Domination – Libération : pour un discours théologique original

par ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel est né, en 1934, à La Paz (Bolivie). Il est professeur d'histoire et de philosophie à IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano), à Quito (Équateur), et professeur de morale à l'Université Nationale de Cuyo.

Mentionnons parmi ses publications : *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Hypothèses pour une histoire de l'Église en Amérique latine), 1967 [2e éd. sous le nom de *América Latina en la Historia de la salvación (1492-1971)* (L'Amérique latine dans l'Histoire du salut (1492-1971)), Barcelona, 1972], *El humanismo semita* (L'humanisme sémite), Buenos Aires, 1969, *Historia del catolicismo popular en Argentina* (Histoire du catholicisme populaire en Argentine), Buenos Aires, 1970, *Para una de-strucción de la historia de ética* (Pour une de-struction de l'histoire de l'éthique), Paraná, 1972, *La dialéctica hegeliana* (La dialectique hégélienne), Mendoza, 1972.

Dans ce bref article, le *discours* théologique se situera à deux niveaux. Ce sera d'abord un discours *méthodique* à propos de quelques-uns des thèmes qui occupent en ce moment la théologie latino-américaine. Puis ce sera un discours *méthodologique* sur le discours lui-même, afin de démontrer que celui-ci n'est pas seulement valable pour notre continent socio-culturel, mais encore pour toutes les cultures « périphériques », voire pour la théologie *mondiale* (au-delà du strict horizon de la théologie *européenne*).

I. DOMINATION – LIBÉRATION

Dans cette première partie, nous montrerons brièvement le chemin que parcourt le discours théologique latino-américain, lequel a toujours comme point de départ non pas l'« état théologique », mais l'« état réel » de la question. Dès lors, le « point de départ » n'est pas ce que les théologiens *ont dit* de la réalité, mais ce que la réalité *elle-même* nous fait voir. Comme il s'agit seulement d'indiquer quelques thèmes possibles, nous voudrions aborder les plus graves, tels que la tradition nous les suggère. Dans la pensée sémitique, Hammourabi a clairement affirmé dans son *Codex :* « Je les ai défendus avec sagesse, de sorte que le fort n'opprime pas le faible, que justice soit rendue à l'orphelin et à la

veuve. » Dans la révélation judéo-chrétienne, nous avons un texte d'Isaïe qui indique également les trois niveaux *politique*, *érotique* et *pédagogique :* « Faites droit à l'opprimé, soyez justes pour l'orphelin, défendez la veuve » (*Is 1*, 17). Jésus discerne les trois niveaux quand il propose : « En vérité je vous le dis : personne ne quittera maison, femme, frère, parents ou enfants... » (*Lc 18*, 29). En plein XVIe siècle, en 1552, Bartholomé de las Casas reprochait aux chrétiens européens d'être injustes parce qu'ils soumettent les hommes (la coutume était, en temps de guerre, de ne laisser en vie que les femmes et les enfants) à la plus dure, la plus horrible, la plus âpre servitude [1]. » Le rapport frère-frère (homme, opprimé, faible) est le niveau *politique ;* le rapport homme-femme (maison, épouse, veuve) le niveau *érotique ;* le rapport parents-enfants (orphelins, petit enfant), le niveau *pédagogique*. Voyons comment, à ces trois niveaux, il est possible d'amorcer un discours en partant de la *réalité*.

1. Point de départ « politique ».

La réalité mondiale actuelle manifeste dans sa structure un déséquilibre qui date déjà de cinq siècles. La chrétienté latine (la chrétienté byzantine avait été exterminée en 1453), grâce aux expériences du Portugal dans le Nord de l'Afrique et après les échecs de son expansion par l'Est (cf. le mouvement de conquête des croisés qui, au Moyen Age, voulurent atteindre l'Orient en traversant le monde arabe), entreprend de s'étendre dans l'Atlantique nord, centre géopolitique de l'histoire mondiale jusqu'à nos jours. L'Espagne d'abord, suivie par la Hollande et l'Angleterre, plus tard la France et d'autres pays européens travailleront à la formation d'une *œcumenê* réellement mondiale : jusqu'au XVe siècle, en effet, les *œcumenês* latine, byzantine, arabe, celles de l'Inde, de la Chine, du monde aztèque ou inca étaient purement régionales. La nouvelle *œcumenê* aura pour « centre » l'Europe (à partir de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, ce « centre » sera constitué par les États-Unis et la Russie, auxquels il faudrait ajouter le Japon) et une énorme « périphérie » (Amérique latine, Monde Arabe, Afrique noire, Sud-est asiatique, l'Inde et la Chine).

1. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Très brève relation de la destruction des Indes), EUDEBA, Buenos Aires, 1966, 36. – Pour saisir le point de vue historique de mon exposé, qu'on veuille bien consulter mon ouvrage *Historia de la Iglesia en América latina; Coloniaje y liberación (1492-1972)* (Histoire de l'Église en Amérique latine. Période coloniale et libération), Nova Terra, Barcelona, 1972, 348; le point de vue théologique est présenté dans *Caminos de liberación latinoamericana* (Chemins de libération...), Latinoamerica Libros, Buenos Aires, 1972-1973, t. I-II (trad. française aux Éditions Ouvrières, Paris, 1973); le point de vue philosophique dans *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Pour une éthique de la libération...), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973-1974, t. I, II et III.

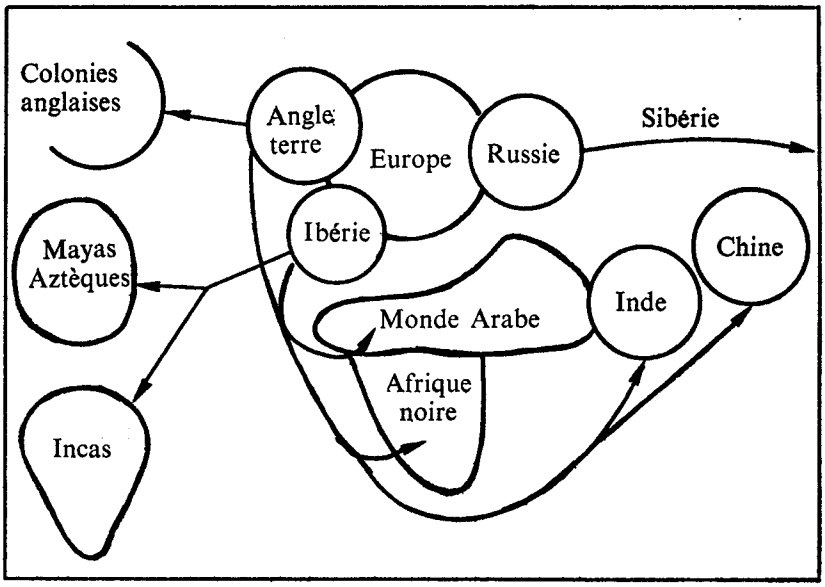


Schéma 1

Mouvement dialectique d'expansion et de conquête à partir de l'Europe du XVe au XVIIIe siècle.

L'homme européen commence par dire avec l'Espagne et le Portugal, Pizarro et Cortès : « Je conquiers l'Indien. » Avec Hobbes, il s'exprimera encore plus clairement : « *Homo homini lupus.* » Avec Nietzsche, il apparaîtra comme « Volonté de Puissance ». La structure politico-économique du monde reste ainsi unifiée en un seul marché international de domination. Prenons deux exemples pour montrer la profonde injustice morale d'une telle structure déshumanisante :

Exportations en métaux précieux du secteur privé vers l'Europe et retour en importations de marchandises vers l'Amérique latine.

(en *maravédis*, monnaie espagnole de l'époque).

Période	*Envois du secteur privé*	*Importations en marchandises*	*Différence en faveur de l'Espagne*
1561-1570	8 785 millions	1 565 millions	7 220 millions
1581-1590	16 926 —	3 915 —	13 011 —
1621-1630	19 104 —	5 300 —	13 804 —

Sources : ouvrages de Alvo JARA, Pierre CHAUNU, Osvaldo SUNKEL

Cette dépendance et cette injustice coloniale continueront sans interruption du XVIe au XXe siècle. Raul Prebisch nous dit en 1964 que, entre 1950 et 1961, « les entrées nettes de capital étranger de toute sorte ont atteint en Amérique latine le chiffre de 9 600 millions de dollars, tandis que les sorties vers l'extérieur sont évaluées à 13 400 millions [2] ».

Au plan politique (frère-frère), la *domination* s'exerce aujourd'hui du « centre » vers la « périphérie ». Cette domination se retrouve au niveau national : c'est la « capitale » qui exploite l'« intérieur » ou les « provinces [3] »; la « classe oligarchique » qui domine les « classes laborieuses »; les « bureaucraties » qui dirigent la « masse », etc.

