NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 2 1976

Théologies de la libération et théologie tout court

François Hubert LEPARGNEUR (op)

p. 126 - 169

https://www.nrt.be/it/articoli/theologies-de-la-liberation-et-theologie-tout-court-1144

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologies de la libération et théologie tout court

Voici quelques années nous n'avons pas été seuls à accueillir avec une très large sympathie les débuts de la théologie de la libération. Bien des jalons en avaient été posés, des essais moins heureux s'étaient heurtés ici et là à des impasses : un long mûrissement avait été nécessaire, comme en toute entreprise sérieuse. Enfin une théologie dynamique, vivante, venant des entrailles chrétiennes de l'Amérique latine, venant des pauvres du Nouveau Monde ; quelque chose de nouveau, qui sorte des commentaires aussi érudits que fastidieux où fréquemment s'enlisait en Europe l'exégèse pastorale des documents de Vatican II. Il ne s'agissait pas de nier l'exégèse, l'exégèse de l'exégèse et ses herméneutiques, mais de la prolonger dans la vie, de renouer — s'il y avait lieu — avec les besoins, les aspirations, les manques du peuple de Dieu dans sa condition réelle et pérégrinante. Certains prophètes au regard inspiré perçurent rapidement que prenait corps l'idée que l'Amérique latine, déjà Réserve majeure des catholiques dans le monde, allait pouvoir bientôt disséminer par toute la terre ses missionnaires, dans une nouvelle vague de christianisation, comme l'avait tenté l'Europe en d'autres siècles.

Les exposés et célébrations de la théologie de la libération couvrent désormais une vaste bibliothèque en plusieurs langues et nous n'aurions pas la témérité de rien vouloir y ajouter si, parfois, quelque doute ne naissait en notre esprit quant à la suffisance de sa capacité autocritique. Une fois passé le premier stade d'émerveillement — ou d'opposition instinctive, mais trop radicale pour être justifiée — on commence à lire en Europe l'expression de positions plus sereines et nuancées. Elles sont en général le fait de théologiens qui savent lire critiquement les textes, honnêtement mais tout de même indirectement et très partiellement informés sur ce que la nouvelle théologie représente dans la vie réelle du continent latino-américain. Force leur est de faire confiance aux écrits et souvent leur échappe quelque peu la clé herméneutique de transposition d'un contexte culturel à l'autre ; on ne saurait leur en faire grief, le code d'interprétation de l'activité latino-américaine ne se livre pas facilement (l'apparence est ici trompeuse) à des informateurs qui ne font que de rapides voyages de contacts dans ces régions.

La nature même de la théologie de la libération nous invite à un **regard bienveillant, participant, mais non somnolent, qui risquerait**

de couver un nouvel académisme, à vrai dire sophistiqué, bientôt aussi conventionnel que ceux qui l'ont précédé. Car après la théologie des réalités terrestres, la théologie du travail, complétée par celle du loisir et des sports, la théologie de la mort de Dieu, la théologie de la sécularisation, etc., il ne serait pas prudent d'affirmer *a priori* que la théologie de la libération va avoir le dernier mot, nouvelle incarnation de la *Theologia perennis* vilipendée. Il ne s'agit pas de juger rapidement ou de l'extérieur la théologie de la libération, mais bien au contraire d'épouser méthodiquement sa propre méthodologie : ne parler d'elle qu'en fonction de sa propre pratique et de la nôtre.

Pour la situer, il n'est pas inutile de rappeler que le divorce de la théorie et de la pratique, la plage ménagée à notre faiblesse (mal de l'Eglise en toutes ses époques, mal jusqu'à un certain point inévitable dans l'histoire) avait pris en Amérique latine, jusqu'à une époque très récente tout au moins, des proportions alarmantes et exceptionnelles. Ceci aide à comprendre la force de la réaction, pour redécouvrir au fond ce que disaient substantiellement les apôtres Jean et Paul : « Ne soyons pas de simples diseurs des choses de Dieu, mais agissons la vérité qui nous anime en Jésus-Christ ». Seulement, le problème est d'être certain de ne pas dépasser une tare aussi profonde — le divorce de la spéculation ou du discours et des actes — d'une manière purement verbale. L'interrogation porterait sur cette hypothèse : n'est-on pas en train de faire du binôme « théologie (de la libération) — pratique (supposée, de la libération) » un facteur qui prendrait exactement la place structurelle ou épistémologique qu'avait le simple facteur « théologie » dans le couple : théologie - pratique ? Si l'hypothèse était un tant soit peu vérifiée, on assisterait à une réapparition sophistiquée d'une théologie triomphaliste qui chante victoire à l'indicatif, avant d'avoir suffisamment lutté, avant d'avoir réellement triomphé. Théologie sans patience, qui prendrait ses désirs pour des réalités, préférant l'utopie à la raison. C'est un trop gros problème pour que nous ayons la prétention de le résoudre ici. L'histoire, impitoyablement, jugera. En attendant son verdict futur, il n'est pas interdit d'entrer dans le dialogue, ce que nous accomplirons non seulement au nom de principes théoriques ou de raisonnements abstraits, mais aussi et surtout à partir de notre expérience des dires, des personnes, des situations, des évolutions.

Comme la théologie de la libération entend le faire pour elle-même, nous situons donc loyalement l'originalité de notre contribution [1]. L'usage que nous

1. On verra que cet article ne fait double emploi avec aucune publication précédente. Puisqu'il convient de situer son discours, afin de ne pas donner dans une Théologie Impersonnelle et Absolue devenue inacceptable, l'auteur

faisons de l'expression « théologie de la libération » ne méconnaît nullement la diversification qui s'est opérée en elle ; le singulier ne vise ici qu'à simplifier, lors d'une réflexion où chaque courant, chaque auteur, sera juge de ce qui lui revient. Dans la même perspective de dialogue qui cherche à éviter toute polémique, nous citerons le moins possible les auteurs locaux, surtout brésiliens : la préoccupation d'appareils scientifiques est tout à fait mineure dans le champ et la perspective que nous abordons ici. Nous croyons avoir conservé ce rien de recul qui nous permette de dominer la fascination qui s'est emparée de nous dans la marée des théologies de la libération. Mais aussi, étant en Amérique latine plus qu'un honorable touriste ou un conférencier de passage, nous pensons avoir été quelque peu initié au déchiffrage des codes culturels que la plupart des penseurs européens ne soupçonnent même pas lorsqu'ils commentent dans l'enthousiasme les hautes pensées et les hauts faits de leurs frères latino-américains [2]. Dernièrement, des théologiens européens ont commencé à poser à la théologie sud-américaine de la libération de bonnes questions, à suggérer quelques réserves. (Nous ne nous intéressons évidemment pas aux extrémistes qui l'ont combattue dès le début sans la connaître.) Mais ces questions leur venaient à l'esprit à partir d'une exégèse honnête des textes, plus que d'une connaissance *in loco* de la portée de la pratique alléguée. Le fait de vivre sympathiquement et continûment en Amérique latine nous autorise à faire un pas de plus dans un discernement qui, nous l'espérons, ne peut qu'être bénéfique à tous les croyants de bonne volonté ; nous le faisons avec d'autant plus de soin que nous avons conscience de faire entendre, sur place, de nombreuses voix qui ne savent comment exprimer leurs réticences, sinon de bouche à oreille.

Quelles que soient la valeur théologique et l'efficacité pastorale de la théologie de la libération, on ne peut lui contester le succès sur le plan de l'édition : si mythe il y a, il a bel et bien « pris ». Ce succès, qui irradie en d'innombrables réunions où des analphabètes ont accès, est de considérable importance ; mais qui se contenterait sincèrement d'un tel succès ? Cette vogue correspond-elle à une mode fragile, peu (auto-)critique, ou ce courant a-t-il les moyens de sa politique, le souffle de tenir ses immenses promesses, des assises suffisamment profondes pour résister aux tempêtes ? En toute modestie et voulant éviter toute démagogie, nous ne promettons pas de répondre complètement à de si délicates questions, si fondamentales qu'elles nous paraissent. On nous répondrait vite en termes d'utopie : « L'Utopie, c'est ce qui n'est pas, ce qui n'arrive pas, mais ne cesse d'être plus réel que le réel ». Et réellement, il faut à l'homme un peu d'utopie, à côté de son espérance, surtout si sa condition est misérable. Si l'on entend par Utopie le Royaume de Dieu à venir, fasse le Seigneur que la formidable lancée de la Théologie de la Libération soit vraiment une voie de l'eschatologie chrétienne. Nous tenterons d'y contribuer.

---

se présente comme un théologien européen qui vit au Brésil depuis 17 ans : il a vu naître et se développer la théologie de la libération sur la terre de Colomb, en essayant de capter harmoniques et retombées. Infiniment sympathique au développement de l'Eglise de ce continent, il reste critique par atavisme, métier et sens réaliste du dialogue constructif. Il prend donc dès le départ ses distances par rapport à la surenchère que l'immigré pratique parfois sur un nationalisme d'emprunt : phénomène fréquent mais qui sonne faux, masochisme de qui a rompu — de façon toute verbale — avec l'Europe de ses origines, inconscient désir de se faire accepter qui ressemble beaucoup à de la démagogie.

2. Qu'ils prennent connaissance de la réaction d'E. D. Dussel, traduite p. 95 de *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1975.

Après nous être situé, insistons sur la méthode ici suivie : nous ferons le moins possible d'exégèse de textes, parce que c'est là un travail pour lequel l'Europe est parfaitement équipée ; par contre nous ferons appel à l'expérience personnelle théologique, pastorale, d'enseignement, de contacts, sur place en Amérique latine, d'autant plus facilement que le courant ici analysé se présente explicitement comme *réflexe d'une pratique* beaucoup plus que comme nouvelle théorie théologique. Notre méthode exige davantage de confiance du lecteur, mais s'adapte mieux à l'objet traité. Pour cet ensemble de raisons nous n'aurons pas la préoccupation, ni le goût, ni parfois la possibilité, de prouver chaque affirmation que suscitera en nous une réflexion loyale sur la théologie de la libération vécue en Amérique latine, plus encore qu'exposée dans des publications, à la manière européenne, celle qu'il s'agit pour beaucoup de dépasser.

Notre exposé comporte deux parties : dans la première nous voudrions situer ce phénomène, en donner un rappel synthétique, à l'usage de lecteurs qui ont déjà des informations à ce sujet, puisqu'ils s'intéressent aux courants modernes de théologie. Dans la seconde partie, nous répartirons en trois sections quelques questions que nous avons à poser à ce phénomène si attachant : une section concernera ses ambiguïtés, une autre ses exagérations, la troisième ses confusions ou options fausses. Notre foi commune en la théologie de la libération est telle que notre confiance en elle devra en sortir renforcée, à la condition toutefois qu'elle n'hésite pas elle-même à prendre les moyens de sa propre libération, en une évolution heureuse (elle n'est pas statique), ce que personne ne peut faire à sa place, c'est-à-dire à la place de ceux qui la représentent.

I. — UN PETIT RAZ DE MARÉE POUR L'AMÉRIQUE LATINE EN GÉNÉRAL, SYMPATHIQUEMENT ACCUEILLI AILLEURS

A. *Son contexte géographique et historique*

Rappelons seulement quelques éléments plus notables. La théologie de la libération n'a pas une origine populaire, mais cléricale. Des clercs formés en Europe ont transposé au plan « théologique » d'une part la conscience économico-politique d'une école sociologique qui, dans les années 60, lisait l'histoire latino-américaine comme une formidable aliénation, maintenant un continent entier dans la *dépendance* du continent nord-américain et du continent européen (aliénation surtout économique là, surtout culturelle ici, du moins au stade actuel, héritier du colonialisme intégral de plusieurs pays européens), d'autre part l'exemple de l'Afrique secouant le joug de la colonisation européenne (l'épisode du Viet-Nam a évidemment

renforcé les motivations). Inscrit une fois de plus dans une nouvelle version de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, le travail dépendant suscitait une nouvelle conscience malheureuse, pour donner lieu à un nouveau pouvoir. L'originalité de cette lecture venait d'une combinaison de l'analyse économique et de cette poussée politique, c'est-à-dire nationaliste (le sentiment d'appartenance latino-américaine est surtout fait de la jonction, pour ne pas dire de la juxtaposition, des nationalismes du continent), avec une utilisation des récentes ressources de l'herméneutique biblique : tout cela était écrit dans la Bible, en un langage qu'on vient de déchiffrer. La théologie « politique » européenne semblait un jeu intellectuel de plus : c'est en Amérique latine que la praxis johannique et la praxis marxiste allaient enfin se réconcilier, ailleurs que dans des manuels pour pseudo-militants. Tous les grands théologiens de la libération ont fait leurs classes théologiques en Europe : ce sont de bons élèves, c'est-à-dire des élèves qui ont profité des méthodes en rejetant les contenus aliénants. Comme leurs maîtres, ils savent faire flèche de tout bois, mais, ayant davantage voyagé, leur horizon géographique s'est étendu : l'épicentre de leur cause ne se situe plus entre les méridiens 10° est et 10° ouest, mais au ponant du 40° ouest.

Buenos Aires, Montevideo, Santiago du Chili, Lima sont des capitales où les professeurs de Grands Séminaires recevaient directement d'Europe la matière et les méthodes de leurs enseignements. La prise de conscience économique, la poussée de révolution politique, la contestation culturelle, ont déclenché la volte-face de la *sacra doctrina,* permise par le feu vert donné à Vatican II : l'ouverture au monde, à ses voix, à ses valeurs. On ne dira jamais trop combien la théologie de la libération est extrêmement située, conditionnée, par le temps et l'espace. Son meilleur exposant, Gustavo Gutierrez, n'est pas fourni par hasard par Lima. La révolution péruvienne se dressait comme un modèle pour un militant chrétien de gauche ; elle semblait inaugurer un processus de développement et de désaliénation à la fois nationaliste et anti-féodale (c'est-à-dire contre les classes dominatrices) ; elle alliait savamment la révolte contre la dépendance du capitalisme nord-américain, la mise en route d'une réforme agraire effective, la prise en main du pouvoir par un gouvernement militaire efficace, apparemment non marxiste, respectueux de l'Eglise catholique et de ses valeurs. Notre admiration pour la révolution péruvienne ne passera pas de si tôt. Et dans ce pays privilégié, G. Gutierrez, prêtre écouté, occupait une position absolument privilégiée en un carrefour qui l'unissait sympathiquement aux étudiants de l'Université, aux militaires au pouvoir et à l'épiscopat local, sans mépris pour les bases rurales et urbaines, bien au contraire. D'excellente formation, assez diversifiée, il n'a pas cédé à la paresse latino-américaine qui fait délaisser l'austérité du travail personnel, et donc momentanément reclus, une fois conquises les tribunes des différentes assemblées où l'on parle. Ainsi facilitée par la situation, la théorie était portée à l'optimisme de l'espérance, sans négliger l'aspect dramatique accentué par la solidarité avec les masses sous-développées, l'incessante violence colombienne chez les voisins du nord, la militance cubaine infiltrée dans tout le continent, etc.

Le Brésil, demi-continent à lui tout seul, toujours un peu cavalier seul en Amérique latine, est entré dans le mouvement avec un notable décalage chro-

nologique et des facteurs propres d'évolution ; en particulier : une « conscientisation » conciliaire mieux faite qu'ailleurs, opérée grâce à la flexibilité de son épiscopat, à sa volonté précoce de dresser des plans pastoraux [3], à l'équipe volante nationale du *Monde Meilleur,* à la diversification de l'influence européenne qu'elle reçoit, à son démarrage économique et à l'influence de la pédagogie d'alphabétisation d'adultes montée par Paulo Freire (au Brésil jusqu'à la Révolution de 1964), dont l'impact révolutionnaire (au sens populiste cette fois) n'est pas douteux.

B. *Son principe : réflexion de foi sur une libération en déroulement*

Les masses sud-américaines savent combiner de manière unique l'optimisme et la patience : prédisposition certaine non seulement pour l'expansion du sentiment religieux, qui lui-même a façonné ou renforcé cette attitude, mais aussi pour le déploiement de toute utopie futuriste, de tout messianisme mythique, même dans des circonstances très adverses. De toute façon, bien avant la vague des derniers mythes, qui visent les *Communautés de base* et la *Religiosité populaire,* le thème de la *Libération* a semblé se répandre en traînée de poudre d'une pointe à l'autre du continent. Cette harmonisation est assez nouvelle, liée au fait que pour la première fois l'onde n'est pas dépendante du culte d'une personnalité (Bolivar, Vargas, Jánio Quadros, Perón ...). L'idée-force prenait la relève du slogan un peu usé (et d'origine non latino-américaine) du *Développement,* auquel les gens entendus ne croyaient plus guère. Elle rééquilibrait la pensée militante d'une *théologie de la révolution* (abusivement limitée parfois à une *théologie de la violence* ou *de l'insurrection*) qui risquait d'être platonique. Autant de préparations assumées et dépassées dans un concept-clef qui réconciliait la théorie et la pratique, l'héritage mystique et l'apport marxiste, réalisant la libération au fur et à mesure qu'elle était proclamée, en tache d'huile, proclamant la libération à mesure qu'elle était censée s'effectuer. On était déjà loin des théologiens européens (obligatoirement affublés du qualificatif « de cabinet »), coupeurs de cheveux en quatre.

