer de nouvelles problématiques. Afin de maintenir l'option pour les pauvres en termes respectueux du pauvre comme sujet, ce qui est spécifique à la théologie de la libération, une telle option doit s'articuler sur la reconnaissance mutuelle entre les sujets, à la fois être corporels et ayant des besoins concrets pour une existence digne.

Ceci conduit à développer deux perspectives. La première renvoie à la critique de l'économie politique néo-libérale et à l'idéalisation de la loi du marché. La seconde se réfère à la tradition chrétienne d'une théologie critique de la loi. Les deux constituent un espace de discussion où se rencontrent économie et théologie. Cela prouve donc la pertinence de l'analyse économique pour le discernement du contenu de la foi et dépasse aussi un point de vue considérant l'économie politique comme un simple espace d'application de la foi.

La première critique de l'économie néo-libérale, peut se résumer par la phrase suivante : la rationalité de la compétitivité et de l'efficacité révèle la profonde irrationalité de ce que, dans cette

perspective, on appelle rationnel. En réduisant la rationalité à la rentabilité, le système économique actuel devient irrationnel. À partir des paramètres de rationalité qu'il a choisis, il déclenche des processus destructeurs qu'il ne peut plus contrôler. L'exclusion du système économique d'un nombre croissant de personnes, la destruction des bases naturelles de la vie, la distorsion de toutes les relations sociales et donc, des relations mercantiles elles-mêmes, en constituent le résultat non-intentionnel. Les lois du marché du capitalisme total détruisent la société elle-même et son environnement naturel. En absolutisant ces lois par mythe de l'automatisme du marché, les tendances destructrices deviennent incontrôlables et constituent une menace pour la survie de l'humanité elle-même [Helio Gallardo, 1992 et Franz Hinkelammert, 1992].

Avec une telle analyse, la théologie de la libération retrouve la pensée de Karl Marx, car celle-ci constitue le corps théorique de la critique de l'irrationalité du rationnel [Enrique Dussel, 1985 et 1988]. Toutefois, dans ce rapport avec la pensée de Marx, la théologie de la libération développe une autre critique. En effet, l'espérance marxiste de résoudre les problèmes du capitalisme total par un dépassement du même ordre, a débouché sur une autre totalisation. La théologie de la libération veut dépasser toutes les totalisations. Ceci dit, la critique de l'irrationnel du «rationnel» est indispensable. La théorie de l'action rationnelle de Max Weber, par exemple, réduit l'action rationnelle à ses expressions de rationalité moyen-fin, c'est-à-dire finalement, à des termes de rentabilité.

Ceci nous conduit à une seconde perspective : la critique de l'irrationalité du rationnel en termes théologiques. La longue tradition théologique de la critique de la loi, nous y conduit, elle qui commence déjà dans les écritures elles-mêmes et qui trouve sa première élaboration théologique dans Paul de Tarse, surtout dans la Lettre aux Romains, qui est une puissante critique de l'irrationalité du rationnel dans la pensée humaine [Elza Tamer, 1991; Richard Shaull, 1993; Franz Hinkelammert, 1981].

Les théologiens de la libération qui reprennent cette pensée de Saint Paul, distinguent deux éléments clés dans leur théologie de la critique de la loi : d'une part, le fait que la loi, en tant que performante, conduit à la mort ceux qui l'appliquent ou sont obligés de l'accomplir, au-delà de toute autre considération. D'où ce paradoxe : la loi au service de la vie, conduit à la mort. Dans ce cas, la loi signifie n'importe quelle loi, la juive, que Paul connaît en fonction de sa

tradition pharisienne, ou la romaine. L'État de droit, qui apparut pour la première fois dans l'empire romain, n'est donc pas l'expression suprême de l'humanité, mais il peut même signifier une menace. La loi ne sauve pas par son accomplissement. D'autre part, Paul ne considère pas le péché comme une infraction à la loi. Le péché pour lui, se commet par l'accomplissement de la loi. Les infractions à la loi sont secondaires. Le péché consiste donc à conduire à la mort, par désir d'accomplir la loi. Il existe des expressions de cette pensée dans le Moyen Âge européen : *Suma lex, máxima iniustitia*. Ou bien le contraire qui est de type ironique : *Fiat iustitia, pereat mundus* (que s'accomplisse la loi, fusse au détriment du monde) [Franz Hinkelammert, 1991; Jorge Pixley, 1994].