2. Point de départ « érotique ».

La réalité actuelle interpersonnelle au niveau de la relation homme-femme se révèle porteuse d'une injustice, vieille – il est vrai – de plusieurs millénaires, mais actualisée par la modernité européenne. S'il est exact, comme Freud l'a découvert de façon géniale, que dans notre société mâle, « la *libido* est normalement de nature masculine *(männlicher Natur)* [4] », on n'avait pas vraiment remarqué que le conquistador est avant tout un homme, et, pour le cas qui nous occupe, l'aliénée, une Indienne. L'évêque Juan Ramirez de Guatemala écrit le 10 mars 1603 que la pire « force et violence, inouïe dans les autres nations et royaumes, s'exerce dans les Indes, vu que les femmes des Indiens sont forcées contre leur volonté, par ordre des autorités, et sont contraintes de servir chez les *encomenderos*, dans les fermes ou manufactures, où elles vivent en concubinage avec les maîtres de maison, avec les métis, mulâtres, noirs ou autres gens sans âme [5] ». L'homme conquistador qui

2. *Nueva politica comercial para el desarrollo* (Nouvelle politique commerciale pour le développement), Fondo de cultura Económica, México, [2]1966, 30. Si on ajoute à cela « la détérioration dans le rapport des prix » (*ibid.* 21 ss.), entre les matières premières et les produits manufacturés, on peut dire que les pays en voie de développement ont été purement et simplement spoliés, dépossédés, volés. Cette information nous vient de la CEPAL (UNESCO). A partir de là, on verra apparaître ce qu'on appelle la socio-économie de la dépendance, qui se précisera à la suite de plusieurs travaux : ceux de Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoso, Faletto, Theotonio dos Santos, Gunter Frank, Hinkelammert pour l'Amérique latine; ceux de Samir Amin en Afrique; le point de vue européen est présenté par Arghiri Emmanuel ou Charles Bettelheim. On trouvera une bibliographie sur la question dans *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación (Bibliographia)*, ouvrage élaboré par CEDIAL, Bogotá, Première et Seconde partie, 1971-1973.

3. Lors des élections présidentielles en Argentine, le 23 septembre 1973, Buenos Aires, la Capitale Fédérale, ne vota en faveur du candidat du peuple que dans les proportions de 42 %, alors que les provinces les plus pauvres du nord-ouest (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) lui ont apporté 75 % de leurs suffrages. Ce fait témoigne du phénomène de la *dépendance* interne; on le retrouve dans toutes les grandes capitales d'Amérique latine (México, Guatemala, Bogotá, Lima, Sao Paulo, etc.).

4. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie III*, 4 (*Sigmund Freund Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V, 1972, 123). Freud a commis l'erreur de confondre la « réalité de la domination masculine » dans *notre société* avec la « *réalité* de la sexualité » en tant que telle. Cf. « Para una érotica latinoamericana » (au ch. VII de mon livre *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. III, §§ 42-47).

5. *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala, 156.

« se couche » illégalement avec l'Indienne est le père du Métis, et l'Indienne en est la mère. C'est l'homme conquérant, l'*incomendero* et la bureaucratie coloniale d'abord, l'oligarchie créole ensuite, et la bourgeoisie dépendante enfin, qui oppriment et aliènent sexuellement la femme indienne ou métisse, la pauvre femme du peuple. L'homme appartenant à l'oligarchie nationale dépendante enlève la fille de quartier au pauvre ouvrier de la périphérie des grandes villes (thème chanté dans *Margot*, tango de Celedonio Flores, 1918) et exige de sa femme aristocratique la « pureté » et la chasteté : hypocrisie dont a parlé W. Reich et qui peut être étudiée beaucoup plus à fond à partir du Tiers Monde.

Le « je conquiers » pratique et le « *ego cogito* » ontologique viennent du même homme oppresseur, qui nie radicalement (pour Descartes la psychanalyse l'a bien mis en lumière) sa mère, son amante et sa fille. Si on voulait reprendre une expression de Maryse Choisy et de Lacan, on pourrait dire que la phallocratie va actuellement de pair avec la ploutocratie.