Célébrer la Libération (y eut-il une influence, notamment de vocabulaire, de la libération gaulliste, européenne, fruit de la Résistance anti-nazie, opérée en 1945 ? ce n'est pas impossible) est donc une liturgie efficace et non une réflexion abstraite (une idée « abstraite », pour beaucoup, c'est pire qu'une idée fausse) : que l'on pense à toutes les diatribes contre les dualismes (ils sont toujours grecs ou cartésiens) âme-corps, théorie-pratique, contemplation-action, spiritualité-politique, profane-religieux, séculier-sacré, spirituel-temporel, etc. L'histoire est une, l'illusion du sacré s'est dissoute, le citoyen

3. Nous en avons rendu compte jadis dans *Parole et Mission,* n° 35 (oct. 1966), 672-690, et n° 43 (oct. 1968), 571-576.

et le croyant sont la même personne et cet individu n'a qu'une âme dans la société chrétienne dûment conscientisée. C'était une belle fête que de découvrir cela, de pouvoir y croire, de faire la leçon aux théologiens européens, de renvoyer dos à dos thomistes, molinistes et apôtres de la mort-de-Dieu. L'Amérique latine avait trouvé sa voie, elle allait réaliser le rêve de Bolivar ; elle se sauve enfin elle-même. Comment ne pas s'en réjouir ?

Au vin éventé servi comme *tradition,* on a vite préféré les valeurs de nouveauté et de créativité qu'on ne se lasse pas de magnifier. L'histoire s'était faite sans les latino-américains, elle s'était faite contre eux (comme eux avaient envahi les terres « contre les indiens », cela on le dit moins) ; voilà enfin qu'ils font leur histoire, qu'ils font l'Histoire. De sujets (au sens passif) de l'histoire, ils sont devenus agents, expliquait le P. Vaz dès les années 60. E. Dussel explique désormais, encore mieux, comment cela s'est produit. Un nouveau Nouveau Monde naît, riche de son futur, sinon de son passé.

Au Brésil du moins, l'activité la moins contestable que nous puissions attribuer au mouvement de conscientisation pour la libération est l'engagement des évêques dans le secteur de la défense des droits de l'homme, dans une attitude qui a trouvé dans le document de Medellin[4] sa norme célèbre, laquelle n'a pas été cependant sans susciter après coup quelques repentances. Que de chemin en vingt ans chez les chrétiens latino-américains ! Cet intérêt pour la libération des peuples du continent est donc accepté en principe en août-septembre 1968 (Medellin) par la majorité des représentants des épiscopats. La défense des droits fondamentaux passe dans les priorités pastorales, sans qu'on soit encore très au clair sur les implications futures de ce qui allait s'appeler « théologie de la libération ».

Au plan national brésilien, pour 1976-1977, les priorités sont les suivantes : Communautés ecclésiales de base, Pastorale de la famille, Religiosité populaire, Pastorale des responsables des articulations et évolutions socio-politiques, Défense des droits humains fondamentaux. Au niveau du plus grand diocèse catholique du monde, celui de São Paulo, les priorités votées en fin 1975 pour 1976-1977 (dans le cadre des « régions épiscopales » intra-diocésaines) sont : 1) Les Communautés ecclésiales de base (avec le vote de 34 secteurs sur 38) ; 2) le monde du travail (avec le vote de 33 secteurs sur 38) ; 3) les Droits humains (32 votes) ; 4) Pastorale de la périphérie de la ville (30 voix). Non prioritaires : la famille (12 voix), l'éducation (8 voix), etc. Le thème de la Communauté ecclésiale de base est devenu un mythe qui exige une étude propre[5] ; la pastorale du monde du travail n'intéresse directement, en fait, que peu de chrétiens engagés ; les rares « prêtres au travail » (au niveau du prolétariat et non à celui, plus fréquenté, des professions libérales) sont presque tous, sinon tous, des étrangers ; nous aurons l'occasion d'évoquer la religiosité populaire en liaison avec le thème ici traité. La famille reste une grande préoccupation de la hiérarchie (lutte contre les projets de législation du divorce, en divers pays ; entre les mouvements de foyers qui poursuivent

4. *A Igreja na atual transformação da América latina à luz do concílio,* Conclusões de Medellín, Conselho Episcopal Latino-Americano, 1968-1969, 4e édit., Petrópolis, Vozes, 1971.

5. Cette année paraîtra en portugais notre étude personnelle sur le thème.

leur carrière, méritent mention le *Mouvement Familial Chrétien,* tout à fait latino-américain, et les *Equipes Notre-Dame,* qui tous deux cependant ressentent le poids des années ; la question de l'avortement n'est pas encore vraiment débattue). Notons l'absence de mouvement latino-américain d'émancipation de la femme, comparable au *Women's Lib* et aux mouvements similaires européens ; de fait, les deux sexes doivent se libérer ensemble en Amérique latine, il n'y a aucun doute là-dessus, au moins au plan des urgences. Dans le même pays, l'Eglise touche de moins en moins efficacement les structures d'autorité civile et militaire : à ce niveau, la sécularisation passe dans les mœurs et aide à la prise de conscience ecclésiale. Le résultat n'en est pas négatif au plan de la défense des droits humains : dans un pays comme le Brésil spécialement, seule l'Eglise catholique, jouant sur ce point le rôle que l'opposition joue en d'autres pays, peut élever la voix, avec une efficacité diverse, contre la violation des droits fondamentaux. Le processus de sécularisation a ici eu pour effet d'amener l'Eglise à plus de conscience de soi, à plus de liberté, à une meilleure authenticité évangélique : l'exemple brésilien est inégalement suivi par les épiscopats voisins.

C. *Une notable impulsion, un immense espoir*

« Espoir » est trop peu dire, puisque la théologie de la libération, dans ses présupposés épistémologiques, se présente comme une pratique actuelle et non pas comme un simple idéal à poursuivre. De fait l'effervescence est notable, pour le moins au niveau des publications : tout s'écrit, dans certains milieux, tout se pense, à la lumière de la praxis libératrice ; ce qui laisse à penser que son efficacité n'est pas absolue, sinon elle s'épuiserait dans son propre succès. Parfois, il est vrai, seul le titre témoigne de quelque nouveauté. L'espérance en question n'est pas seulement latino-américaine, comme le lecteur sait. L'image européenne de la théologie de la libération est le fruit d'un enthousiasme d'importation, ce qui comporte plus d'un aspect positif. La foi, toujours jeune, doit réanimer la confiance dans une histoire dont la perspective de futurologie séculière est plutôt sombre ; que ce rajeunissement et ce regain d'espérance viennent du Tiers Monde chrétien, quoi de plus convenable et de plus opportun ? C'est providentiel. Les théologiens européens formés à une critique plus exigeante sont discrets dans la réticence : « Si cela marche ainsi en Amérique latine, réjouissons-nous ».

On présage que les fruits positifs sont considérables, qu'ils vont encore croître. Il est trop tôt pour faire un bilan, même approximatif. Le mouvement a réussi à galvaniser certains milieux apathiques, sous le signe d'une formule religioso-politique. Nous nous demandons cependant si déjà à ce plan on n'exagère pas la portée de l'opération. Les milieux initiés à la problématique de la libération sont fervents et bavards. D'autres qui auraient en d'autres temps exercé les bonnes œuvres au nom d'autres catégories, le font aujourd'hui **sous celle de la libération, sans que le contenu ait sensiblement changé.**

Que représente proportionnellement cette élite conscientisée ? Vraisemblablement une petite minorité. Certes, ce sont les « minorités abrahamiques » qui, de tous temps, exerçant la fonction de levain évoquée dans l'Evangile, changent quelque chose en profondeur dans l'histoire du monde et des peuples. A la condition que les Marx trouvent leurs Lénine.

Des sondages nous donnent à croire que pour beaucoup d'autres, le thème de la libération est seulement un slogan de plus ; *pour la majorité enfin, ce n'est rien, on ne sait rien à ce sujet.* Nous donnons actuellement une heure hebdomadaire de catéchèse dans la classe terminale d'un collège catholique : l'intérêt pour les questions religieuses est nul, comme la pratique du culte. La majorité des enfants, sous la pression des parents, vraisemblablement se mariera cependant encore à l'église, avec ou sans foi. La première communion coïncide pour beaucoup avec la dernière. Des parents répondent que les papiers sont en règle avec l'Eglise, jusqu'au mariage précisément. Ce qui pourrait n'être qu'un insuccès personnel a provoqué une enquête sur la situation d'autres lieux de catéchèse : celle-ci est très fréquemment, sinon généralement, du même ordre. Pour contourner ce désintérêt, au Brésil comme en d'autres pays, les catéchètes scolaires — de plus en plus des laïcs — acceptent de laisser discuter entre élèves les thèmes de leur choix et intérêt. L'*open Education,* qui paraît la dernière mode de la philosophie de l'éducation aux Etats-Unis, est pratiquée d'instinct au Brésil depuis longtemps : en classe de religion comme ailleurs, l'élève décide de ce qui l'intéresse, de ce qui vaut la peine d'être discuté, sinon étudié. On y parle des flirts et du cinéma, de l'hypocrisie des adultes et des conflits de génération, de la place de l'amour sensible dans la vie et de quelques autres sujets profanes ; on gagne du temps, sinon des âmes.

Certains penseront peut-être que la situation est équivalente en Europe ; peut-être, là n'est pas la question. Ce que nous combattons précisément est l'idée qu'avec la théologie de la libération l'Amérique latine a trouvé la solution de problèmes qui préoccupent plus d'un pasteur en plus d'un pays. Une attention à la qualité des élites, même restreintes, est indispensable, mais ne supprime pas des problèmes qui baignent aussi dans le quantitatif. La situation étant ce qu'elle est, le résultat à prévoir est clair : d'ici une ou deux décennies, au plus, les baptisés auront abandonné la religion de leurs ancêtres *sans même la connaître,* car la masse des préjugés — eux aussi aliénateurs — croît à mesure que la pratique et la connaissance des vérités religieuses s'éloignent. N'importe quel cours d'initiation au bouddhisme, au zen, à l'hindouisme, à la Méditation Transcendantale du Maharishi Mahesh Yogi obtient plus de succès, dans les milieux communs, même si l'approfondissement des mêmes thèmes devait occasionner bien des abandons. La multiplication relative de noyaux de fervents autour de tel mouvement charismatique, de tel type de réunion de ménages, de tel leader qui sait parler aux jeunes, nous réconforte, sans apaiser nos inquiétudes : l'histoire un peu suivie de ces mouvements dévoile qu'ils sont généralement précaires. Les *cursilhos de cristiandade* dont on attendait tant, notamment au Brésil, ont accompli un travail que nous estimons hautement, mais qui révèle déjà son essoufflement, par son incapacité à prolonger une conversion pour le restant de la vie, à maintenir en contact les émules d'un groupe de conversion, à approfondir sa théologie, à renouveler ses cadres ... Ceci n'est pas dramatique puisque les temps modernes font une consommation énorme de formules nouvelles, de groupements originaux, d'organisations qui se font et se défont ; c'est la vie et c'est un combat contre la sclérose. Les mouvements de l'ancienne Action Catholique, le scoutisme, la Légion de

Marie, etc., sont des mouvements qui ont duré bien plus longtemps que pas mal d'essais contemporains. L'apôtre ne se décourage pas, mais recommence autre chose. Ce qu'on peut contester, c'est le mouvement qui crie victoire prématurément et empêche que la situation réelle soit évaluée dans l'ensemble de ses dimensions, positives et négatives.

Nous nous demandons s'il n'est pas opportun d'accepter l'existence du désert qui s'étend sous nos yeux, dans une certaine direction. Une barrière du « déjà vu » (c'est-à-dire du définitivement « classé ») s'oppose à une vraie connaissance du christianisme. Le désert, c'est l'indifférence, mais aussi la possibilité de rencontrer de nouveau quelque chose au détour d'une oasis inespérée. Tant que domine le ressentiment contre tout ce qui vient du passé, il est difficile de reconstruire sur du terrain ferme. Au bout de quarante jours, le Christ ne ressortira-t-il pas vivant du désert ?

On reste impressionné par la ferveur des petits groupes. Ce sont eux, la consolation des pasteurs, qui captent l'attention des responsables de la pastorale et qui nourrissent la divulgation à l'étranger de l'expérience latino-américaine. Il y a tant de choses à dire dans les rapports ; comment, de loin, repérer les silences ? Ce n'est pas minimiser le travail accompli dans le monde grouillant des groupements locaux que de s'interroger sur les lendemains de l'enthousiasme et la sécularisation apathique des masses qui les entourent. Ce qui est jeune ne supporte pas la monotonie, mais comment rivaliser avec les constantes innovations apportées par les mass media ? Cette concurrence n'existait pas jadis. L'histoire de la rénovation liturgique est pleine d'enseignements : sans approfondissement dans une foi qui mûrit pour un jour affronter sa propre solitude, la succession des innovations ne résout pas le problème. Propagande et publicité perturbent le système des valeurs et modifient les seuils d'attention. Le style des mouvements de jeunes et de moins jeunes a donc changé ; vont-ils pour autant changer le monde ? Une immense espérance est née. Après plusieurs années de succès du thème de la libération, nous sommes en mesure de tenter de contribuer au mûrissement du mouvement, en lui posant quelques questions, moins à partir de sa théorie qu'à partir de sa pratique verbale et de ses réalisations. Plus que jamais, les fruits jugeront.

II. — QUESTIONS POSÉES A LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La sympathie ne doit pas rendre aveugle. Sans nous prétendre infaillible, nous croyons discerner dans l'ensemble du phénomène « théologie de la libération », littérature et activités, quelques failles que nous aimerions tirer au clair sous les trois rubriques suivantes : **ambiguïtés ; exagérations ; confusions ou options fausses.**

A. *Ses ambiguïtés*

1. Le terme « libération »

Le mot *libération* doit à son ambiguïté, orchestrée de nos jours par un considérable élargissement sémantique, une grande partie de sa force d'attraction, par là même assez suspecte d'obtenir une unanimité factice sinon illusoire. Sans contester son rapport avec la Révélation judéo-chrétienne, on a souvent exagéré son pouvoir architectonique dès le passage de la Mer Rouge [6] : comment le christianisme a-t-il pu attendre si longtemps avant de prendre conscience du concept qui révélerait le mieux son essence ? C'est suggérer son caractère culturel, relatif à un certain champ d'intérêt, à une époque, à un temps. Mais il est loin d'être propre à ce contexte. N'évoquons que quelques exemples. Le *Livre des morts tibétain,* qui plonge ses racines en un sol antérieur au judéo-christianisme, attend de la récitation du Thödol que s'opère la rencontre du mourant et de la Lumière Fondamentale dans l'instant de la décisive Libération [7]. Tout le bouddhisme est cheminement vers l'éveil, l'illumination, la libération de la loi du karma et des renaissances [8]. Le contexte de la « libération » est aussi bien marxiste [9], notamment maoïste, ou se réfère à des mouvements plus spécialisés comme ceux de la Violence noire ou des Révolutions africaines. La même expression est encore employée dans le spiritisme : un des derniers livres du pape brésilien du Spiritisme, Xico Xavier (célébrité de Uberaba, Minas), a pour titre *Libération (Liberação).* Chacune de ces familles spirituelles, chacun de ces secteurs de vie, donne l'impression de posséder le monopole de la « libération ». Un mot qui signifie tant de choses, signifie-t-il encore quelque chose de précis ? Il n'est guère de mouvement activiste, de religion ancienne, de technique de concentration spirituelle (zen, Méditation Transcendantale) ou corporelle (yogas) qui ne le revendique ; il sert également d'enseigne à diverses techniques psychodynamiques ou psychothérapeutiques [10],

---

6. « Le terme de 'libération' s'est introduit dans le vocabulaire théologique assez récemment et sous l'influence, semble-t-il, de théologiens d'Amérique latine. Une étude sur le vocabulaire biblique montrera que le mot lui-même est assez étranger à l'Ecriture » : ainsi commence la présentation de la recherche biblique sur la libération, des *Cahiers Evangile,* n° 6, Paris, Cerf, nov. 1973 (*Libération des hommes et salut en Jésus-Christ*).

7. *Le Bardo Thödol. Livre des morts tibétain,* édit. W. Y. Evans-Wentz, trad. M. La Fuente, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1965.

8. J. Masson, *Le bouddhisme, chemin de libération,* Paris, DDB, 1975.

9. Nikita Kruschov, *O movimento de libertação nacional,* Rio, Ed. Vitória, 1963. D'autres courants hésitent entre le christianisme, le marxisme ou la simple révolte d'une sous-culture : cf. J. J. Carey, *What can we learn from Black Theology ?,* dans *Theological Studies* 35 (1974) 518.

10. Medard Boss, *Lebensangst, Schuldgefühle und Psychotherapeutische Be-*

sans parler des Mouvements Féministes radicaux *(Women's Lib)*. Comment ne pas être chaud partisan de la libération ? Y a-t-il quelqu'un qui refuse d'être libéré, ou — à tout le moins — ne souhaite pas la libération des autres ? Si ce personnage existait, il aurait encore la ressource de créer le mouvement de libération de la libération. La théologie de la libération sort-elle de l'ambiguïté de sa dénomination ?

Un terme mêlé à tant de contextes risque de signifier un peu tout, et donc rien de spécifique. Son avantage est d'être à la mode, et il n'est pas mince ; il est de vaincre l'indifférence qui répond à des concepts plus traditionnels comme celui de *salut* (*a fortiori,* celui de *rédemption*). Une telle ambiguïté constitue techniquement une difficulté ; ce n'est pas là un obstacle irrémédiable à son emploi, dès lors qu'on vise un mouvement de masse. Encore faut-il y joindre peu à peu les déterminations suivantes : qui vise à libérer ? à libérer qui ? de quoi ? comment ? pour quoi ? Le désir d'atteindre un vaste public — et surtout la partie de la population touchée par le processus de sécularisation (dont la théologie de la libération est un vecteur) — fait qu'on n'invoque guère la grâce comme médium de la libération ; cependant l'impact semble clérical dans son origine (on reconnaît aujourd'hui au Brésil que la plupart des Communautés de base y ont une origine cléricale et non « populaire spontanée »), aussi bien que socio-politique dans ses résultats. Tout dépend de la nature de la praxis chargée de véhiculer cette libération.