Notons en passant que ceci conduisit à la notion du sacrifice comme un effet de la loi. La loi, parce que considérée comme totalisante, exige des sacrifices de la part des êtres humains. Ceci est très présent dans certaines interprétations du christianisme. Tous les évangiles, par exemple, insistent sur le fait que Jésus a accompli la loi; par conséquent, personne n'est coupable de sa mort. C'est le rapport à la loi qui en est la cause. Il est bien compréhensible que la théologie conservatrice ait préféré, postérieurement, culpabiliser les Juifs. Elle devait le faire afin d'échapper aux conséquences de la théologie critique de la loi, qui était incompatible avec les aspirations du christianisme constantinien à s'identifier au pouvoir impérial.

La critique paulinienne de la loi est précisément une critique des lois «justes», que Paul découvre, en particulier, dans la loi de Dieu, promulguée au Sinaï. Selon Paul, n'importe quelle loi tue, si elle est considérée comme devant être accomplie à tout prix. Ceci vaut également pour la «loi divine». La justice de Paul n'est pas dans la loi, mais dans son rapport avec elle. Le sujet est souverain, face à la loi, afin de la relativiser dans tous les cas où son accomplissement tue. C'est donc la vie qui est le critère fondamental.

Il y a une nette différence entre cette critique de la loi de Paul et la tradition libérale. Cette dernière recherche les lois justes. Elle croit les avoir trouvées lorsque ceux qui ont l'obligation d'y obéir sont, en même temps, en tant que citoyens, les législateurs. Par définition, une loi démocratique est donc une loi juste et un État de droit, basé sur une telle loi, un État juste.

Pour Paul, il n'existe pas d'État de droit, au sens actuel du mot, c'est-à-dire un État qui édicte des lois justes, obligeant le citoyen d'y souscrire, sans possibilité d'opérer un discernement ou d'opposer une

résistance. Max Weber appelle cette procédure, légitimité par légalité. Elle est incompatible avec la position de Paul, qui défend le discernement. Dans cette perspective, l'État de droit libéral est un État injuste, parce que total dans son application de la loi. La position de Paul implique le droit à la résistance, tandis que celle de Max Weber le nie.

Aujourd'hui, visiblement, on prépare l'holocauste du Tiers Monde. Si cela arrive, ce sera par le biais de l'État de droit et dans les limites strictes de ses lois [Jean-Christophe Rufin, 1991]. La résistance tend à humaniser l'État de droit et là où elle est réprimée avec succès, ou est absente, l'État de droit devient un Moloch. À ce moment, État de droit et totalitarisme deviennent compatibles [Hannah Arendt, 1974]. Ainsi, le paiement de la dette extérieure du Tiers Monde est un crime qui se commet dans l'«accomplissement de la loi». Quand Paul parle du péché, il se réfère aux crimes, commis dans le cadre de l'accomplissement de la loi. Les transgressions de la loi l'intéressent à peine [Franz Hinkelammert, 1987 et 1988]. Ce qui le préoccupe, ce sont les crimes qui se commettent avec bonne conscience, en croyant servir Dieu, l'humanité et les pauvres.

En ce sens, la théologie de la critique de la loi aborde déjà le problème de l'irrationalité du rationnel. Pour ce faire, les théologiens de la libération peuvent appliquer cette pensée à la loi du marché, qui entraîne la mort, y compris celle de l'humanité, alors qu'elle est sensée servir les êtres humains.

La liberté chrétienne apparaît donc, au sens paulinien, comme une liberté souveraine face à la loi. Les sujets libres le sont dans la mesure où ils sont capables de relativiser la loi en fonction des besoins de leur vie. La liberté n'est pas dans la loi, mais dans la relation des sujets avec cette dernière. Face à la loi du marché, la liberté consiste précisément dans le fait de pouvoir soumettre cette dernière aux besoins des sujets et de l'enfreindre, si nécessaire. La reconnaissance mutuelle entre sujets corporels ayant des besoins matériels et culturels, implique irrémédiablement la reconnaissance de la relativité de n'importe quelle loi. La loi vaut seulement dans la mesure où elle n'empêche pas cette reconnaissance mutuelle.