3. Point de départ « pédagogique ».

La puissance d'oppression politique ou érotique (la première étant surtout économico-politique et la seconde sexuelle) dont nous venons de parler se cristallise dans une domination *pédagogique :* l'enfant est domestiqué dans la famille, et les jeunes sont pris dans une société « massifiée » par les mass-media. Depuis Aristote [6], pour ne nommer qu'un auteur classique, la pédagogie dominante pense que « les parents aiment leurs enfants parce qu'en eux ils se reconnaissent eux-mêmes *(heautoús)*... leurs enfants étant en quelque sorte une même chose *(tautó)* qu'eux, différents seulement du fait qu'ils sont des individus séparés » (*Et. Nic.* VIII, 12, 1161 b 27-34). La conquête culturelle des autres peuples n'est pas autre chose qu'une expansion par la diffusion de « la Même chose ». Le conquérant ou le dominateur pédagogique, vainqueur par les armes ou par la violence, impose à l'Autre (l'Indien, l'Africain, l'Asiatique, le peuple, le travailleur, l'opprimé) la « civilisation », sa propre religion, la divinisation de son système culturel (*Totalité* idéologique). La domination pédagogique est dia-lectique (du grec *diá*, qui signifie à travers) : mouvement par lequel la Totalité culturelle du père (la culture impériale ou celle de l'oligarchie éclairée) se déplace en enfermant l'Autre (l'enfant) à l'intérieur de son univers tautologique. La conquête et l'acculturation de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Asie, l'éducation de l'enfant dans « le Même » (c'est que ce Socrate propose dans sa maïeutique, où il s'agit de « faire sortir de l'oubli [*des-olvidar*] la Même chose »), c'est la pâque négative de l'oppression, une dialectique idéologique qui recouvre, à l'insu du *nouveau* (l'Autre, le jeune), une

6. Cf. mon livre *Para una ética de la liberación*, ch. II, § 18, t. I, 137 ss.

domination devenue universelle, et qui est, par ailleurs, injectés au cœur du moi personnel et social. Tant et si bien que l'enfant ou la culture opprimée en arrivent à faire les louanges de l'oppresseur : « En Amérique latine, on voit au même moment deux civilisations distinctes sur le même sol : l'une primitive... ; l'autre... la civilisation européenne [7]. » Sarmiento méprise la culture de la « périphérie », la culture nationale, celle du *gaucho*, celle du peuple pauvre; il exalte, au contraire, la culture du « centre » : culture d'élite, oligarchique et oppressive.

4. *Le « face à face » : Totalité et Extériorité.*

Notre discours est parti de la « réalité » *(realitas)* considérée à trois niveaux anthropologiques. Or la « réalité » peut avoir deux sens fondamentaux : quelque chose est *réel* au sens d'intramondain et d'être dans le monde [8] – en ce sens, l'Indien est réel en tant que serf, le Noir en tant qu'esclave – mais un être peut aussi être *réel* dans un sens transmondain [9], c'est-à-dire constitué à partir de sa structure physique *antérieure* [10]. Les faits politiques, érotiques et pédagogiques décrits plus haut sont des moments de structures appartenant à des totalités diverses dans lesquelles les hommes (les pays en voie de développement, la femme, l'enfant) jouent différentes fonctions internes. Malheureusement, ces structures déforment ou réduisent à néant une situation primitive vraiment humaine, voire sacrée : le « face à face ». La réalité de l'homme telle qu'elle est *à l'intérieur* de systèmes oppresseurs s'écarte considérablement de la Réalité de l'homme comme *Extériorité* (à ce niveau, nous avons le sens méta-physique de « réalité »).

Le « face à face » (en héb. *pnîm el-pnîm : Ex 33*, 11; en grec *prosopon pros prosopon, 1 Co 13*, 12) vient d'un redoublement courant en hébreu, qui sert à exprimer le maximum, l'absolu dans la comparaison : dans le cas précis, il signifie une *proximité*, l'immédiateté des mystères affrontés comme extériorité. En langage érotique, le « face à face » devient « lèvre à lèvre », baiser : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche » (*Ct 1*, 1). C'est un *fait* premier *(veritas prima)* que de s'affronter au visage de Quelqu'un *en tant que tel*, de l'Autre *en tant qu'autre*, du mystère qui

7. DOMINGO F. SARMIENTO, *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1967, 51.

8. Tel est le sens de *Realität* pour HEIDEHGER, *Sein und Zeit* (L'être et le temps), § 43, Niemeyer, Tübingen, [10]1963, 200 ss.