2. La conception de la « praxis »

Le concept fondamental de la théologie étudiée est assurément celui de *praxis*. Entre le concept johannique de la pratique chrétienne (vivre la Parole de Dieu et ne pas seulement l'écouter : *1 Jn 2,* 4 s.) et le concept marxiste d'un « travail » autocréateur de l'essence de l'homme, qu'apporte-t-il de nouveau ? « Réfléchir sur la foi en tant que praxis libératrice, c'est réfléchir sur une vérité que l'on fait, pas une vérité qu'on se contente d'affirmer » (Gutierrez) : cela reste dans la bonne tradition. En présentant *Les luttes de libération* (qui) *bousculent la théologie,* A. Tirot affirme que « nous n'avons pas ici un livre de théologie, mais un essai de théorisation d'une pratique concrète ... ». La différence, pour sûr, est très subtile, à moins qu'on en vienne tout à coup à prétendre que, jusqu'ici, la théologie n'a jamais été une tentative de théorisation de pratiques concrètes.

La théorie est merveilleuse : la praxis dont il s'agit libère des forces du mal. En fait on risque de légitimer certaines pratiques de valeur douteuse, celle par exemple de l'abandon des sacrements (abandon justifié quand on a perdu la foi, mais qui ne s'étend pas toujours, en fait, au mariage à l'église des incroyants fils de bourgeois croyants). La théorie révèle en effet que

tout dans la vie humaine a structure de sacrement ; sept ? c'est peu, quand tout nous porte à communier à la force vitale et divine qui habite le monde. La théologie légitime une pratique, soit ; encore faut-il que cette pratique se légitime au sein de la Tradition chrétienne. Or la praxis qui retient parfois l'attention est d'essence révolutionnaire et s'embarrasse souvent peu des normes traditionnelles, c'est-à-dire considérées comme sclérosées et dépassées. La créativité du peuple (latino-américain) est censée faire mieux. Le martèlement du thème de la praxis libératrice alimente le mépris de nombreux séminaristes pour l'étude de la théologie traditionnelle, des Pères, des documents du magistère et d'autres importations de l'Est. La théologie nouvelle, c'est notre praxis ; c'est donc nous qui en décidons ; le reste est abstraction européenne, filet d'aliénation.

L'influence marxiste est notoire, souvent reconnue, et d'ailleurs pas toujours négative (en ce sens qu'elle ouvre les yeux sur l'importance du conditionnement et la valeur de l'effectuation de ce qu'on dit). Mais elle infléchit la pensée et l'action, notamment chez les chrétiens peu ou pas formés. Le processus libérateur du marxisme est le travail, dont la Révolution n'est qu'un paroxysme privilégié et dûment orienté : l'homme fait le travail et le travail fait l'homme ; la Société parfaite surgira du travail humain culminant dans la Révolution accomplie. L'eschatologie est dans l'histoire, soit, mais jusqu'à quel point ? La transcendance divine est dans l'immanence du monde, soit, mais jusqu'à quel point ? Significatif est le silence qui couvre d'ordinaire, dans la « conscientisation libératrice », non seulement le thème des fins dernières en général, mais encore et spécifiquement la prédication de la fin du monde et l'événement unique de la Parousie. « Il ne faut pas parler d'un autre monde, mais de ce monde transformé », soit, mais transformé par qui ? par notre praxis. En elle agit la grâce ; quelle grâce ? Ou encore, sous prétexte d'élargir la base anthropologique des concepts chrétiens, on les dissout dans une « radicalité » où ils perdent leur spécificité. Nous l'avons vu : les sacrements ? mais c'est toute action de notre vie, toute pensée qui nous relie au transcendant-immanent par l'intermédiaire de la transparence du monde et de l'histoire. Du point de vue pastoral, cette façon de parler aide-t-elle à la fréquentation des sacrements, en leur donnant une justification philosophique et anthropologique dont nous sommes loin de contester l'intérêt ? ou bien cette théorie n'est-elle que le réflexe de l'abandon très réel de la pratique des sept sacrements, l'idéologisation du processus de sécularisation radicale ? Nous parlons d'ambiguïté : la Parousie ? mais elle a lieu tous les jours, affirme un éminent théologien ; de même que l'équivalent de la Révélation judéo-chrétienne arrive tous les jours. Garde-t-on au message chrétien sa spécificité ou invente-t-on une nouvelle religion de la terre et de l'Histoire ? La mission au monde (entendons la chrétienne) exige aujourd'hui — nul ne le nie — une énorme créativité, mais aussi une certaine humilité, pour *recevoir* un message qui vient d'ailleurs, qui vient d'Orient, et d'au-delà, et non de notre simple praxis locale d'aujourd'hui, de la créativité de « notre peuple ».

L'insistance avec laquelle la théologie de la libération se dit essentiellement *praxis* oblige à revoir ce qu'est la théologie. Y a-t-il eu, comme certains le prétendent, mutation radicale dans l'essence de la théologie ? Nous ne le pensons pas. L'insistance du courant en question sur la pratique s'explique à nos yeux par le fait que dans la tradition latino-américaine la distance qui sépare la proclamation de la norme de son application est plus grande qu'en Europe et

difficile à entendre pour un anglo-saxon : cela fait partie du code vécu, jamais verbalisé [11]. Quant à la théologie, elle est à nos yeux *à la fois reflet et idéal* de l'action vécue par les chrétiens ; son discours traduit en concepts l'image sublimée et rationalisée, fondée et articulée, d'une conduite qui cherche à se légitimer rationnellement, à partir des données de foi (Révélation, au principe de la *fides quaerens intellectum*). Il en a toujours été ainsi. Puisque le point est aussi important que contesté dans la pratique, insistons un instant.

Que la théologie soit le reflet d'une praxis, on devrait en convenir facilement : saint Jean a clairement ouvert la voie, ainsi que saint Paul. Encore faut-il que la praxis reflétée soit celle d'une communauté chrétienne (sinon on tomberait vite dans le cercle vicieux d'une absolutisation de l'histoire, sans transcendance critique). La notion de « signes du temps » doit être interprétée : c'est l'humanité qui engendre par son histoire les signes du temps. Pour qu'on puisse parler de théologie, discours élaboré dans la foi, il faut la médiation d'une illumination critique projetée par celle-ci sur les données brutes des « signes du temps », où rentrent pratiques profanes et pratiques religieuses non chrétiennes. Autrement dit, dans sa relation à la pratique, la théologie est indissociablement et nécessairement *reflet et critique,* expression de ce qui se passe, mais aussi guide pour l'action du proche avenir. Sinon, quelle différence se ménagerait-elle en comparaison avec une idéologie au sens vulgaire ? Observons la relation profonde qui existe entre l'immanence de Dieu dans la nature et l'histoire, et l'aspect par lequel la théologie reflète ce qui se passe, les signes du temps ; tandis que la transcendance de Dieu confère sa profondeur à l'aspect critique, prophétique et eschatologique, par lequel la théologie entend éclairer le cheminement encore à effectuer. Même si le rapprochement n'est pas conscient, ce n'est nullement par hasard que certains courants de la théologie de la libération méprisent pratiquement la transcendance de Dieu (au sens traditionnel), n'en parlent pour ainsi dire pas, alors qu'ils affirment constamment que Dieu agit en eux (immanence), et qu'ils sont si discrets concernant une autocritique qui servirait pratique-

11. Tout excès s'appuie sur la dénonciation de l'excès opposé, vrai ou supposé, cela fréquemment à une époque où ce dernier a déjà cessé d'être dangereux. Ce don-quichottisme permet d'alimenter un excès qui suscitera une réaction, vraisemblablement excessive à son tour, et destinée à devenir opérationnelle lorsque l'excès présent aura dépassé son moment de plus grande virulence. On combat ainsi des mythes défunts qui n'ont pratiquement plus de représentants, sans percevoir que le danger réel est exactement à l'opposé ; ainsi combat-on tous les jours la théologie des manuels, l'abstraction théologique, l'intellectualité dans l'interprétation de la Bible ou du christianisme... On prépare et on alimente ainsi une dialectique qui, en principe, serait aisément contrôlable et soluble grâce à une vision moins partielle des problèmes ; mais ceci exigerait du bon sens et ce minimum de culture qui donne du recul.

ment de guide pour l'édification du Royaume, d'un royaume qui ne soit pas purement et simplement politico-économique. D'une façon plus simpliste, les moins éclairés nous signifient que la dialectique immanence-transcendance est dépassée, pour avoir été attelée à une philosophie de l'être qui est morte ; sans le sens du mystère, on ne va pas très loin dans la manipulation du symbolisme religieux.

Il n'y a guère d'évolution sans risques, sans ambiguïtés, et cela n'a rien d'un privilège latino-américain. Mais l'ignorance ou le mépris de discernements qui ont coûté tant de siècles à la théologie ne sont pas les conditions les plus aptes à garantir qu'on évitera de retomber dans les embûches que les ancêtres se sont évertués à éviter. Il n'est pas question de contester *a priori* les nouvelles herméneutiques et leurs néologismes, parce qu'il y a réellement du nouveau sous le soleil. Mais les nigauds s'y laissent prendre qui pensent que les disgrâces où tombent certains mots jadis considérés comme importants liquident par enchantement les problèmes qu'ils reflétaient. Nous pensons bien au contraire que les grands problèmes de fond sont de tous les temps, qu'on ne les a jamais résolus une fois pour toutes et qu'on ne peut que les oublier l'espace d'une demi-génération. C'est dans cette catégorie des grandes antinomies de fond qui alimentent la philosophie et donnent à pressentir les abîmes de la théologie, pour qui a le sens du sacré et du mystère, que nous rangeons la dialectique de l'immanence et de la transcendance, étant bien entendu que ce ne sont pas là des « choses » séparées, ni des « objets » au sens scientifique du terme [12].

3. Les deux faces de la théologie de la libération

La théologie de la libération ne se présente pas comme discours abstrait, mais comme expérience vécue. C'est également l'expérience qui nous a amené à discerner les deux faces du Janus de la Libération. Son expression théologique trouve en G. Gutierrez le meilleur de ses théoriciens : ses écrits ont de quoi tranquilliser Rome. Le contenu de la théologie de la libération ? C'est le même que

---

12. Un psychanalyste jungien nous disait : « Ce que je cherchais dans la vie religieuse, je l'ai trouvé dans la psychanalyse ». L'archétype du Centre ou du *Self* (c'est-à-dire de Dieu) n'a pour Jung d'autre réalité transcendante que sa propre immanence au fond de l'âme (ou dans l'énigmatique Inconscient Collectif) : point de vue légitime sans doute et nécessaire dans le champ de l'investigation scientifique. La science ne peut pas prouver qu'on puisse dépasser ce champ épistémologique. Mais ce que la science ne peut prouver, la foi le réalise : elle donne à croire en une transcendance divine qui ne soit pas pure dépendance de notre être profond. Pour la foi, c'est au contraire le phénomène humain et historique qui dépend de l'Exister divin. Prétendre que cela est **dépassé, c'est une affirmation dépourvue de sens au regard de la science et bien légère au regard de la foi chrétienne.**

celui de la théologie catholique de toujours (la divinité du Christ, la rédemption par le mystère pascal de la croix et de la résurrection, la grâce, les sacrements, le péché, la foi ...) ; seule la présentation a pris un tour à la fois plus évangélique, plus efficace et plus latino-américain. Nous nous laissons convaincre. Malheureusement les théologies de la libération vécues et exprimées dans les réunions de la base n'ont pas toujours ces égards pour la Tradition ecclésiale et les déclarations de son magistère. Nous sommes d'accord sur ce point : la théologie de la libération qui compte est moins celle qui s'exprime savamment dans les livres et articles que celle qui se véhicule de bouche à oreille, qui se débat dans des milliers de réunions quotidiennes et qui, de là et par là, prétend passer à l'action ou exprime l'action. Or celle-ci, par son mépris de la norme et du passé, nous semble moins orthodoxe que la première. Reste l'argument extrême : seule importe l'orthopraxie. Nous avouons ignorer encore ce que peut être une orthopraxie qui fait fi de l'orthodoxie. De même que nous ignorons pourquoi l'orthodoxie serait condamnée à la stérilité historique. Bien des exposés verbaux, des textes ronéotés, des attitudes concrètes qui se réclament de la théologie de la libération sont en contradiction avec les assurances apaisantes que prodiguent les plus responsables d'entre les spécialistes du mouvement. Le discours de justification intra-ecclésial ne coïncide pas toujours avec la dynamique qui semble mouvoir les groupes de base. Ceci ne signifie pas qu'un bien considérable ne se fasse sous l'égide du mouvement ici évoqué et qu'un bon nombre de ses adeptes ne soient d'une irréprochable orthodoxie. L'impulsion donnée échappe, au moins en partie, non seulement aux responsables hiérarchiques, mais encore à ses théoriciens préoccupés d'orthodoxie chrétienne. Une grande diversité d'attitudes se trouve couverte par l'appellation générale de théologie de la libération.

4. Universalité et particularité

Toute théologie est le reflet idéalisé d'une pratique ecclésiale dont la visée plus que la manière est universelle : cette vérité est plus ancienne que la conscience que nous en avons prise ; elle permet de reconnaître le caractère conditionné non seulement de toute élaboration théologique, mais encore de l'aspect idéologique qui la colore. Pourquoi s'en défendre, tant que la transcendance de la foi présente ou représentée n'est pas en question ni falsifiée ? Toute théologie doit donc accepter une certaine dialectique entre l'universalité et la particularité. Nous allions écrire « les particularismes ». L'épistémologie moderne nous invite sagement à restreindre l'ambition de notre discours à la validité d'un champ culturel plus ou moins défini **dans l'histoire et la géographie. La théologie de la libération est**

une sacralisation occulte de mouvements nationalistes latino-américains, la captation de l'énergie religieuse à des fins politico-sociales auxquelles on conserve en principe la perspective de l'eschatologie chrétienne (dans ses versions orthodoxes). Quand prédomine la préoccupation de la légitimation, l'accent est mis sur le pôle d'universalité : la différence viendrait du langage et de la situation plus que du contenu. Quand la préoccupation est plus pratique, le particularisme éclate. L'ambiguïté existe donc aussi à ce niveau.

A des européens méfiants de ce régionalisme idéologique, un théologien brésilien répondait : à vous de faire votre théologie de la libération. Cependant, lorsque le général de Gaulle élaborait des plans concrets pour faire échapper la France à l'emprise économique et politique des Etats-Unis, nous n'avons pas eu connaissance qu'un théologien latino-américain ait reconnu là un schéma valable de théologie de la libération. Avec raison. Bon ou mauvais, conforme ou non à notre idéologie et à nos analyses historiques, un plan politique s'élabore, se réalise ou échoue, essentiellement au plan politique. Une théologie européenne de la libération, en un sens littéral et pour les initiés, cela n'a guère de sens, car le nationalisme latino-américain est un mouvement de répulsion à l'égard de ce qui vient de l'Europe (la puissance culturelle, la théologie aliénante), des Etats-Unis (la puissance économique et ce qu'elle représente de coaction politique), et, demain, du Japon (le dernier venu des complices du capitalisme international). Si l'on prend la « théologie de la libération » dans une acception très large, couvrant toute action politique d'émancipation inspirée chez des croyants par leur foi et leur patriotisme, alors les européens n'ont pas attendu l'élaboration latino-américaine pour la pratiquer. Jeanne d'Arc a été agente de la « praxis libératrice », au sens latino-américain, bien avant Camilo Torres, Che Guevara, Mariguella, Inti Paredo et Pez. Or, justement, tout en respectant la sainteté de la Pucelle et en admirant son courage digne de la *Women's Lib,* ce qui nous fait question aujourd'hui est l'ambiguïté de cette action — longtemps plus chère aux royalistes qu'aux républicains —, sans en contester un instant la légitimité et la grandeur : on restait en climat de chrétienté ; il faudra revenir sur le thème (voir plus bas, p. 160).

Pour le moment il suffit d'observer qu'on ne peut pas à la fois vouloir faire la leçon au monde, leçon de foi chrétienne dans le cas présent, et n'avoir rien d'original à exporter. Le risque est grand d'entreprendre une mission avec un message évangélique considérablement appauvri, ou réduit à un nationalisme qui pourrait se dispenser d'arborer triomphalement les couleurs chrétiennes (nous ne soulèverons pas la question de savoir si c'est par hasard que l'Amérique latine est le seul continent chrétien sous-développé). Reste la légitimation par les besoins tactiques : ce qui meut les masses latino-américaines est encore la religion, et cette religion se présente comme chrétienne ; toute action de progrès social et politique, pour être efficace et donc réaliste, doit donc partir de cette force latente à éveiller et diriger (cf. Ernst Bloch et ses disciples). Regardons la carte : cette situation ne se retrouve pratiquement en aucun autre continent. Polonais, Irlandais, Basques, sont également chrétiens, voire catholiques, et affrontés à de très sérieux problèmes (tous les problèmes socio-politiques sont-ils d'aliénation ?) ; cependant leur problématique est autre et il faut reconnaître qu'ils n'ont pas grand-chose à attendre de l'Amérique latine, dans la ligne qui nous préoccupe ici ; c'est à eux-mêmes de tenter leurs expériences. A chaque peuple d'assumer la ligne de conduite qui lui paraîtra la plus rentable, et à la baptiser comme il voudra,

pourvu qu'il reste discret ; on jugera aux fruits. Nous voici revenus au particularisme.