On peut reprendre maintenant l'option pour les pauvres, au sens où la théologie de l'empire ne l'acceptera jamais. La reconnaissance mutuelle entre sujets, implique l'option pour les pauvres et pour ce faire, elle exige également la souveraineté du sujet humain face à la loi. Sans cette souveraineté, il ne peut y avoir ni reconnaissance mutuelle

entre sujets, ni option pour les pauvres. À partir de là naît aussi une nouvelle conception du royaume de Dieu [Jung Mo Sung, 1994].

La théologie de la libération en arrive à nier non seulement l'absolutisation de la loi du marché dans le «capitalisme total», mais aussi celle de toute loi métaphysique de l'histoire, ce qui, finalement, se convertit en totalitarisme. En effet, une telle position débouche toujours sur «la fin de l'histoire» et la négation de toute alternative [Hugo Assmann, 1994; Franz Hinkelammert, 1991].

Ainsi, la théologie de la libération devient une critique, non seulement du capitalisme, mais aussi de la modernité. Elle en arrive au constat d'une crise de la société occidentale elle-même. Toutefois, elle n'est pas postmoderne. En effet, le postmodernisme, dans sa critique de tout système sensé déboucher sur le totalitarisme, exalte l'individu dans la construction de l'histoire immédiate, mais ne fait nullement mention de la loi du marché comme exemple aujourd'hui de l'imposition d'une loi métaphysique de l'histoire.

Face aux grandes interrogations de l'humanité contemporaine et aux défis auxquels cette dernière se trouve confrontée, la théologie de la libération a donc sa contribution à apporter. Dans la ligne d'une espérance centrée sur la primauté de la vie, sur la reconnaissance du pauvre comme rupture de la promesse divine et sur une analyse concrète des situations créées par la mondialisation du capital, elle apporte une référence théologique à l'effort global de libération.

Traduction de l'espagnol : Albert Kasanda

Adaptation du texte : François Houtart

## Bibliographie

- ARENDT H., *Los orígenes del totalitarismo*, Buenos Aires, 1974.
- ASSMANN H., HINKELAMMERT F., *A ideologia do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo, Vozes, 1989.
- CAMDESSUS M., *Libéralisme et solidarité à l'échelle mondiale*, Paris, ESF, 1992.
- CAMDESSUS M., *Marché, Royaume. La double appartenance*, *Bulletin du secrétariat des évêques de France*, n° 12 (juillet-août, 1992).
- COMBLIN J., *Mensaje*, juillet 1974.
- DUSSEL E., *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.
- DUSSEL E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.
- GALLARDO H., *Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América latina*, *Pasos*, n° 37, (janvier 1992).
- GUTIERREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1979.

- HINCKELAMMERT F., *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago de Chile, Ed. de la Universidad Católica, 1970.
- HINCKELAMMERT F., *Armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1981.
- HINCKELAMMERT F., *La deuda externa de América latina : el automatismo de la deuda*, San José, DEI, 1986.
- HINCKELAMMERT F., *Democracia y totalitarismo*, San José, DEI, 1987.
- HINCKELAMMERT F., *Teología alemana y teología latino-americana de la liberación, un esfuerzo de diálogo*, San José, DEI, 1990.
- HINCKELAMMERT F., *La fe de Abraham y el edipo occidental*, San José, DEI, 1991.
- HINCKELAMMERT F., Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas, in ASSMANN H., *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, San José, DEI, 1991.
- HINCKELAMMERT F., La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación, *Pasos*, n° 3, 1992.
- HOFFNER J., *Christliche Gesellschaftlehre*, Kevelaere, 1975.
- MEESTER, C., *La esperanza de un pueblo que lucha*, Santiago de Chile, Rehue, 1986.
- NOVAK, M., *The Spirit of Democratic Capitalism. An American enterprise*, New York, Simon and Shuster, 1982.
- PIXLEY J., *La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios*, San José, Ribla 18, 1994.
- RICHARD P., *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza*, San José, DEI, 1994.
- SHAULL R., *La Reforma y la teología de la liberación*, San José, DEI, 1993.
- SUNG Jung Mo, *Economía : tema ausente en la teología de la liberación*, San José, DEI, 1994.
- TALMES, E., *Contra toda condena. La justificación por la fé desde los excluidos*, San José, DEI, 1991.
- TALMES, E., La razón utópica de Qohélet, *Pasos*, n° 52 (mars-avril), 1994.