9. Le vieux SCHELLING a utilisé cette expression *transmundan*, bien que ce fût dans un sens différent, dans *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, XXIV; *Werke*, éd. Schröter, Beckscher V., München, t. V, 1959, 748. *Au-delà* de l'être, du monde, se trouve « le Seigneur de l'être *(der Herr des Seins)* » *(ibid.)*.

10. XAVIER ZUBIRI, *Sobre la esencia* (Réflexion sur l'essence), Sociedad de ediciones, Madrid, 1963, 395 : « *La réalité* est d'abord quelque chose qui est *en soi*. L'objet s'actualise dans l'intelligence, se forme dans l'intellect, comme quelque chose d'en soi *avant (prius)* de se rendre présente au sujet pensant. » De même, selon Levinas, *Autrui* (el Otro) est le réel *au-delà* de la Totalité, de l'être (cf. *Totalité et Infini*, Nijhoff, der Haag, 1961). Cf. mon ouvrage *La dialectica hegeliana*, §§ 10-11 (L'être et le temps, Mendoza, 1972, 141 ss.).

s'ouvre tel un espace incompréhensible et sacré *au-delà* des yeux que je vois et qui me voient de très près.

C'est ainsi que le conquistador s'est trouvé un jour « face à face » devant l'Indien, l'Africain et l'Asiatique : le patron devant le désœuvré qui lui demandait du travail; l'homme devant la femme qui implorait; le père devant l'enfant nouveau-né : « face à face comme un homme qui parle avec son intime ». A partir de la Totalité du monde (niveau ontologique) l'Europe, l'homme, le père, se sont trouvés en présence de l'Extériorité (une réalité méta-physique, s'il est vrai que la *physis* est l'« être comme horizon du monde) des cultures périphériques, de la femme et de l'enfant : disons plutôt en présence de « l'étranger, la veuve et l'orphelin » comme le proclamaient les prophètes.

L'Autre, c'est ce qui est premier (les procréateurs qui procréent l'enfant; la société qui nous accueille dans la tradition; le Créateur qui nous donne l'être réel). L'homme, avant de se lier à la nature (plan *économique*), se tourne vers un autre homme : nous naissons dans le ventre de Quelqu'un (notre mère); au début nous nous alimentons à Quelqu'un (nous tétons les seins de notre mère), nous aspirons à demeurer dans le « face à face ». Pour parvenir à la *proximité* du face à face, l'économique, si *lointain*, représente un bien rude détour.

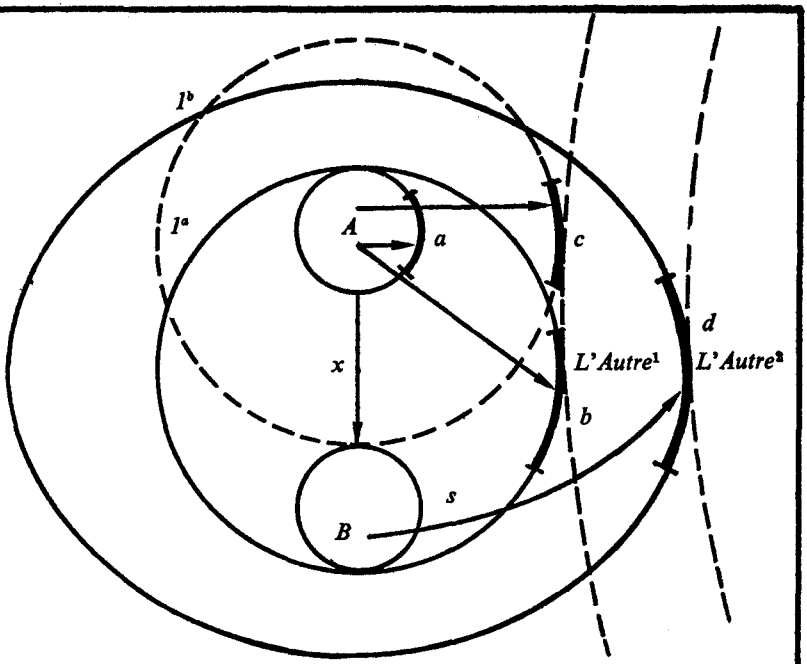
5. *La praxis dominatrice. Le péché et le « pauvre ».*

Qu'il nous soit permis de présenter un schéma qui aidera le lecteur à se repérer dans l'exposé succinct et un peu dense qui va suivre.