Il est d'autres plans où l'on se demande si la théologie de la libération prolonge une restructuration parfaitement valable des chrétiens. La paroisse (qu'on pense surtout au contexte rural ou à celui de petites villes d'autrefois) tendait à réunir des personnes de toutes conditions : la foi les unissait. Ses prédications étaient de fait centrées sur des problèmes de piété et de pratique personnelle qui avaient à peu près le même sens pour les diverses classes. Les communautés actuelles se spécialisent toujours davantage selon les catégories sociales des habitants ; le phénomène est renforcé par le fait que le grand thème de prédication — sauf dans les milieux très conservateurs, trop allergiques aux problèmes sociaux — a sensiblement dévié vers le plan de la « justice et politique », où chaque niveau de la société tend à entretenir une interprétation propre des exigences de l'ordre chrétien. La théologie de la libération, si elle rappelle parfois les devoirs individuels, est beaucoup plus à l'aise dans la macro-économie et la politique internationale : elle renforce donc la dérive de gros blocs de chrétiens séparés non plus seulement par la classe sociale, mais encore par l'ethnie et la géographie. Elle invite à des « théologies » toujours plus radicales, allant de pair avec la différenciation sociale : « théologies noires », « théologies de la captivité », etc., exprimant les ressentiments de sous-cultures toujours plus circonscrites. En ce sens, tout mouvement féministe est une théologie de la libération qui (peut-être) s'ignore. Est-ce là la voie d'une saine et efficace politique d'intégration sociale, au plan national et au plan mondial ? Cette théologie-politique est-elle en droit de refuser à d'autres croyants le choix d'autres tactiques ? A l'heure où les esprits européens les plus conscients, chrétiens ou non, cherchent comment dépasser les frontières nationales, la théologie de la libération cultive les rancœurs nationalistes et n'a, que nous sachions, élaboré encore aucun projet concret d'intégration de l'Amérique latine. Ne serait-il pas plus réaliste de laisser à la théologie sa tâche traditionnelle et d'instaurer des forces politiques qui seraient mises au service de plans convenus entre chrétiens de mêmes options tactiques ? Ou n'ose-t-on pas reconnaître l'échec des tentatives déjà ébauchées en ce sens, faute du courage qu'il faudrait pour reprendre l'affaire sur des bases élargies ? Il est inévitable que nous posions ces questions d'ordre politique, puisque la théologie en discussion nous y entraîne. Il faudrait alors lâcher du lest quant à la nouveauté radicale du mouvement.

5. Nouveauté relative

La théologie de la libération célèbre la « praxis qui construit une société autre et qui forge une nouvelle manière d'être homme » (G. Gutierrez). Cette praxis serait donc un véritable baptême, produisant l'homme nouveau. D'analyse en analyse on perçoit que les traits caractéristiques des théologies de la libération ne sont pas si neufs qu'elles le prétendent. La libération est implicite dès la traversée de la Mer Rouge ; la praxis, en son sens chrétien, fait l'objet de la prédication aussi bien de Jean que de Paul. La vérité qui sauve est une vérité en acte, participation à l'Incarnation du Verbe, et non discours abstrait : « Ce n'est pas ceux qui disent : Seigneur, Seigneur... ». Situations de sous-développement, de frustration, d'exploitation d'homme à homme, de classe à classe, de peuple à peuple, cela a toujours **existé dans l'histoire connue de l'humanité.**

Bien des idées plus neuves, qui viennent de l'exégèse moderne, des trouvailles herméneutiques de ce siècle, des révisions critiques en christologie et en ecclésiologie spécialement, sont arrivées ici d'Europe occidentale, ont été traduites dans le langage latino-américain, font l'objet de publications en espagnol ou en portugais, jusqu'à ce qu'un jour un éditeur européen fasse traduire ces paraphrases, leur attribue de bonne foi une saveur toute latino-américaine, et, non sans la complicité des intéressés, offre au vieux monde cette monnaie qui lui revient après deux franchissements de l'océan. Le stratagème paraît un peu épais quand affleurent des procédés de style dont Heidegger a la patente internationale ; que ce soit discrétion, ignorance ou simple distraction, personne ne semble remarquer que certaines extravagances sont assez loin du génie latin. A bon droit, il est souvent arrivé à l'Eglise de recevoir du paganisme des valeurs qui font pressentir une origine évangélique, talents qui ont mieux fructifié en d'autres mains ; mais ici le circuit se boucle parfois très court. Ce serait absolument normal, dans le salutaire brassage international que permettent les communications rapides, si l'on proclamait moins l'originalité de ce qui vient d'ailleurs ou d'autres âges.

N'exigeons pas l'invraisemblable. Il est peu de forces nouvelles qui n'aient des précédents historiques. a) Au dire de F.-W. Marquardt, Kutter, un chrétien suisse du XIX[e] siècle, entretenait déjà l'idée centrale que le Royaume de Dieu serait la révolution qui supprime l'aliénation du prolétariat [13] : remplacez maintenant le « prolétariat » par « les peuples d'Amérique latine » et nous obtenons une bonne version de la théologie de la libération. b) Parfois l'impression dominante est celle d'une transposition ou d'une simple appropriation du messianisme temporel qui caractérisait les juifs du temps de Jésus : bien des pages ou des réactions dans le contexte étudié évoquent un recul vers la problématique de l'Ancienne Alliance [14]. c) On sait que les communautés de base sont en Amérique latine des créations considérées comme récentes qui fréquemment médiatisent et effectuent la théologie-praxis de la libération. Leur nouveauté n'est pas absolue, comme en témoigne au Brésil la prolifération traditionnelle de petites chapelles (constructions) : là « le peuple » avait coutume de se réunir non seulement à des fins de dévotion, mais aussi pour le simple « *convivio* », pour s'entretenir des affaires d'intérêt commun. « La chapelle avait une fonction religieuse et sociale ... » [15].

Nous refusons de nous demander si la théologie de la libération est autre chose qu'un succès de librairie, non seulement en croyant à la bonne foi des grands auteurs latino-américains, mais surtout en pensant aux humbles militants chrétiens qui œuvrent obscurément pour un idéal de justice et fraternité

13. F.-W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus.* Munich, Chr. Kaiser - Mayence, M. Grünewald, 1972.

14. Parlant d'un travail de P. Biot, le P. H. de Lavalette remarquait justement : « la signification pour une théologie politique du rapport des deux testaments est pratiquement esquivée ; rien ne laisse entrevoir les problèmes que pose le messianisme, soit pour les exégètes soit pour les sociologues de la religion » : *Bulletin de théologie politique,* dans *Rech. Sc. Rel.* 62 (1974) 605-630. Nous sommes d'accord, en transposant pour la théologie de la libération ; de même que sur le commentaire donné aux lignes suivantes de Xhaufflaire : « La question de la théologie politique est plutôt de savoir à quelles conditions un discours sur Dieu peut avoir une portée politiquement émancipatrice, car la réponse à cette question concerne la vérité de ce discours » ; H. de Lavalette : « Remplaçons 'émancipatrice' par 'civilisatrice', et nous avons l'apologétique du XVIII[e] siècle. Son aventure devrait faire réfléchir ».

15. Ed. Erzil, *Imagens religiosas de São Paulo,* S. Paulo, Ed. Melhoramentos, 1971, p. 49.

au nom de cette expression. Mais est-ce si nouveau ? Les apôtres latino-américains de la libération sont-ils justes à l'égard des générations qui avant eux ont pensé et agi l'Evangile sur la même terre ? Nous en doutons fréquemment. N'arriverait-on pas à un résultat aussi brillant par une autre voie ? Nous ne voulons pas spéculer sur les possibles : il y a beaucoup à faire avec l'instrument que la théologie de la libération met à notre disposition. Un réveil incontestable — bien qu'on l'exagère souvent — a été opéré après le dernier concile, par l'entremise de ce leitmotiv. Nous nous joignons volontiers au chœur de sa célébration, un peu inquiet cependant devant le manque de sens critique d'un grand nombre de ses protagonistes.

6. Libération et religiosité populaire

Trois thèmes dominent actuellement la réflexion théologico-pastorale en Amérique latine : celui de la libération, celui des communautés de base et celui de la religiosité populaire ; ces trois thèmes se recoupent en plus d'un point. Ils ont notamment en commun de surgir du ressentiment contre l'organisation « établie », dogmatico-hiérarchique, léguée par l'Eglise latine : la communauté de base est l'instrument par lequel un fort courant pastoral entend remplacer la paroisse jugée agonisante ; par la religiosité populaire on entend parfois opposer la libre spontanéité du peuple créatif aux formules figées et peu compréhensibles de la dogmatique et de la liturgie officielles ; le mouvement de libération, expression plus synthétique, tient les bras ouverts sur les contenus que l'auditeur veut bien lui projeter à partir de ses répulsions conscientes ou inconscientes.

L'histoire latino-américaine de la réaction des clercs devant la religiosité populaire est extrêmement intéressante et significative ; elle a été assez rapide dans son évolution pour que nous ayons pu nous-même asssister au changement de cap de 170 degrés des clercs qui ont le plus d'influence dans la motivation de leurs confrères. A l'époque du concile, le clergé avancé méprisait la religiosité populaire comme instrument de superstitions indignes du christianisme ; il enlevait les statues des églises, et tâchait de faire cesser les manifestations collectives d'origine religieuse qui échappaient manifestement à son pouvoir ou qu'il contrôlait mal. En quelques années, le souffle du nationalisme aidant, la volte-face a été presque complète, bien que certains théologiens hésitent encore devant les découvertes de leurs confrères sociologues. Les plus avancés ont une audience notable, qui estiment que ce n'est pas l'Eglise hiérarchique, formée à Rome, qui sait ce que doit croire et pratiquer un peuple donné, mais le peuple lui-même, qui prend conscience en ses leaders laïcs ou clercs. On ne met plus en doute sa foi chrétienne, comme cela se faisait encore couramment il y a seulement cinq ans. La religion du peuple a reçu de la théologie de la libération un brevet de bonne conduite. De toutes parts, la sociologie religieuse recrute des adeptes ; d'innombrables vocations de spécialistes se découvrent en psychosociologie des religions et des équipes se forment dans les grands centres pour étudier l'anthropologie du phénomène religieux populaire d'Amérique latine.

Le Brésil est une terre bénie pour ce genre d'enquête, soit qu'on s'oriente vers la voie structuraliste, soit qu'on préfère les origines historiques ou encore **l'interprétation psychiatro-psychanalytique. Non seulement les catholicismes po-**

pulaires attirent le regard bienveillant et intéressé des universitaires en mal de mémoires et de thèses, aussi bien que les agents de la pastorale, mais encore toutes les autres religions ayant un passé dans cette tour de Babel ou une fermentation locale originale. Dans la période antérieure, sauf le groupe de Salvador da Bahia, qui possède une tradition d'intérêt pour le candomblé et les autres religions afro-brésiliennes, il n'y avait guère que quelques étrangers comme Roger Bastide pour prendre au sérieux ce champ d'investigation et lui consacrer du temps. Evidemment Jorge Amado, habitué de ces rites, leur a toujours fait belle part dans ses romans, et les contacts entre chefs religieux africains et chefs religieux afro-brésiliens se réclamant des mêmes ancêtres ne sont plus rares. Désormais le champ d'investigation pour un peu deviendrait trop petit pour les chercheurs qui se répandent sur le terrain, malheureusement devancés par les vagues de touristes qui n'inspirent que méfiance ou réactions intéressées. Inutile de remarquer qu'une fois encore on est souvent passé d'un extrême à l'autre, l'envoûtement actuel tendant à réparer le désintérêt qui l'a précédé, du temps où l'on croyait le Brésil à jamais catholique. Comme le Mexique l'avait fait très longtemps avant, on retrouvait au Brésil la valeur du *passé sauvage* (l'indien pour le Mexique, l'africain pour le Brésil), afin de l'opposer aux fausses valeurs du monde occidentalisé (dont on poursuit cependant l'idéal de société de consommation à bon marché, cruelle contradiction) et aux idéologies européennes imposées comme autant de dogmes dans un style très colonial (ou qui paraît tel à certains observateurs du continent).

L'intérêt pour la théologie de la libération et celui pour la religiosité populaire n'ont pas des publics qui coïncident rigoureusement (le second public est — paradoxalement ? — de tendance plus séculière), mais ils chevauchent en bonne partie dans les milieux préoccupés de pastorale. Le nationalisme sous-jacent, le rejet des aliénations venant de l'extérieur, semblaient faire communier intimement les deux thématiques. Jusqu'au moment, encore récent, où quelques observateurs se sont aperçus du conflit latent : la religiosité populaire n'est pas aussi clairement que certains pensent un instrument de libération intégrale [16]. Les plus modérés pensent qu'il faudrait purifier et réorienter les expressions de la religiosité populaire en leur fournissant des fondements orthodoxes et des arguments dans la ligne de Vatican II. C'est évidemment l'option épiscopale. De moins modérés pensent que le catholicisme populaire est aussi valable que le catholicisme officiel, plus imprégné des dogmes romains, et que le clergé n'a pas à interférer sensiblement. Beaucoup n'osent pas affronter la question de la dévotion spontanée comme opium du peuple, ne sachant comment résoudre le dilemme, l'opposition même, qui existe entre une piété qui empêche toute conscientisation socio-politique, et la « militance » socio-politique incluse pour eux dans la théologie de la libération. Des éléments qui semblent contradictoires dans une optique rationnelle se réconcilient dans l'Utopie, « moëlle de toute réalité humaine » et substance cosmique. En fait, ce que nous constatons, c'est plutôt qu'il existe une tension irréductible entre deux formes de l'actuelle poussée nationaliste et continentale, en Amérique latine : l'une regarde le passé et s'intéresse principalement à la religion populaire, l'autre privilégie l'avenir et se tourne vers l'utopie socio-politique.

---

16. Claúdio PERANI, *Religiosidade popular e mudança social,* dans *Cadernos do CEAS,* n° 30 (mars 1975) 65-73, entre autres ; l'auteur a vu le problème mais lui propose une solution douteuse (ne pas partir de la religiosité du peuple pour l'évangéliser).

B. *Ses exagérations*

1. Sa théorie de la dépendance, très extrapolée

Nous avons signalé que l'une des composantes majeures et des principales sources du mouvement théologico-politique de Libération est l'hypothèse de la dépendance économique internationale : celle-ci a grandi en théorie, s'est imposée comme évidence aux yeux de certains, dogme pour d'autres [17]. A ce moment les discours sur le développement et l'aide des nations développées aux peuples sous-développés ont paru puérils, faux, dangereux, offensants. L'extrapolation de la théorie de la dépendance a été totale, passant du domaine économique au domaine politique et de là au plan théologique. Le rôle qu'a l'interprétation historique (de la dépendance) dans la théologie latino-américaine de la libération est parallèle au rôle que les sciences humaines en général tendent à jouer dans la théologie européenne. Bref on a beaucoup tiré en quelques années d'une vérité soudainement révélée et grossie en mythe : ainsi s'ouvrait un nouveau champ épistémologique pour la *sacra doctrina*. Peu importe ici de savoir en quelle mesure la nouvelle évidence intouchable est objectivement fondée : comme toujours, il n'y a pas de fumée sans feu. Nous gardons l'impression, pour ne pas dire plus, d'une manipulation excessive.

Remarquons toutefois qu'en pointant sur la *dépendance* le doigt accusateur qui dénonce l'origine du mal latino-américain, les théologiens de la libération prennent une option qui ne fait pas l'unanimité. Dans une revue non chrétienne de gauche, P. H. Frey et G. N. Howe publient à São Paulo un article sur « Deux réponses à l'affliction : Umbanda et Pentecôtisme » qui débute par cette analyse différente : « Dans le contexte du Brésil urbain moderne, les types d'affliction peuvent se grouper en trois secteurs : en premier lieu vient la santé ; en deuxième lieu, ce que nous appellerions « opérateur du système », c'est-à-dire le chômage, le non-paiement de salaires et de créances, des difficultés avec la police ou des autorités bureaucratiques, etc. ; en troisième lieu, l'affliction qui résulte de difficultés dans les relations interpersonnelles. Ce dernier groupe inclut des afflictions découlant d'un problème d'amour, d'une rupture de l'harmonie familiale, de problèmes de relations dans la parenté ou le voisinage » [18]. Dans cette analyse du contenu de la conscience malheureuse

17. « Un bon exemple des méthodes européennes qui ont suscité dans le reste du monde la dépendance économique, aujourd'hui appelée ' sous-développement ', est la colonisation du Brésil » : Marina Bandeira, de la commission brésilienne « Justice et Paix ». Autres expressions typiques chez G. Gutierrez : « situation de dépendance et d'oppression ». « Le pauvre est le sous-produit du système où nous vivons et dont nous sommes responsables » (le *nous* doit être interprété). « La pauvreté, résultat de l'injustice sociale... » (les données naturelles n'interviennent pas). « Opter pour le pauvre c'est opter pour une classe sociale contre l'autre. » « La pauvreté matérielle est une situation infra-humaine ... » (ne faudrait-il pas distinguer pauvreté et misère ?).

18. *Debate e Crítica*, dans *Revista de Ciências sociais*, S. Paulo, n° 6 (juillet 1975) 75

du « peuple », où classer l'oppression culturelle ? Le thème de la dépendance, pour fondé qu'il soit, représente une interprétation élitiste déjà assumée par une idéologie issue de l'hégélianisme.