La Bible, par ses *symboles*, à travers les traditions prophétiques, nous révèle un discours ou une logique que nous allons examiner attentivement. Commençons par *Gn 4*, 8 : « Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua. » Jésus, à ce propos, parle d'« Abel le *juste* » (*Mt 23*, 35). Le *Non-à-l'Autre* est l'unique péché possible, c'est le « péché du monde » ou péché des origines. C'est « Non-à-Abel » que disent à leur tour le prêtre et le lévite de la parabole du Bon Samaritain (*Lc 10*, 31-32). Augustin, dans sa formulation *politique* du péché originel nous dit clairement que « Caïn fonda une ville, et qu'Abel, qui était pèlerin, n'en fonda pas[11] ». Concrètement et historiquement, le péché, depuis le XVe siècle, a pris la forme d'un *Non* que le « centre nord-atlantique » adresse à l'Indien, à l'Africain, à l'Asiatique, à l'ouvrier, au paysan, au marginal. C'est le même *Non* qui est adressé à la femme dans la famille patriarcale, et à l'enfant à travers la pédagogie dominatrice.

Le *Non-à-l'anthropologiquement-Autre* (fratricide) est la condition qui rend possible l'action totalisante de la « chair » (*basar* en hébreu; *sarx*

11. *Civ. Dei XV*, 1. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin exprime les deux catégories bibliques fondamentales : la totalisation, dont le fondement est l'amour auto-érotique *(libido)*, et la détotalisation, qui s'ouvre au futur dans un amour altruiste *(caritas)*. Cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ch. IV, §§ 20-23, et ch. V, §§ 26-28, t. II, 13-88.



A : dominateur ; *a* : projet du groupe dominateur ; *b* : le projet *a* imposé à la Totalité ; *c* : par la conquête, le projet *a* s'impose à d'autres hommes ; 1^a : Totalité dominée par A ; 1^b : ordre impérial conquis ; *B* : le dominé sans projet propre établi ; *d* : projet de libération ; *2* : la patrie *nouvelle* ou le nouvel « ordre » conçu comme « service » de l'Autre ; flèche *x* : domination ; flèche *s* : « service. »

Schéma 1

Schéma figurant les divers mouvements du processus d'aliénation totalisante et de libération dans l'altérité.

en grec). La structure de la *tentation* (à la différence de celle que connut le Prométhée enchaîné à l'*anakê*) est une proposition de la Totalité ou du « système » dans ce passage de *Gn 3*, 5 : « Vous serez comme des dieux. » La péché qui, au début, apparaît comme un Non-à-l'Autre, se présente ensuite comme une autodivinisation, un fétichisme, une idolâtrie, un Non-à-l'Autre-Créateur. Pour pouvoir dire comme Nietzsche que Dieu est mort, il était nécessaire auparavant d'en tuer l'épiphanie : l'Indien, l'Africain, l'Asiatique.

L'action totalisante idolâtrique de la *chair*, dans le cas du système moderne de la Chrétienté européenne, produit à l'intérieur de la Totalité *(schéma 2*, cercle *1ᵃ)* une rupture entre celui qui domine le « monde » (autre dénomination de la chair, qui est désormais divinisée dans un tout) et celui qui est dominé. C'est ainsi qu'il y a « les chefs *(árkhontes)* des nations [qui] les dominent *(katakurieúousin)* et les grands [qui] les traitent avec violence » (*Mt 20*, 25); *(schéma 2 = A)*. Ce sont les « anges » (envoyés) du « Prince de ce monde »; c'est Pilate qui « demanda de l'eau et se lava les mains » (*Mt 27*, 24). Le « système » mondial économique, culturel, sexuel, esthétique forme la structure dont se sert le péché pour opprimer le pauvre. Les « princes » *(A)* ont leur projet de groupe *(a)*, et celui-ci devient le projet de tout le système *(b)* en se diffusant sous forme de projet impérial par le moyen de la conquête *(c)* en Amérique latine, en Afrique et en Asie : « le Même » *(1ᵃ)* reste « le Même » *(1ᵇ)*. La « praxis de domination », pour celui qui prend la place de Dieu et se fétichise, est le péché au sens actuel le plus strict. Cette « praxis » du Non-à-Abel s'exerce à l'encontre du frère opprimé, de la femme prise comme objet sexuel, de l'enfant considéré comme sujet remémorant.

Job est la figure de l'« opprimé *en tant qu'opprimé* ». Il souffre parce que le péché (la « praxis du puissant *en tant que dominateur* ») l'aliène; mais il a conscience de n'avoir commis aucun péché. Les sages du « système » (Bildad et Sofar) veulent, au nom de Satan, convaincre l'opprimé de son péché; du même coup, ils innocentent le vrai pécheur, à savoir l'oppresseur.

L'« opprimé *en tant qu'opprimé* » n'est pas à confondre avec le « pauvre » (l'« opprimé *en tant qu'Extériorité* »). Le « pauvre » de *Lc 6*, 20 : « Bienheureux les pauvres *(ptokhoî)* », ou mieux encore de *Mt 26*, 11 : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous » est en réalité l'Autre *(schéma 2, l'Autre* [1]*)* dans la mesure où il n'accède pas à la valeur suprême du système socio-politique, économique, culturel, etc. Le « pauvre » est une réalité, mais c'est aussi une « catégorie » : il représente la nation dominée, la classe dominée, la personne dominée, la femme opprimée, l'enfant domestiqué en tant qu'*extérieur* à la structure de domination elle-même. A cet égard, le « pauvre » (au sens biblique) ne s'identifie pas à l'« opprimé *en tant qu'aliéné* » *à l'intérieur* du système, bien qu'il corresponde dans une large mesure au pauvre socio-économique.

6. *Praxis libératrice. La rédemption et le « prophète ».*

A la « logique du péché », exposée en partie dans le paragraphe précédent, correspond la « logique de la libération », de l'anti-péché, ou encore la négation de la négation de l'Autre [12]. Le langage *symbolique* de la Bible,

12. Pour Hegel, il est question de la négation de la Dif-férence et de l'être *(ente)*, qui pour sa part, a déjà été négation de l'*Être en soi (Sein an sich)*, c'est-à-dire de la Totalité en tant qu'Identité originelle et divine. Ici, au contraire, il s'agit de nier l'aliénation de l'Autre

dans l'histoire de Moïse *(Ex 3 sq)* et dans la parabole du bon Samaritain, nous fait entendre un *Oui-à-l'Autre* très net, bien que dans les deux cas on ait affaire seulement à un opprimé en tant qu'opprimé *dans* le système. La lumière prophétique de la foi permet d'apercevoir, derrière le *masque* de l'opprimé ou de l'aliéné, le *visage* de l'Autre : dans l'esclave d'Égypte, l'homme libre; dans l'homme blessé ou dépouillé qui gît au bord de la route, l'Extériorité de la personne humaine. Il ne s'agit plus de se détourner *(aversio)* de l'Autre, mais de se tourner *(conversio)* vers l'Autre considéré comme membre de la « Cité de Dieu ». A l'exemple de Bartolomé de las Casas, l'évangélisateur anti-conquistador de l'Europe des Temps modernes, le juste découvre l'Autre en tant qu'Autre : « Ces gens [les Indiens], Dieu les a créés avec une âme des plus simples, exempts de méchanceté et de duplicité...; en eux, point d'agitation ni de querelles; point de rancœur ni de haine, aucun désir de vengeance comme par ailleurs dans le monde [13]. »

Pour affirmer le *Oui-à-l'Autre*, il faut auparavant détotaliser, ouvrir le système : *il faut devenir des athées du système*. La Vierge de Nazareth, la *chair*, s'ouvre à l'Esprit (l'Altérité). Jésus dit qu'il faut « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt 22*, 21), autrement dit, il se déclare, à la suite de tous les prophètes, *athée de César*, de la chair, de la Totalité. Quand Feuerbach et Marx se déclarèrent athées du « dieu » d'Hegel et du monde bourgeois européen (le seul qu'ils connurent), ils s'engageaient sur le véritable chemin orthodoxe [14]. Pour que la Totalité du péché puisse se détotaliser, il faut que l'Altérité intervienne de façon subversive. L'*ana*-lectique (ce qui est *au-delà* du système), l'Autre absolu *(l'Autre* [2] du *schéma 2)*, la Parole (le *dabar* hébreu, qui n'a rien à voir avec le *logos* grec) s'in-totalise, s'in-carne : « De condition divine..., il s'aliéna *(ekénosen)* et prit la condition d'esclave *(doúlou)* » (*Ph 2*, 6-7). Le Christ, l'Église, le prophète, doit assumer dans le système la position de l'opprimé en tant qu'opprimé

(réduit à l'état d'être), en disant *Oui* à l'autre en tant que Dis-tinct (cf. *Para una ética de la liberación*, ch. III, § 16, t. I, 118 ss.; ch. IV, § 23, et ch. V, §§ 29-31, t. II, 42-127); dès lors il s'agit de la négation de ce que Hegel affirmait à partir d'une Extériorité inconnue de lui.