Radicalisons le problème à la façon dont on aime le faire dans les milieux les plus affairés de la théologie de la libération. Il est affreux d'avoir vécu si longtemps d'une religion importée de l'est, pense-t-on. D'où ? d'Europe. D'une religion où foi et théologie, Révélation et Magistère, mêlaient leurs eaux. Mais l'Europe latine a reçu sa religion chrétienne de l'Orient, et la pensée philosophique de la Grèce (héritage reconfirmé par l'hellénisme d'un Nietzsche, d'un Heidegger). Mais toutes les grandes religions sont nées dans la région du Chatt Al' Arab, sur les plateaux d'Iraq ou de Perse. Le candomblé nago de Bahia, pour venir d'Afrique, est-il beaucoup plus brésilien que le christianisme qui est passé par Rome, puisque de toute façon l'apport culturel laissé par les aborigènes indiens est infime[19] ? On ne voit pas très bien comment être juif ou chrétien croyant sans accepter que Dieu ait choisi de se révéler de préférence dans ces pays d'Orient ; de même pour l'Islam. Sinon il faut coudre de pièces et de morceaux une religion nationale. L'adaptation du message primitif aux milieux qui l'ont reçu ensuite est une œuvre dont la responsabilité incombe aux habitants de la région ; si l'on s'éveille tard à ce problème, il faut s'en prendre à la tradition locale dont on dépend. D'autre part, on ne transmet jamais une foi pure sans gangue culturelle, sans enveloppements talmudiques, théologiques ou idéologiques, sans gloses et traditions interprétatives. Si la réception de la Révélation en Abraham et Jésus de Nazareth est une grâce, il y a lieu de l'accepter selon ses modes historiques de transmission, d'accepter la chaîne de cette transmission, quitte à lui ajouter un anneau de diversification locale et historique. Casser la chaîne ne résout rien.

La vogue de la théologie de la libération n'aide peut-être pas, mais contrecarre plutôt l'approfondissement des techniques directement liées à l'élaboration traditionnelle de la théologie (exégèse, patristique, histoire de l'Eglise, connaissance des documents du magistère, des grands courants théologiques médiévaux et de leurs *Sommes*, etc., sans parler de l'archéologie, des langues anciennes, du droit canon) : tout ce qui fait partie de la chaîne que nous avons évoquée et qui n'est une chaîne d'aliénation et de captivité que si l'on y consent[20]. On dit : c'est une nouvelle manière de faire la Théologie, le journal en main. Mais imaginons que, par impossible, il s'agisse là d'une mode qui viendrait à dépérir en quelques années,

---

19. Cf. notre étude sur *L'avenir des Indiens au Brésil*, Paris, Cerf, 1975.

20. Une fois brisée la chaîne, la discontinuité dans l'affirmation théologique ressemble souvent à de la sous-culture irresponsable. La nouvelle formation théologique permet à de jeunes « théologiens » dont la parole a depuis peu accès à l'imprimé d'enseigner des propositions telles que : « Rien de ce qui est fait par amour et avec amour n'est péché » ; « La confession individuelle : demande de pardon sans engagement *(compromisso)* » (ceci en sous-titre) ; « La morale classique ne considère pas les implications sociales des actes personnels, ni les conséquences — dans la vie individuelle — de conditionnements qui échappent à la volonté. » Les attaques contre la « théologie traditionnelle » s'en prennent généralement, dans ce contexte, à des caricatures dues plutôt à l'ignorance qu'à la malveillance. Mais la libération ne devrait-elle pas aussi être libération de l'erreur ?

après une ou deux décennies de domination du marché. Que se passerait-il ensuite ? La ligne d'évolution quasi bimillénaire tendrait à se poursuivre ; il faudrait alors faire appel aux compétences, qui ne se sont jamais improvisées, les chercher là où elles se trouveront. Le nouvel appel au secours ressemblerait à un constat de faillite ; mais n'anticipons pas. On parle de dépendance ; la théologie de la libération est-elle la voie la plus sûre de la faire cesser, dans le domaine théologique lui-même ?

2. « Nous l'avons fait » ; quoi ?

Comme tout grand courant idéologique, la théologie de la Libération est fondée sur la force d'une dialectique, qui ici oppose, non sans lyrisme ou dramatisation, le « non-homme » (encore Hegel), fruit de la dépendance à l'égard du colonialisme-impérialisme *venu d'ailleurs* et l'œuvre colossale de la libération effectuée par les latino-américains. On répète : « Notre théologie n'est pas un idéal, ou une nouvelle conception abstraite, c'est un accomplissement. Nous l'avons fait ». Quoi ? S'il s'agissait d'une œuvre tout intérieure, une transformation de l'âme, aucun contrôle rigoureux ne serait possible ; la théologie de la libération ressemblerait alors trop à ses devancières, perdrait l'originalité épistémologique. La théologie de la libération montre du doigt avec insistance que ses critères sont de l'ordre de l'historique, du visible et pas seulement du vécu, du socio-culturel, de l'économique et du politique. Il faut donc y regarder de plus près. Quels sont les pays dont les théologiens alimentent avec le plus de ferveur la théologie de la libération ? L'Argentine, l'Uruguay, le Chili, le Pérou et le Brésil — que les autres nous pardonnent. Regardons l'histoire et les progrès de ces pays depuis dix ans. Nous n'aurons pas la cruauté d'insister, le lecteur étant suffisamment informé par ailleurs : à lui de juger.

La théologie de la libération ne s'en laisse pas conter : elle veut des preuves palpables ; mieux, elle les suppose. Elle prête ainsi le flanc à la riposte : où donc avez-vous réalisé un monde plus juste, désaliéné ? En quel pays ? quand ? En réalité, il n'y a pas de chrétiens d'essence supérieure : tous les chrétiens conscients luttent parmi les autres hommes de bonne volonté pour améliorer les conditions de vie, avec des succès divers, rarement spectaculaires, et au sein d'un inévitable et sain pluralisme de tactiques. Nous avons un immense respect pour les martyrs, pour ceux qui combattent selon leur conscience, pour ceux qui vivent de leur foi dans des situations pénibles ; de tels héros et croyants existent partout ; mais la forfanterie ne mérite pas d'égards. Quand les théologiens de la libération auront libéré leur patrie du mal que l'histoire peut vaincre, nous **en reparlerons ; en attendant, le désordre est assez visible pour**

dispenser de commentaires ; en attendant, il n'est qu'honnête de ne pas prendre ses désirs pour des réalités et de ne pas s'adjuger le monopole des efforts plus ou moins vains. En prétendant que la théologie de la libération est vraie parce qu'efficace, on entre dans un chemin périlleux et qui mène vite à des contradictions insolubles, dès là qu'interfère la loi de la croix, qui n'est nullement une loi donnant raison au succès visible. Comment alors éviter la « privauté » que l'on croyait dépasser ? Dans leur article sur l'umbanda (religion afro-brésilienne) et le pentecôtisme, Frey et Howe indiquent que l'originalité de ces religions est de se recruter à partir des expériences ou des situations d'affliction (cf. note 18). Les théologiens de la libération disent au fond la même chose de leur propre mouvement. Consultons donc les données sociologiques et historiques pour savoir laquelle de ces deux réactions opposées (on peut négliger ici les différences pourtant importantes qui séparent l'umbanda et le pentecôtisme) a le plus de succès au Brésil. Ces dernières années, aucune poussée religieuse n'a eu plus de succès de croissance parmi les vrais pauvres, le peuple, surtout auprès des marginaux des grandes villes, que l'umbanda et le pentecôtisme.

3. Sa politisation de la religion

G. Gutierrez ne semble pas percevoir qu'entre l'Evangile et l'option révolutionnaire — pour justifiée que soit celle-ci — s'interpose une analyse de la situation dont la lecture est idéologique [21] ; il rejette dans l'aveuglement ou la mauvaise foi les millions de chrétiens latino-américains qui ne font pas la même option. C'est très radical. Le principal cheval de bataille de l'idéologie de la libération est le *combat contre les dualismes.* Pour les éliminer on s'aveugle sur les nécessaires articulations des pôles. Aucune réalité n'est simple, dans l'univers socio-politique où se meut la théologie en question. Maritain montrait plus d'esprit de finesse en insistant sur le « distinguer pour unir ». Tel est le chemin normal de la pensée spéculative, analytique ou scientifique : analyse et synthèse, abstraction et retour au concret, dialectique [22].

La religion a toujours été mêlée à la politique, elle a toujours comporté un aspect politique, parce que la religion, bien que d'essence mystique (relation intime avec Dieu), réclame une incarnation qui brasse l'histoire et s'exprime dans une culture ; elle se confronte aux pouvoirs et aux concepts, elle ne peut fuir toute image. Il est exact qu'on avait semblé oublier, en bien

21. « L'évangile, dépouillé de tout élément idéologique qui aurait faussé une réalité sociale cruellement conflictuelle, non seulement n'était pas incompatible avec la révolution, mais, au contraire, l'exigeait » : G. Gutierrez.

22. H. LEPARGNEUR, *Continuidade e descontinuidade no pensamento de J. Maritain*, dans *Convivium*, S. Paulo, XII-5 (1973) 401-413.

des milieux chrétiens latino-américains, les implications socio-politiques de la foi chrétienne. Les *bandeirantes,* les fameux fondateurs de la ville de Sao Paulo, pour baptisés chrétiens qu'ils étaient, n'en furent pas moins ces *mamelucos* (métis de portugais et d'indiens) qui vivaient de la chasse à l'indien (combattus en cela par les jésuites); la pression de l'Angleterre et l'idéologie républicaine ont plus fait pour supprimer l'esclavage au Brésil que la logique de la foi chrétienne. Malgré les nuances justificatrices que prodiguent les théologiens de la libération qui unissent conscience et compétence, il faut bien reconnaître que la grande masse des discours — au sens large — se réclamant de la théologie de la libération pèchent par une politisation outrée de la religion de l'Evangile. Inutile de citer ; inutile d'insister. Ceux qui, comme le P. Segundo Galilea (visiblement préoccupé par ce problème), habillent une spiritualité très traditionnelle des vêtements et du langage de la théologie de la libération, ne doivent pas ou n'arrivent pas à nous masquer qu'ailleurs on ne prêche guère l'existence d'un au-delà de l'histoire et du monde[23] : la religion, c'est ce qui sert à revendiquer des droits qu'on estime naturels. Une fois encore la « théologie de la libération » recouvre de fait des produits extrêmement divers, unis par un langage plus ou moins commun.

Il est difficile de contester que la valorisation des forces de la terre et du peuple naturellement bon rejette passablement dans l'ombre les valeurs de la transcendance divine et de la foi comme irruption de la grâce dans le tissu de l'histoire. Le passage de la théologie à l'idéologie s'est montré fonctionnel jusqu'à un certain point ; reste à savoir si l'on peut juger de la valeur de vérité d'une théologie simplement à partir de son opérativité[24]. Une théologie de la pure immanence (même si elle évite ce mot, peu populaire), ou qui ramène la transcendance à n'être qu'immanence (cette force qui surgit en nous et dans l'histoire), ce qui revient au même, est homogène au processus de sécularisation, « signe du temps ». Certes, c'est un gain d'avoir réintégré l'histoire du salut dans l'histoire commune de l'humanité (pas de dualisme), mais à la condition qu'on reste sensible au danger couru par la foi. « Ce danger est celui d'une réduction du mystère chrétien aux seules dimensions de la construction du monde, et il faut le conjurer, car il est grave », disait le P. Chenu dans une entrevue célèbre[25].

Tant de prétentions à une efficacité qui apparaît si peu a de quoi nous laisser perplexes (ce qui ne conteste ni la bonne volonté de beaucoup ni de mini-résultats locaux, souvent transitoires, comme il en existe partout). Nous

---

23. Nous avons essayé d'apporter les nuances désirables dans l'étude des liens qui unissent histoire et eschatologie (H.L., *Esperança e Escatologia,* S. Paulo, Ed. Paulinas, 1974, 294 p.) ; nous ne sommes pas sûr d'avoir réussi à intéresser à ce point pourtant fondamental les théologiens de la libération, préoccupés par d'autres sujets.

24. « La Foi, pour être foi et non religion entre autres, a d'abord un saut à faire, un saut absolu dans l'absolu et en tout cas hors du monde, un saut brusque, sans intermédiaire ni degré » : Maurice CLAVEL, *Ce que je crois,* Paris, Grasset, 1975, p. 46. Ce saut, que rien ne remplace, n'empêche nullement les exigences socio-politiques de la vie de foi ; comprendre ce que signifie ce saut est, pour nous, avoir le sens de Dieu. C'est un désastre pour une société que de ne pas avoir un sens social suffisamment affiné ; c'en est un autre que de perdre le sens de Dieu.

25. Réfléchissant sur *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 472), E. Rideau écrivait : « Un autre point qui n'est pas sans importance, fait difficulté : la liaison étroite entre l'établissement du Royaume de Dieu et l'achèvement de l'humanité. Idée qui n'est pas sans rappeler certaines théories d'après-guerre sur les conditions sociales et politiques du succès de l'évangélisation ». L'histoire des idées se répéterait-elle un peu ?

devons donc aller plus loin dans l'investigation. Nous soupçonnons la théologie de la libération de *gagner,* dans un style où le verbe a une place toute latine, *une bataille juste* dans sa formulation (celle de l'efficacité du christianisme en matière de justice, de progrès, de paix) *sur un terrain faux,* qui n'est pas celui où l'on attendait les fruits ; à savoir, non contre ses ennemis réels, mais au niveau d'une dimension qui reste au fond cléricale et académique (deux péchés mortels pour elle). Il y a des succès de librairie, et de prestige, qui ne font guère de mal à l'adversaire. On confond cette divulgation d'une spiritualité politique (dont beaucoup se contentent), puissamment aidée par les mass media et les conciliabules des milliers de noyaux de bonnes volontés (sans parler des congrès plus classiques, des symposiums réunissant les experts en théologie de la libération) disséminés en Amérique latine, avec une extension pure et simple de l'Evangile et du Royaume. Avec raison, nous semble-t-il, le cardinal J. Daniélou avait cherché « à montrer que ce qui caractérise le chrétien, c'est qu'il se situe dans une sphère qui n'est pas seulement celle de l'économie et du politique » [26]. On a souvent l'impression que la théologie de la libération cherche dans la religion des arguments (et la captation d'une puissance religieuse, latente dans le peuple) pour absolutiser et radicaliser les débats de l'économique et du politique. En ces secteurs, assurément de vitale importance pour l'existence concrète de l'homme, les options sont en réalité plus complexes, plus conditionnées, qu'on ne le soupçonne dans l'état-major de la théologie-politique de la libération. Ces décisions, on les souhaite inspirées par la foi, qui fait aimer concrètement le prochain, en Christ, mais elles sont généralement immédiatement et directement commandées par une conjoncture où passent le relatif et l'incomplétude des analyses de situation, l'évaluation des stratégies du bien commun, le sens du possible, de l'opportun [27]. En manipulant le concept de « possible », E. Bloch ne nous semble pas avoir aidé un réalisme au service de l'homme ; car le rêve peut lui aussi constituer une aliénation, l'hérésie n'a pas toujours raison, le contradictoire n'est pas nécessairement opérationnel, la révolte peut se solder en désastre pur et simple. « Je crois qu'il y a toujours un danger à vouloir sauter les étapes : on risque alors de décoller du réel » [28]. Il y a pourtant un secteur où l'impératif éthico-religieux est catégorique : il se présente en général sous forme négative ; c'est le « non » à la torture, quoi qu'il en coûte, le « non » à tout ce qui massacre l'autre. C'est sur ce terrain de la défense des droits fondamentaux, sous forme négative, que l'Eglise des Amériques latines nous semble gagner ses vraies batailles, ou, au moins, les livre sans qu'on puisse la contester, lorsqu'elle en a le courage. Ce devoir préexistait à toute théologie de la libération.

La politisation de la problématique de libération ignore qu'au cours de l'histoire on a toujours invoqué l'*égalité* (ou la *fraternité,* son expression chré-

---

26. J. DANIÉLOU, *Et qui est mon prochain ?,* Paris, Stock, 1974. Comme le disait cet auteur, si le christianisme n'apporte pas d'abord la réponse transcendante aux ultimes problèmes de l'homme, il n'est rien. « Pour ma part, je suis totalement indifférent à l'image d'un Jésus qui serait ou le premier des objecteurs de conscience, ou le premier des contestataires, ou le premier de ceux qui combattent l'injustice, si émouvante que soit cette image, car elle rend compte de problèmes réels mais n'apporte pas de réponse au problème mystique. L'organisation d'une société juste et fraternelle m'apparaît un objectif tout à fait désirable, mais superficiel par rapport aux problèmes fondamentaux que toute personne humaine est amenée à se poser » (*ibid.,* p. 192).

27. A l'heure où nous écrivons ces lignes les trois mouvements qui luttent entre eux pour le pouvoir en Angola ont reçu des fonds du Conseil Mondial des Eglises, au nom de la théologie-praxis de libération. Dieu choisira sa voie.

28. J. DANIÉLOU, *ob. cit.,* p. 64.

tienne) pour ôter la *liberté* de la base et justifier peu à peu les dictatures de tous types. Cette politisation s'étend au concept de « vie religieuse » (consacrée institutionnellement) : celle-ci ne se définirait pas d'abord dans une relation verticale d'offrande de soi à l'Absolu personnel de l'Amour divin, mais dans une relation horizontale de conscientisation socio-politique. Peu de voix s'élèvent pour déclarer que cette perspective, lancée par des religieux et approuvée par d'autres religieux, contredit frontalement vingt siècles d'expérience chrétienne. Il faut procéder à une lecture bien superficielle de l'histoire de la fondation des Ordres religieux pour l'annexer si brutalement à l'horizontalisme socio-politique. Les Pères du désert, les ermites, qui existent aujourd'hui encore, n'ont plus de place dans le nouveau système, alors que leur voix ou leur silence crient l'existence d'un autre monde, invisible, nié par l'athéisme moderne. La figure du religieux, comme celle du prêtre, évolue donc vers un rôle socio-politique, une fonction sociale, alors qu'en saine théologie cette figure se caractérise en termes d'ontologie chrétienne et non pas en termes de rôle ou de fonction. La charité fait agir (un agir bien diversifié), mais ne se réduit pas à une activité historiquement décelable. On cléricalise l'action politique lorsque les séminaires se vident ; on prétend convertir toutes les communautés en noyaux socialistes de vie religieuse, quand les couvents classiques se disloquent.

L'abus des « suppléances ecclésiastiques » (dont on remarque qu'elles ont notablement changé de secteur d'action), s'il n'est pas contrôlé et autocritiqué, risque d'exprimer un singulier mépris des « simples croyants ». Certes, le devoir de l'Eglise et des hommes d'Eglise est, aujourd'hui plus que jamais, de défendre l'homme, *simpliciter,* surtout en ce qui concerne les droits fondamentaux (élimination des emprisonnements arbitraires et de la torture, des vols de terres prises aux indiens et autres faibles, des salaires de famine quand l'économie permettrait d'ajuster les traitements, etc.). Dans la majorité des pays d'Amérique latine, seule la hiérarchie épiscopale a, de fait, le poids voulu pour contester à peu près impunément l'injustice des structures et/ou des comportements des gouvernements en place. Aux générations qui nous ont précédés nous n'imputerons pas le grief injuste de s'être totalement abstenues ; théoriquement, la théologie classique suffisait à la tâche ; dans la mesure où une saine théologie de la libération a aidé l'épiscopat à prendre conscience de ces devoirs, rendons hommage à ce courant théologique. La préoccupation socio-critique à l'égard de la société civile ou de l'Etat [29] correspond à un réveil opportun de l'épiscopat brésilien [30] et de quelques autres, à la condition qu'elle ne soit pas exclusive des préoccupations directement et spécifiquement religieuses qui incombent aujourd'hui comme hier aux responsables de l'Eglise [31], quels qu'ils soient.

---

29. La Commission Représentative de l'Episcopat Brésilien (CNBB) a publié en fin novembre 1975 un document particulièrement vigoureux regardant la « mission critique et prophétique (qui incombe à l'Eglise) de dénonciation de l'injustice, ainsi que de promotion de la solidarité et des légitimes aspirations des hommes » (*Estado de Sao Paulo,* 2-12-1975).

30. Le député de l'opposition Lysaneas Maciel (MDB - Rio) commente ainsi le document cité à la note précédente : « Une des grandes tragédies de l'Eglise a été son omission en face des problèmes politico-nationaux. L'omission est condamnable, surtout si elle implique une compromission à l'égard de n'importe quel régime en lequel existent, patents ou latents, un manque de respect des droits humains et une oppression » (*ibid.*).

31. La situation actuelle du Brésil, selon l'éditorial de l'*Estado de Sao Paulo* du 3-12-1975, est « propice à la dissémination de formes superstitieuses, éclectiques et syncrétiques de la religion, qui se confondent avec le bas-catholicisme. **Là réside la preuve irréfutable de ce que le peuple brésilien est essentielle-**

Certains adeptes de la théologie de la libération paraissent appliquer les règles du matérialisme dialectique avec un radicalisme qui se trouve dépassé par les courants vivants du marxisme. C'est là une critique qui a cours et que nous n'évoquerions pas si elle ne nous semblait avoir quelque fondement : des catholiques en mal de progrès adoptent des théories qui sont en voie d'être abandonnées par ceux qui les avaient lancées ou leurs héritiers légitimes. En rejetant toute la faute du sous-développement latino-américain sur les épaules du capitalisme international, ces croyants exonèrent un peu vite les responsabilités du christianisme ibérique et de ses représentants clercs latino-américains. Sans nier l'apport de réalisme qu'assure fréquemment une analyse socio-économique inspirée par le marxisme, on ne peut loyalement jeter sans plus dans les bras de la théologie les hypothèses et déductions qu'on croit devoir tirer de l'histoire du continent, en prétendant que là réside l'avenir de la foi chrétienne sous ces latitudes. Tirer les conséquences politiques de la foi et percevoir qu'elle engage socialement, c'est une opération pleinement justifiée ; mais la confusion commise entre les élaborations très idéologiques qu'on en propose parfois et la théologie réellement réclamée par le continent motive le cri d'alarme que nous adressons à tous ceux qui acceptent de se pencher honnêtement sur le problème. On peut être à la fois comblé d'aise par la volte-face à gauche d'une portion très active des chrétiens latino-américains (moins nombreux toutefois qu'on ne le laisse entendre) [32], et inquiet du manque de préparation théologique de la plupart de ses leaders ou coryphées. La pénétration de l'idéologie dans la théologie est un problème sérieux que nous ne pouvons traiter ici : reconnaître cette pénétration ne devrait pas signifier une réduction de la foi à certaines interprétations discutables, ni même un blocage de cette même foi avec des tactiques faillibles. Que l'idéologie soit étudiée à son plan (ce serait une pauvre échappatoire que de prétendre qu'elle est morte) [33]. L'influence des idées-forces du christianisme s'est déjà

---

ment religieux et de ce que, pour ne pas trouver dans le catholicisme satisfaction à ses aspirations religieuses, ou simplement pour ne pas même rencontrer le catholicisme — faute de prêtres, de catéchèse, d'écoles — il cherche à combler sa faim religieuse en des rites magiques africains et dans cette prédisposition sectaire qui s'étend à mesure que faiblit ou cesse la véritable prédication catholique ». Le catholicisme brésilien, aujourd'hui très attentif à ne pas perdre une occasion de critiquer l'Etat, l'est moins à recevoir les critiques, souvent justes et pertinentes, comme celle-ci, qui lui viennent d'organes neutres comme le quotidien libéral l'*Estado de Sao Paulo*.

32. Cf. D. FREGOSI, *La nouvelle gauche dans cinq pays d'Amérique latine : Bolivie, Chili, Colombie, Pérou, Vénézuela*, thèse inédite, Univ. Sociol., Paris, 1971.

33. Cf. Eliseo VÉRON (coord.), Nicole BELMONT et alii, *El Processo Ideológico*, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporaneo, 1971 ; J.-P. ANDRIC, *Idéologies et relations internationales en Amérique latine*, mémoire inédit, Droit, Clermont-

révélée relativement efficace en Amérique latine, sans passer par les doctrines extrémistes [34]. On risque d'emprunter à l'instinct religieux sa composante la plus suspecte, sa propension au fanatisme : la dramatique histoire des mouvements messianiques au Brésil devrait pourtant servir de modérateur.

Parmi les pastoralistes conscients d'un problème du type ici évoqué, nous citerons seulement le directeur brésilien de la nouvelle revue de l'Institut de Pastorale du CELAM. Dans le premier article de la revue [35], le P. Bonaventure Kloppenburg étudie notamment « la relation qui existe entre la nature eschatologique du salut chrétien et le progrès humain temporel », consacrant une section aux « déviations dans les efforts de libération » ; nous lisons notamment que la tendance à la politisation de la foi a été dénoncée par plusieurs épiscopats latino-américains. Eclaircissant les concepts de *salut* et de *libération*, B.K. reconnaît que ce dernier terme « n'est pas toujours pris dans la même acception » et qu'« il existe un concept spécifiquement chrétien du salut », la lecture des signes du temps comme lieu théologique exigeant la pratique d'une prudence théologique. Nous sommes bien d'accord avec ceci comme avec l'ensemble de l'article.

Qu'on nous pardonne, sur le même sujet des relations entre pratique ecclésiale et politique, une référence qui ne vient pas des milieux ecclésiastiques, mais du professeur Miguel Reale, ex-recteur de l'Université de Sao Paulo et le plus grand philosophe du Droit au Brésil. Cet auteur accepte qu'il y ait corrélation et dialectique vitale entre le pôle idéal des fins désigné par le prêtre et le réseau des moyens au milieu duquel l'homme politique doit opérer ses choix concrets. « Cependant, quand un évêque ou un prêtre traite de problèmes d'ordre politique ou économique, il ne peut demeurer au plan diaphane de fins formulées dans l'abstrait, pour ne pas se transformer en simple

---

Ferrand, 1972. Enfin, du Rapport officiel présenté par Mgr Pironio sur l'Amérique latine au Synode épiscopal de 1974 (n° 13) : « Egalement en Amérique latine, des risques se présentent d'une identification superficielle entre évangélisation et promotion humaine, réduisant la libération au champ de la pure socio-économie et du politique ou bornant cette libération aux limites du temps. »

34. M.-Ch. Paulus, *Le rôle de l'Eglise dans les transformations sociales en Amérique latine. L'exemple du Brésil,* mémoire inédit, DES. Sc. Pol., Paris, 1970. Accessible, de Thomas Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church,* Londres - New York, Cambridge Univ. Press, 1974 (ou en portugais : *O Catolicismo brasileiro em época de transição,* Sao Paulo, Ed. Loyola, 1974), doté d'une ample bibliographie.

En mai 1956, les évêques du nord-est brésilien ont élaboré, à Campina Grande, avant que la théologie de la libération ne prenne conscience d'elle-même, un plan théorique d'action contre les maux physiques et sociaux qui désolent la région. En termes fort justes on y situe le conditionnement temporel dans la perspective du Royaume. Soulignons cette affirmation de la déclaration finale (dont, à notre connaissance, le texte n'a jamais été publié) : « Mais il est fondamental pour nous de montrer de manière absolument claire que nous ne pouvons assumer la responsabilité de la concrétisation du plan d'action ici annoncé ». Les responsabilités sont donc franchement limitées. Dans quelle mesure faut-il vraiment réexaminer la répartition des rôles et des responsabilités en matière économique et socio-politique ?

35. B. Kloppenburg, O.F.M., *Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974,* dans *Medellín. Teología y Pastoral para America Latina,* Revista del

semeur d'illusions. En ce cas il lui sied de formuler les objectifs idéaux non seulement en rapport avec les disponibilités financières existant dans le pays, mais aussi en relation aux exigences naturelles du temps et de préparation technique. Il est clair que pour effectuer une telle formulation il est nécessaire de posséder des connaissances autres que de théologie ou de culture générale du niveau dispensé dans les séminaires. On n'exige certes pas que les prêtres soient des économistes, ni qu'ils aient une expérience de politique économique, mais pour le moins qu'ils n'assument pas des attitudes de réformistes miraculeux, proclamant la faillite du « système actuel » sans prendre le soin élémentaire d'éclaircir, de préciser, ce que serait leur « système futur » ... Des phrases lapidaires, des affirmations lancées pour « épater le bourgeois » (« *Bourgeoisie zu erschrecken* »), loin de produire des résultats bénéfiques, servent seulement de combustible docile entre les mains de ceux qui ont des convictions bien plus définies sur le système qui devrait remplacer l'ordre économique en place » [36]. Puisse la théologie de la libération ne jamais être une théologie d'irresponsables ! Certes les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas explicité leur plan d'administration de la société et l'Église ne peut imposer un modèle socio-économique unique : la distinction des compétences doit s'opérer pour le bien de tous. L'auteur cité indique ce que le prêtre ne doit pas faire, plutôt que ce qu'il doit faire (et il doit souvent protester, nous l'avons vu, mais sans en rester au pur négatif). Avec raison, nous semble-t-il, le professeur Reale pressent le cléricalisme là où le prêtre tend à imposer au nom de la foi un ordre qu'il n'a pas la compétence de définir, comme si cet ordre était tout clair et n'attendait plus que le ralliement des bonnes volontés. Tout radicalisme dans la condamnation d'une société concrète est excessif, car *les mêmes hommes* devront servir demain pour une société meilleure, et l'on ne change pas en une nuit des comportements humains. La vogue de la notion d'*utopie*, avec ou sans la permission d'E. Bloch, a aidé ces milieux idéalistes à s'affranchir du concept commun de *possibilité réelle*. L'enjeu est de taille : veut-on simplement entretenir des mythes qui angoissent les âmes délicates ou veut-on inaugurer un processus qui change réellement la société, pour le mieux ? Ce serait faire injure à la théologie de la libération que de lui refuser le crédit de la deuxième option. Mais alors, pourquoi ce dédain de tout réformisme quand la Révolution à laquelle on songe n'est pas à portée de main (à l'unique exception, éventuelle, du Pérou, réellement privilégié) ?

4. Son néo-triomphalisme

Jusqu'au dernier Concile, le catholicisme latino-américain était clérical et triomphaliste chez les clercs, piétiste et peu sacramentalisé dans les classes populaires. La situation a-t-elle beaucoup changé à cet égard ? L'évolution a été diversifiée chez les tenants du premier groupe, avec survivance de quelque chose du triomphalisme quand les mieux informés ou les plus ambitieux sont passés d'une formation scrupuleusement romaine à la théologie de la libération, elle-même héritière — comme il a souvent été conté — de quelques avatars mineurs. On aurait enfin découvert l'esprit du christianisme (cette proclamation n'a pas un son bien nouveau pour qui connaît l'histoire

---

36. Miguel REALE, *O sacerdote e o político*, dans *Deutsch-Brasilianische Hefte*, sept. 1975, 309.

européenne de la théologie), on aurait enfin articulé une théologie fonctionnelle (branchée sur l'agir et non plus sur l'être), on aurait enfin signifié dans le langage du peuple les besoins secrètement chrétiens du monde contemporain. On serait tenté de citer ; néanmoins le principal n'est pas citable : les réactions de la base qui se forme dans la croyance que l'Europe et vingt siècles de christianisme ont peu à dire, face au déferlement prophétique des fils de Joël qui verbalisent inlassablement le même message d'une réunion à l'autre, d'un congrès au suivant, d'un article de revue ou d'un livre à d'autres. On pense à Karl Marx : jusque-là les philosophes se sont contentés de décrire le monde (ou de le contempler « à la grecque »), désormais on commence à le transformer, à le construire vraiment. La théologie latine traditionnelle, héritière de la philosophie hellénique déclarée dualiste (aussi bien en son courant platonicien qu'en son courant aristotélicien, ce qui a de quoi étonner un helléniste ou un thomiste), avait spéculé ; la nouvelle théologie délivre. Le thomisme est condamné sans être entendu, ses monuments sont voués à la poussière des endroits les moins fréquentés des bibliothèques de séminaire ; des indices suggèrent qu'il sera redécouvert par des historiens et des philosophes incroyants. Comme tout néo-triomphalisme, celui-ci comporte une bonne dose de mépris pour ceux qui n'appartiennent pas au courant ; le dialogue qu'il propose est extra-ecclésial (avec les incroyants, les marxistes, les animistes réincarnationistes).

5. Le mythe du « Peuple »

Voici une pièce à ne pas oublier dans le système. Le mot « peuple » est presque péjoratif en français ; il est laudatif en portugais et en espagnol. En articulation avec la promotion de la religiosité populaire et la valorisation des ressources de la culture non écrite dans l'idéologie qui sous-tend la méthode Paulo-Freire, son prestige n'a cessé de grandir. Il est devenu un mythe, c'est-à-dire quelque chose d'éventuellement manipulable, quelque chose d'entendu qu'on n'a pas à expliciter ni à prouver. Le peuple sait, il pense juste, le peuple ne se trompe pas, il est né sans péché originel ; il est perverti par les clercs de tous bords et spolié par les riches de tous azimuts ; il perdrait sa sagesse à fréquenter l'Université (cela, c'est l'élément le plus vrai, mais bien peu ont vu et dit où se trouve l'absurdité de promettre l'Université à tout le monde). Bref, la société (les bourgeois) corrompt le peuple (on pense à Jean-Jacques Rousseau) sans défense devant les agents du capitalisme international. En ce sens, la théologie de la libération entend exprimer purement et simplement le dynamisme populaire ; par elle s'exprime et agit la voix des muets.

Malheureusement la réflexion anti-spéculative attribuée au peuple est faussement anonyme ; les mêmes noms réapparaissent sans cesse pour proclamer ce qu'ils pensent que le peuple pense. Ce qu'on attribue au peuple n'a évidemment pas toujours le même contenu et ressemble étrangement aux opinions des auteurs qui prêtent voix au peuple. L'idée que le peuple n'a pratiquement rien à recevoir des clercs, puisqu'il élabore tout seul sa théologie de la libération en la rendant opérative, cette idée (qui vient de clercs, c'est facile à prouver) vise à renforcer le crédit des clercs qui savent lire dans les desseins populaires (ou tout au moins qui prétendent traduire cette pensée impensée), par opposition aux discours des clercs qui n'entendent rien au message populaire. Il est très difficile de croire que l'expulsion d'une théologie par une autre ne recouvre pas une lutte d'influence entre clercs. Qui oserait contredire le peuple bon et souffrant ? La théologie de la libération allie le populisme (très malmené dans l'histoire des peuples latino-américains, au plan de la conquête du pouvoir) à la sophistication. Il est également difficile de ne pas voir dans le schéma ici reproduit la transposition des relations marxistes qui unissent les dirigeants du parti communiste au prolétariat, et, par lui, au peuple.

Où va la créativité du peuple latino-américain quand il est libre de se donner son langage religieux ? Citant la célèbre étude sociologique faite sur le pentecôtisme au Chili et publiée sous le titre *El refugio de las massas,* le P. Renato Poblete observe : « Lalive d'Epinay (l'auteur du livre mentionné) analyse un mouvement pour ainsi dire spontané, né du peuple et qui en est l'expression sur le terrain religieux ; un mouvement où finalement, et contrairement à ce qui arrive dans les églises traditionnelles, l'homme du peuple acquiert un langage propre. En dépit de cela, c'est un mouvement qui tend à s'inscrire dangereusement comme une enclave d'immobilisme, imperméable aux changements sociaux et politiques en cours » [37]. Bien des théologiens de la libération assurent qu'ils interprètent fidèlement la spontanéité du peuple chrétien d'Amérique latine dans la convergence de sa foi et de sa misère ; une observation attentive du phénomène permet d'en douter. Bonne ou mauvaise, la théologie de la libération doit être attribuée à ses auteurs, qui sont des clercs de formation européenne, révoltés — à tort ou à raison, souvent à raison — devant ce qui leur paraît l'injustice de la condition latino-américaine.

---

37. *Les luttes de libération bousculent la théologie*, cité note 2, p. 131.

C. *Ses conclusions et options fausses*

1. La Révélation, aujourd'hui, c'est avant tout l'histoire, notre histoire présente

Dieu parle aux hommes dans l'histoire, la nôtre. Les signes des temps. Voilà le fondement d'une théologie remise sur ses pieds. Il n'est pas question que nous contestions le sens valable où un P. Chenu, un Jean XXIII, le dernier Concile, ont discrètement évoqué la nécessaire attention aux transformations du monde moderne, la nécessaire lecture des signes du temps, dans un esprit biblique. Mais jamais un théologien responsable n'a noyé le sens révélé de l'histoire dans sa matérialité équivoque qui charrie le bon grain et l'ivraie. Le mystère pascal, hors de la lumière duquel il n'est pas de théologie chrétienne, ce mystère pascal, semence d'eschatologie dans l'histoire, n'est pas pleinement homogène à l'histoire telle que le phénomène nous le livre. Le P. Teilhard de Chardin, pourtant si sensible aux continuités de l'évolution cosmique et historique, tenait de sa foi d'éviter de traiter comme univoque la progression humaine [38].

Sous une influence abusive du marxisme, la théologie de la libération sert fréquemment de contexte à une sorte de déification indue de l'histoire. Déification assez saugrenue et contradictoire, quand on pense qu'elle est née d'une révolte contre une aliénation historique non acceptée. Dieu parle dans l'exploitation de l'homme par l'homme, lisons-nous ; il parle aussi bien dans la libération de cette aliénation. Dieu veut la sujétion des uns, et le même Dieu veut leur libération. Il est paradoxal de voir qu'une théologie née en réaction contre la passivité (vraie ou prétendue) que le christianisme antique prônait dans cette vallée de larmes, contre la soumission piétiste aux forces de ce monde, retrouve des accents fort semblables en retournant à une sorte de sacralisation de l'histoire. On prête à Dieu un irrationalisme qui fait fi de toute logique commune. Evidemment tous les auteurs du courant de la « libération » ne tombent pas également dans tous les défauts signalés dans cette *étude structurale du système, conscient ou occulte,* qu'ils forment quand on prend l'ensemble des discours et réactions qui se réclament de la théologie de la libération.

En fait, nous sommes souvent en présence d'une manipulation idéologique des situations, qui brûle l'étape de l'exégèse scientifique (compte tenu des exigences modernes de l'herméneutique, laquelle ne saurait couvrir toute manipulation idéologique) aussi bien que celle d'une analyse — humaine et donc faillible, risquée — des conjonctures (nous sommes en pastorale, en politique,

---

38. Dans une lettre datée du 15-2-1940, le P. Teilhard exprime à M[lle] Mortier qu'il regrette de n'avoir pas souligné suffisamment, dans *Le milieu divin,* que le terme des efforts de convergence ne s'obtiendra que « dans un geste de retournement », dans une « discontinuité » eschatologique (*Le Christ cosmique,* p. 71). Le même thème réapparaît en d'autres endroits ; ainsi : « Le monde ne peut arriver à Dieu, *in Christo Jesu,* que par une refonte totale où il doit *paraître* sombrer tout entier, sans *compensation expérimentale* (d'ordre terrestre) » : P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ,* Paris, Ed. du Seuil, **1972 ; *Sur la souffrance,* ibidem, 1974.**

en économie, et non dans une spéculation sur l'essence divine). On absolutise des réinterprétations de l'histoire aussi idéologiquement guidées que celle d'E. Dussel et de ses disciples. L'absolutisation d'une Histoire qui ne semble pas toujours déboucher sur l'eschatologie met mal à l'aise le sens chrétien commun. On aboutit à un culte de la force, de ce qui triomphe en histoire (en contradiction avec ce que l'on évoque par ailleurs de l'esprit des béatitudes), ou à une utopie imaginative et grosse de prochaines frustrations (en contradiction avec le mythe de l'efficacité par ailleurs diffusé); bref, nous avons souvent du mal à voir la continuité qui existe entre l'espérance chrétienne (dont nous avons eu l'honneur d'enseigner longtemps le traité [39]) et certaines expressions de la théologie de la libération.

Comme les contemporains de Jésus, les théologiens de la libération demandent des signes (on connaît la réponse de *Mt 16,* 4). Assurément la foi doit déboucher sur des œuvres, au plan collectif comme au plan individuel ; aujourd'hui le péril n'est toutefois plus tant d'ignorer cela (encore qu'il existe toujours des attardés) que : — de confondre les œuvres avec le salut, auquel cas on crée une situation qui appellerait une nouvelle Réforme, à la manière de M. Luther (seule la grâce, gratuite, de Dieu sauve pour la vie éternelle); — de confondre *Histoire* et *Règne de Dieu* (à l'encontre de *Lc 17,* 20-21); — de s'installer prématurément dans une eschatologie fictive, qui ignore pour soi-même le péché originel, s'étale en impatience trépignante ou en utopie stérile. L'interprétation des signes du temps exige une foi éclairée ; l'Histoire, comme la Nature, est un donné brut ambigu. A l'encontre du prof. Dussel, il faut affirmer ou rappeler que rien ne nous garantit le sens secret, divin, providentiel, absolu, mystérique, des événements particuliers et singuliers. A l'heure où l'on n'est plus sûr que l'histoire soit une véritable science, que la science ne soit pas toujours contaminée d'idéologie, E. Dussel et ses disciples prétendent offrir une lecture absolument « objective » du passé latino-américain conçu comme combat des bons éléments internes contre les éléments pervers qui venaient d'ailleurs. Décidément l'épistémologie de la théologie de la libération n'est pas au point : sortira-t-elle de ses antinomies ?

2. Vers une néo-chrétienté de gauche

Pourquoi ne pas dire simplement : « Vers un socialisme humanitaire » ? Parce que le combat de la théologie de la libération se reconnaît de fond religieux ; nul n'a besoin de la foi chrétienne pour se déclarer socialiste ; enfin, si le communisme lui-même n'a pas réussi à implanter un marxisme totalement séculier, délesté de toute poussée religieuse (ou anti-religieuse, la même force étant utilisée), il n'est pas prouvé qu'un autre mouvement y parviendra. Quoi qu'il en soit, « il n'y a qu'une histoire » est le leitmotiv de la Chrétienté comme de tout totalitarisme. Le refus peu nuancé des « dualismes » introduit dans la théologie de la libération une confusion de l'ordre de celle que l'on accuse la chrétienté médiévale d'avoir accomplie. Nouvelle antinomie. Le refus de la distinction du spirituel et du temporel, tenue pour dépassée, a introduit la confusion entre théologie et politique, jugée opportune. « Quel est le schéma

---

39. Voir note 23.

socio-politique que nous avons à choisir aujourd'hui, à partir de notre sous-développement, et qui soit, tout à la fois, efficace et cohérent avec le type de société que nous désirons pour l'homme latino-américain que nous connaissons ? C'est là la question que nous adressons à la théologie parce que, pour nous, c'est une question vitale » [40]. Qui va répondre à la question théologique, sinon le clerc ? Qui devrait répondre à la question de l'organisation socio-politique du pays, sinon le citoyen, dans l'exercice de ses droits politiques ? En déclarant que c'est au nom de la foi qu'on opère les options socio-politiques de base [41], on fonde une intolérance qui, pour avoir viré de bord, n'est pas de meilleur aloi que celles qui l'ont précédée.

En ce paragraphe, limitons notre propos à trois points, qui tenteront d'exprimer le principal de l'enjeu.

a) La confusion entre dimension eschatologique et efficacité historique à court ou moyen terme est constante dans la littérature et le propos du courant idéologique ici étudié. On dit bien qu'il doit y avoir quelque lien entre la dimension eschatologique de l'histoire et les réalisations visibles, mais à trop resserrer ces liens on montre que l'on fait fi de vingt ou quarante siècles d'histoire : pourquoi une certaine génération obtiendrait-elle, avec l'infaillibilité de la foi, ce que des dizaines de générations antérieures, qui vivaient de la même foi, n'ont pas obtenu ? La raison ne peut être *a priori* ; si un certain projet se réalise, c'est que les conditions historiques sont mûres pour permettre sa réalisation (ce qui n'exclut ni l'effort humain ni le plan divin, mais le premier n'est pas infaillible et le second n'est pas connu dans ses détails). Les discernements théologiques qu'on met de côté n'ont pas été élaborés *a priori* : ils venaient aussi d'une expérience de la foi dans l'histoire. De telles confusions n'en restent pas à un plan spéculatif, leurs implications pastorales et politiques sont immédiates. Dans les *Entretiens de Salzbourg* entre marxistes et chrétiens, Hans Werhahn observait justement que, luttant politiquement contre l'Eglise, « le communisme méconnaît nécessairement l'*essence* non politique de l'Eglise. Et plus l'Eglise réfléchit à son être non politique, plus elle devient inattaquable, plus important aussi devient l'effet

40. J. L. SEGUNDO, *Capitalisme - Socialisme, une croix pour la théologie,* dans *Concilium,* édit. franç., n° 96 (juin 1974) 98.

41. Du même auteur, J. L. SEGUNDO : « Ce qui nous conduit, une fois encore, à la conviction que, si l'on arrive à la conclusion que l'Evangile n'a rien à dire sur un problème aussi décisif que l'est l'alternative capitalisme-socialisme, il est évident qu'il ne saurait avoir qu'une valeur absolue, donc non fonctionnelle ..., ce qui revient à dire une valeur *nulle* » : *Concilium,* n° 96, cité ci-dessus, 102. Sur la politisation de l'Eglise, une observation de Jacques Ellul (« La politique est le plus gros problème posé à l'Eglise, l'occasion de ses plus grandes chutes, sa tentation constante, le piège que le Prince de ce monde lui tend sans cesse ») a suscité ce commentaire de A. FABRE-LUCE : « La longue utilisation de la religion par la droite a été lourdement payée en notre temps. L'Eglise est maintenant tentée de pactiser avec la gauche. Le même danger reparaît sous une forme inverse » (*La mort a changé,* Paris, Gallimard, 1966, p. 282). La troisième tentation de Jésus, en *Mt 4,* 8-13, ne peut être esquivée par aucune théologie chrétienne.

politique de sa simple existence »[42]. Les théologiens de la libération qui décident que le terrain politique est le terrain privilégié de leur lutte chrétienne ouvrent donc un flanc aux attaques des marxistes ou de ceux qui épousent d'autres politiques dans la même perspective. Notons qu'à ce grief échappent les *mouvements de non-violence,* parce que, ayant davantage conscience de la racine spirituelle et contemplative de la force qui les anime pour la justice, ils ne tentent pas de remplacer celle-ci par la propagande ou une tactique de simple affrontement des forces politiques ou armées.

b) Du salut en un « autre monde » (le fameux ciel qui, au dire de certains théologiens, n'existe plus), on passe brusquement au *salut en ce monde* : mais le mot « salut » change alors de sens ; et puisque ce « salut actuel, socio-politique » n'est pas réellement donné (cela se saurait), ce qu'on offre est une promesse, une idée, peut-être un mythe. Or il est extrêmement vraisemblable que les promesses ne seront pas tenues. Elles sont d'ailleurs trop vagues au plan de l'analyse politique : quelles formes exactes de socialisme doit fleurir du processus de libération ? Qui pense à le structurer en termes techniques, opérationnels[43] ? Qui organise les forces politiques qui agissent sur l'échiquier politique ? Ou alors, simple hypothèse, la « théologie de la libération » serait-elle le mythe qui remplit l'espace ouvert par les échecs et le retrait de la Démocratie chrétienne ? Le chemin serait de sublimation, de la frustration à l'utopie. Si la théologie de la libération est directement opérative, cela signifie-t-il qu'elle dispense les programmes, l'évaluation des forces à l'œuvre de chaque côté des fronts de lutte, les analyses de conjonctures, l'adoption de stratégies adaptées à chaque pays ? Est-ce croyable ? Est-ce qu'on n'entre pas plutôt dans un nouveau type d'aliénation d'où surgira au bout du siècle une immense vague d'athéisme : la religion, par le mouvement de la théologie de la libération qui entendait l'exprimer, promettait l'effectuation d'un socialisme fraternel, à court terme, qui n'est pas venu. On ne perçoit qu'après coup comment un continent chrétien devient athée : l'Amérique latine n'est-elle pas en train d'inventer un cheminement original à cet égard ? Après l'échec de la théologie de la libération (dernière cartouche du christianisme sur la terre de Colomb et de Cabral ?), y aura-t-il une autre voie que le marxisme ? La question nous paraît sérieuse. Existe-t-il une limite dans la voie de la radicalisation et de la démythisation de la religion ? La voie aristocratique européenne passait par l'herméneutique savante, la voie plébéienne d'Amérique latine passe par les rêves éveillés, dont il faudra bien un jour retomber dans le réel. Un incontestable acquis spirituel ne sera pas remis en question. Pour le reste, quelqu'un percevra alors, vraisemblablement, que la théologie de la libération pourrait avoir été, malgré les bonnes intentions de leurs auteurs, une stratégie de prolongement d'un cléricalisme déboussolé.

c) On jongle avec le « pouvoir » du « non-pouvoir » sans atteindre au paradoxe évangélique des béatitudes. L'identification avec le pauvre est une mystique. La lutte pour le pouvoir socio-politique est autre chose. Que veut-on ? S'identifier avec le « vrai pauvre » est accepter le non-pouvoir, par définition[44].

---

42. *Entretiens de Salzbourg : Marxistes et chrétiens,* Paris, Mame, 1968, p. 68.

43. Nous approuvons cette remarque du P. de Lavalette : « L'oubli des résistances 'naturelles' des choses et des corps, au profit des seules résistances politiques, est peut-être le risque qui guette ici l'homme moral » (*Bulletin...* (cité note 14) 601). Les théoriciens de la libération ont-ils découvert un moyen secret d'éviter l'antinomie « inflation v. chômage (augmentation du sous-emploi) », contre laquelle butent les économies du monde entier ?

44. Si la mystique de la *pauvreté* attire pour la formation de groupes d'imprégnation religieuse, comment expliquer que des sectes comme celle du Sud-

S'identifier à la force qui réorganise la société est opter pour l'efficacité [45]. La solution de cette antinomie risque d'être purement verbale. Dans l'utopie, la contradiction n'existe pas. Supposons un instant l'impossible, que le pouvoir du non-pouvoir triomphe dans l'histoire à moyen terme (à notre avis, ce triomphe est eschatologique et lié au retour du Christ en gloire) ; que fera la tête pensante de ce mouvement de force ? Comment traitera-t-elle ses adversaires ? Francisco Franco a été plus logique : il a pris les moyens de sa politique. Il est facile de jouer aux anges quand on est sans pouvoir. Le *passage à la puissance* défie l'esprit des béatitudes : l'exigence d'efficacité historique ne signifie-t-elle pas concrètement la fin de la solidarité avec *les plus démunis* ? L'expérience communiste prouve-t-elle qu'avec la dictature du prolétariat les personnes les plus démunies accèdent aux bienfaits de la civilisation dans la paix sociale ?

En fait, la théologie de la libération s'approprie, et parfois motive, des dévouements admirables, dont les meilleurs sont cachés ; mais nous doutons qu'elle ait les moyens de sa politique, parce qu'elle pose le problème en porte-à-faux, demandant à la foi et à la théologie de résoudre des problèmes techniques d'économie et politiques d'équilibre des forces sociales rivales, problèmes qui ne sont pas de son ressort ni aussi simples qu'elle l'imagine. La gauche manque de l'expérience du pouvoir, de cette expérience qui la ferait étrangement ressembler à la droite (qu'on pardonne l'emploi de termes démodés mais non remplacés).

3. Le christianisme, simple moralisme ?

Nous évoquons ici une conséquence de la sécularisation de la religion qui aboutit à la théologie de la libération. Une prédication vidée de tout mysticisme (celle du P. Segundo Galilea reste exceptionnelle dans le genre) verse fatalement ou vers le rubricisme, ce qui n'est pas le cas, ou vers le moralisme, ce qui se vérifie fréquemment. Le christianisme est réduit, en fait, à sa morale ; et cette morale est réduite, en fait, aux dimensions socio-politiques de l'agir humain [46]. C'est un aspect du mouvement de libération

---

Coréen Sun Myung Moon puissent rassembler aux Etats-Unis, en peu d'années, plus de 30.000 disciples fervents qui savent que leur généreuse contribution financière permet au leader suprême et à son entourage une vie extrêmement luxueuse (« *in a 25-room mansion in New York's Westchester County* » : *Time,* 10-11-1975) ?

45. R. Costa, *Récupération du pouvoir et production de connaissance dans le clergé d'Amérique latine, 1966-1970,* mémoire inédit, EPHE, Paris, 1972.

46. Nous partageons l'allergie exprimée par J. Daniélou à l'endroit de toute réduction du christianisme à un moralisme, fût-ce au nom de la sécularisation ou d'intérêts réellement valables au plan technique ou politique (*Et qui est mon prochain ?,* cité note 26, p. 175) ; cet auteur a parfaitement vu qu'étaient ici en jeu la conception de la transcendance du christianisme (*ibid.,* p. 172, 195, 237) et, par ricochet, la nature de la vie religieuse consacrée : « Je ne vois pas ce qui justifierait le don total que fait un jeune jésuite quand il prononce ses vœux s'il s'agissait simplement de faire avancer la société dans différents domaines. Sa vocation témoigne, au-delà des phénomènes sociaux, politiques, culturels, d'une réalité plus profonde, plus fondamentale, de la permanence d'une dimension de l'histoire humaine : la rencontre de l'homme avec Dieu à travers le Christ par l'intermédiaire de l'Eglise » (*ibid.,* p. 102).

plus vécu qu'explicité, mais bien réel. Il ne contredit nullement le paragraphe suivant consacré au manichéisme : dans les exposés de théologie de la libération, il y a presque toujours, bien campés face à face, dialectiquement, les bons et les mauvais, le peuple et les impérialistes, les croyants pauvres et les capitalistes, les bons sous-développés et les méchants « développés » (c'est-à-dire ceux qui se prétendent plus avancés). En effet la morale sociale que l'on prêche, on la prêche pour les autres : l'identification que l'on fait de soi-même avec le pauvre bon et exploité (version moderne du *bon sauvage*) empêche apparemment que le moralisme prêché trouve une application personnelle immédiate. La morale personnelle consistera essentiellement à se solidariser avec le bon peuple à qui justice n'est pas rendue : pétitions, pamphlets, colonnes de protestations, etc. L'expérience montre de façon réitérée que ce ne sont pas nécessairement ceux (individus ou institutions) qui crient le plus haut contre les injustices de ce monde qui exercent le plus scrupuleusement leurs propres devoirs de justice : l'injustice contre laquelle ils luttent est toujours celle des autres, et fréquemment elle les empêche de voir où ils posent les pieds.

La science et la technique sont-elles des instruments de libération et de vrai progrès [47] ? La réponse est discutée [48] et doit certainement être nuancée. En pays sous-développé, une petite élite est au courant de cette perplexité critique, mais la plupart des habitants aspire en fait à la civilisation de consommation sans en savoir le prix exact, et parfois sans vouloir en faire les frais (on oublie par exemple les siècles de restrictions, de travail acharné et d'économies, vécus en Europe pour payer l'aurore d'un capitalisme que nous n'entendons pas légitimer pour autant). C'est simplifier le problème que de prétendre que la pauvreté des autres a été l'unique prix de l'acquisition de la richesse : suggérons à la théologie de la libération de plus amples approfondissements sur les implications de la médecine pour tous, de l'Université pour tous, de l'autarcie intégrale, etc. De toute façon ces problèmes devraient rester secon-

47. M. Schooyans a observé que l'homme du monde développé voit dans la science et la technique l'instrument d'une libération, alors qu'en réalité elles le rendent esclave (*L'avortement, problème politique,* dans *NRT* 96 (1974) 1034). Ajoutons qu'une nouvelle conscience pointe dans ces pays développés, où de nombreux ouvrages dénoncent déjà cet esclavage ; ignorants de cette expérience, les hommes des pays sous-développés n'en convoitent pas moins de se lancer dans la même foulée, celle de la société de consommation. Mais ici la question de la *dépendance* devrait être revue : comment bénéficier des inventions sans payer un tribut aux inventeurs ? Comment cueillir la rose sans avoir d'épine dans la main ? La théologie de la libération a-t-elle protégé les pauvres de jalouser les riches, de les imiter, de les remplacer peut-être ? En tout cas, où est la richesse sans retombées funestes ?

48. J. GRAY et D. CARRIÈRE, *Les misères de l'abondance. Sept questions sur la croissance,* **Paris, 1975.**

daires lorsque l'Eglise se définit à elle-même la tâche que le Christ lui a confiée. Si vous retirez du christianisme sa croyance en l'au-delà, sa vie cultuelle et mystique, sa morale ne pèse plus très lourd.

4. Son manichéisme : tout le mal vient de « l'autre »

Nous avons gardé pour la fin la critique que nous jugeons la plus décisive : le manichéisme de la théologie de la libération, ou tout au moins de ses représentants. Les bons, c'est nous, les opprimés[49]. Le mal, c'est les autres, les oppresseurs. Qui ? Principalement les Etats-Unis quand il s'agit d'économie et donc d'impérialisme ; l'Europe, quand il s'agit de pouvoir culturel ; le consortium qu'ils forment avec la Russie soviétique et le Japon capitaliste quand il s'agit des structures politiques internationales. La dichotomie ne s'arrête pas là : comme le mal existe évidemment dans le pays, le discernement des bons et des mauvais se poursuit : entre riches profiteurs du capitalisme et pauvres prolétaires (ici s'articule le thème déjà évoqué du « peuple » hypostasié), entre gouvernants et gouvernés. Comment se fait-il que des peuples si bons et si doués soient constamment dirigés par des gouvernements si mauvais ? Il faut une formidable orchestration de cette dichotomie pour la rendre invisible aux esprits critiques qui doivent pourtant exister au sein même de la théologie de la libération.

Comme il y a peu de nouveautés sous le soleil, la leçon colonialiste n'a pas été perdue : l'art du colonisateur consistait à donner mauvaise conscience au colonisé qui venait ramper à ses pieds et demander pardon pour être ce qu'il est (dialectique hégélienne du maître et de l'esclave). La théologie de la libération a rénové les arguments mais gardé la structure de l'opération : il s'agit de donner mauvaise conscience à tous ceux qui se trouvent de l'autre côté. Bien sûr, celui qui acquiert mauvaise conscience peut être *réellement* coupable, ou solidaire de quelque manière avec les coupables. Nous attirons l'attention sur le simplisme dialectique de l'opération. D'un côté les bons, de l'autre les mauvais : c'est l'éternel schéma de la bonne conscience (à l'heure où l'on délaisse le confessionnal, on se met à faire l'examen de conscience de *l'autre*). Nord-américains et européens ne comprennent rien aux choses d'Amérique latine :

---

49. « Ce continent spolié et opprimé, mais qui aspire profondément à la libération : l'Amérique latine ... » : G. Gutierrez. Pour illustrer l'expression : *le coupable, c'est l'autre,* lire par exemple, accessible en français, la critique qu'E. Dussel fait de la « domination pédagogique » des théologiens européens (*Les luttes de libération bousculent* ..., cité note 2, p. 95, page qui brille au moins par la franchise), ou celle que J.-L. Segundo adresse à la « théologie professionnelle » (*ibid.,* p. 178), sans oublier le n° 96 de *Concilium,* cité note 40 (mêmes thèmes, mêmes auteurs).

ils ne commenceront à comprendre quelque chose qu'en se reconnaissant coupables. Le processus n'est pas totalement dénué de fondement, mais singulièrement partial et grossier : comme toujours, ce sont les armes (culturelles) transmises de l'ancien maître à l'ancien esclave qui permettent l'inversion des rôles. Mais changeant les partenaires, corrige-t-on réellement la dialectique d'oppression, si c'est elle qui forme l'essence du péché du monde ?

Nous ne parlerions pas de ce trait s'il était exceptionnel ; il est général [50]. Non seulement les théologies classiques sont méprisées et critiquées sans être connues (elles ne sont évidemment pas nées aux Amériques), mais la religion attribuée à la génération des quadragénaires et quinquagénaires (la *bonne* génération succède aux *mauvaises*) est résumée en caricatures qui légitiment aux yeux de beaucoup la révolte des jeunes, auxquels sont attribuées toutes les qualités [51]. Depuis 1958, il semble que l'humanité naisse sans péché originel. Les plus habiles dans l'opposition de la bonne théologie (la latino-américaine) et de la mauvaise (l'européenne) prennent soin de mettre le Concile de leur côté [52], mais Vatican II a-t-il vraiment été l'œuvre de l'Amérique latine ou du Tiers Monde ?

---

50. « Selon Mgr Lopez Trujillo, il y a deux théologies de libération, l'une suivant une ligne spirituelle, d'origine latino-américaine, et l'autre, mettant l'accent sur la politique et d'origine européenne. Seulement la première est valable et non empreinte d'interventionnisme extérieur » : *Informations Catholiques Internationales,* n° 481 (1-6-1975) 11 ; dans le même numéro, nous avons appris que le prof. E. Dussel avait été chassé de l'Université de Mendoza par les méchants qui dominent l'Université (ceci est la logique du système, les puissants oppriment), mais on nous rappelle aussi qu'en 1974 E.D. avait été exclu de l'Institut de Pastorale du CELAM (cf. *ibid.,* n° 443), ce qui est beaucoup plus inquiétant comme manifestation d'une fissure dans l'unité du christianisme rénové d'Amérique latine. En tout cas, nous n'apprendrons pas à Mgr L. Trujillo l'influence du marxisme dans la pensée latino-américaine de la théologie de la libération.

51. Un exemple. « *Analyse synthétique de la religiosité ' traditionnelle'* (...). Concrètement la foi se convertit, simplement, en certaines formules inintelligibles qui se présentent, fréquemment, comme contradictoires. Et, comme seul argument, la soumission à une autorité, la fidélité *inconditionnelle* à cette croyance étant la garantie absolue du salut. *Dieu :* non une personne, mais un Pouvoir, nécessaire pour expliquer le monde. Sa maxime suprême : récompenser et punir (...). Le *péché :* La violation d'une Loi de ce Dieu, quelque chose comme brûler un feu rouge dans le trafic. On aboutit au jugement des jeunes sur la religion des générations qui les ont précédés : ' Excessivement traditionnelle ; purement coutumière ; ingénument légaliste ; ritualiste ; non fondée ; très négative et moralisante ; très exigeante et excessivement mesquine ; ténébreuse et sentimentale ; uniquement piétiste ... ». De l'autre côté : « *Caractéristiques de la jeunesse actuelle.* Grand désir de sincérité et d'authenticité (...) Exaltation de la liberté (...) ; dignité et amour fraternel, etc. » *Actualização. Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje,* Belo Horizonte, n° 68-69 (août-sept. 1975) 304 s. Ce morceau de bravoure n'est pas exceptionnel, il est représentatif. Mais alors qu'est-ce que l'authenticité ? le respect de l'autre ? la recherche sincère de la vérité ?

52. « A l'égard des biens eschatologiques nous n'acceptons pas la vision dichotomique, propre à une bonne partie de la théologie européenne, entre une

Le schéma doit être analysé et jugé à deux plans : au plan d'une santé des équilibres humains, en usant de l'instrument des sciences humaines et en tentant d'y faire passer un regard éthique ; au plan évangélique, indispensable puisqu'une « théologie » est en question. a) Au plan psycho-social, le défoulement de la révolte peut constituer une étape de la guérison (le *transfert* en psychanalyse), à la condition qu'on le dépasse. La théologie de la libération peut en effet constituer l'oedipe de l'Amérique latine : le problème est alors de savoir *comment on sort* de l'oedipe. Puissent nos propos aider à la conscientisation du processus global, qui doit déboucher sur plus de sérénité dans les évaluations du rapport foi et monde, ou religion et histoire. En cette perspective, la théologie de la libération est une verbalisation hautement expressive, qui doit être prise au sérieux et respectée jusqu'en ses maladresses : il n'est jamais agréable de « faire son oedipe » ou de « réaliser son transfert ». Ajoutons dans la même perspective que, tant au plan historique qu'au plan psycho-social, il y a toujours une complicité en nous du mal qui nous advient de manière régulière. La ligne du bien et du mal passe radicalement au travers de la moëlle de chaque être humain et ne se réduit pas à une ligne qui sépare classe et classe, nation et nation, continent et continent. La macro-analyse ne doit pas éliminer la micro-étiologie, ni l'utopie le sens commun, ni l'économie politique le message de la Révélation qui reste au fondement de toute théologie chrétienne digne du nom. Il est invraisemblable qu'un peuple n'ait aucune responsabilité — aussi bien au plan interne qu'au plan international — de ce qui lui advient au cours d'une période de plus de quatre siècles.

b) Au plan évangélique, c'est la charité qui nous portera à la compréhension, mais sans fausses échappatoires devant les exigences de lucidité que comporte toute charité fraternelle. On a beau réinterpréter l'Evangile comme on voudra, si l'on reste honnête, on reconnaîtra que la construction du Royaume de Dieu se fonde essentiellement sur la *metanoïa personnelle* et non sur de savantes dialectiques de forces. *Une idéologie, même si elle s'attribue le titre de « théologie », qui repose essentiellement sur l'accusation de l'autre, auteur de tout le mal, ne peut pas être confondue avec une interprétation valable du christianisme qui est, en son principe même,*

---

histoire qui serait l'œuvre de l'homme seul et une eschatologie qui serait l'irruption de l'œuvre de Dieu seul. Selon la théologie conciliaire, la majorité des théologiens latino-américains conçoivent l'eschatologie comme une interaction des deux causalités : celle de Dieu et celle de l'homme » : J. L. SEGUNDO (Montevideo), *Perspectiva teológica* (revue de S. Leopoldo, Brésil) VII-13 (1975, 2e sem.) 164. Quel théologien européen se reconnaîtrait dans la première position ?

appel à la conversion de celui qui reçoit l'appel de la grâce, du salut. Sinon, on ne parle pas du même salut, du même Dieu, de la même religion.

CONCLUSION

Nous réaffirmons notre sympathie de principe pour un mouvement qui ne portera les fruits qu'on est en droit d'attendre de lui que s'il est aidé par la lucidité de ses guides, leur esprit critique-constructif. Le mouvement représenté par la théologie de la libération doit retrouver ces valeurs de simplicité, de manque de prétention, de serviabilité, de foi vraie et discrète, qui caractérisent les peuples latino-américains dans leur concrétude historique. En fait, les auteurs de cette théologie sont pour la plupart des théologiens qui ont viré de bord après avoir reçu une formation théologique de type classique : ils conservent une culture théologique traditionnelle ; mais qu'arrivera-t-il quand auront pris leur place des « théologiens » formés dans les purs schémas de la « théologie de la libération » réellement pratiquée ? Nous savons ne pas être seuls à nous en inquiéter. Ce qui se dit aujourd'hui se publiera demain.

Un gros risque pèse sur l'ensemble de l'entreprise : créer une « théorie de la pratique » qui se substitue *à la pratique* comme pièce imaginaire d'une théorie au sens banal. Ce serait assez conforme au programme du Discours dont le contenu s'épuiserait en une danse de mots qui s'expriment les uns aux autres les règles de leur propre grammaire. Au lieu d'accomplir un pas vers plus d'opérativité historique, et par là vers la conclusion eschatologique, on céderait au courant nominaliste du formalisme vide, mais structurel.

Nous avons tenté de faire le point d'un début très prometteur. Et après ? La théologie de la libération, au dire de ses augures, prétendait sauver la théologie. Nous nous demandons plutôt : se sauvera-t-elle elle-même pour demeurer ou devenir théologie chrétienne ? Cultivons le pluralisme théologique. Encore est-on en droit d'exiger qu'une théologie chrétienne soit théologique et non simplement politique, qu'elle soit chrétienne [53] et non seulement habile, brillante [54], et de facile commercialisation. Si la théologie de la libé-

53. Paul VI, audience du 10 sept. 1975 (« Nécessité de la Rédemption pour le salut de l'homme ») : *Osservatore Romano,* n° 302 (14-9-1975).

54. Certains théologiens de la libération jonglent avec les concepts d'« homme » et de « non-homme », comme Hegel avec les concepts d'Etre et de Néant. Nous préférons l'option de J. Daniélou : « Je regrette qu'on attache aujourd'hui une importance excessive à l'originalité d'une pensée ou d'une œuvre d'art. Ce qui m'importe, c'est ce qu'elle me fait connaître du réel (...). C'est la vérité qui m'intéresse, non l'originalité de la théorie » (*op. cit.,* p. 28).

ration ne se fixe pas en théologie du ressentiment mais devient vraiment théologie de la réconciliation, de l'édification d'un monde de paix inspiré de l'Evangile, elle se rapprochera de l'équilibre dont le Dr Visser 't Hooft donnait une belle expression à la Conférence de Genève du Conseil Mondial des Eglises, en juillet 1966 : « Nous n'avons pas honte de nous occuper des problèmes les plus terre à terre. Il est vrai que la conversion signifie d'abord se tourner vers Dieu et être libéré du monde. Nous devons protester contre toute tentative de supprimer la dimension verticale de la conversion et l'élément de sacrifice qu'elle comporte. Mais il est non moins vrai que c'est dans nos décisions journalières, dans notre vie en société que la réalité de notre conversion à Dieu est constamment mise à l'épreuve ».

La théologie de la libération saura-t-elle se libérer elle-même de ses entraves, de ce qui l'empêche d'être ce qu'elle proclame être, c'est-à-dire ce qu'elle désirerait être, avant d'être submergée à son tour par la vague suivante de néo-théologie, qui nous peut arriver d'Asie ou d'Afrique ?

Sao Paulo, S.P., Brésil François Hubert LEPARGNEUR, O.P.
C. P. 7173