13. *Brevisima relación*, op. *cit.*, 33.

14. Cf. mon rapport « L'athéisme des prophètes et de Marx », communication faite à la IIe semaine des théologiens d'Argentine, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, et l'« Histoire de la foi chrétienne et changement social en Amérique latine », dans *América latina, dependencia y liberación*, G. Gambeiro, Buenos Aires, 1973, 193 ss. J'explique à cet endroit que les prophètes ont toujours commencé leur critique du système du péché en la présentant sous la forme d'une « critique de la religion des idoles et des fétiches ». La critique du fétichisme de l'argent (MARX, *Das Kapital*, I, ch. XXIV, 1 : « Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation » [Le mystère de l'accumulation originelle]), n'est-elle pas profondément catholique et chrétienne ? Est-ce que ce n'est pas orthodoxe de dire qu'on doit nier la théologie (hégélienne) afin d'affirmer une anthropologie du Toi (FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Principes de la philosophie du futur]), quand on voit que le Christ est un homme dis-tinct *(Otro)* et médiateur vers le Dieu Père Créateur ? Nous pourrions dire que la « théologie de la libération » latino-américaine est en quelque sorte athée par rapport à la chrétienté des conquistadors européens (ne pas confondre chrétienté et christianisme : cf. mon article « De la sécularisation au sécularisme », dans *Concilium*, 47 (septembre 1969), §§ 1-4, 81-90.

(position *B* du *schéma 2*). Le *serviteur* (*hebed* en hébreu; *doûlos* ou *paîs* en grec) assume réellement la condition socio-politique, culturelle et économique de l'aliéné. Il devient semblable, dans son aliénation, à l'Indien, à l'Africain, à l'Asiatique, à la femme exploitée, à l'enfant pédagogiquement opprimé. Il s'enferme donc dans la prison du péché (le « système ») sans l'avoir accompli.

Le « serviteur », le prophète, le « pauvre selon l'Esprit [15] », à partir des opprimés et avec eux, s'acquitte de la « praxis libératrice » (en hébreu *habodáh;* en grec *diakonía*), qui est un travail de « justice » et en même temps une « liturgie » au Dieu sauveur. Ce « service » *(flèche s* du *schéma 2)* du Samaritain et de Moïse à l'égard du pauvre et des esclaves considérés comme Extériorité consiste en une praxis subversive historique (et donc socio-politique, culturelle, économique, sexuelle, etc.) et eschatologique. C'est dans ce but qu'a été instituée (*Lc 4*, 18; *Is 61*, 1) une année de jubilé [16] pour renverser le système et relancer l'histoire [17], pour libérer le pauvre au cours d'une sorte d'année sabbatique.

Le libérateur, le « serviteur-prophète », dès lors qu'il répond à l'appel du « pauvre » (en tant qu'Extériorité) apparaît aux yeux du système, du péché, de l'Empire ou de l'oppression (internationale, nationale, économique, politique, culturelle, sexuelle) comme quelqu'un qui annonce le *nouveau* système *(horizon 2* du *schéma 2)* et annonce ainsi la dépossession du puissant, et sa mort en tant que dominateur. Le « système », la Totalité, la *chair*, transforme ce qui est pure domination *(flèche x* du *schéma 2)* en répression, violence et persécution. Le « serviteur » libérateur est, par conséquent, celui qui doit mourir le premier : « Jérusalem, Jérusalem! Tu mets à mort les prophètes et tu lapides ceux que Dieu t'envoie » (*Mt 23*, 37). Dans ce cas, le libérateur devient *rédempteur*, celui qui, par un sacrifice authentique d'expiation (de l'hébreu *kipper : Lv 16*), paye dans sa chair la libération de l'Autre : « Celui qui veut être grand, qu'il devienne serviteur *(diákonos)*, et celui qui veut être le premier se fera esclave *(doûlos)* des autres. A l'exemple du Fils de l'homme, qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir *(diakonêsai)* et donner sa vie en rançon de la multitude » (*lýtron antipollôn* [le *rabîm* eschatologique hébreu]) (*Mt 20*, 26-28).

On comprendra sans difficulté que *la praxis de libération*, dans la ligne des prophètes, de Jésus, des chrétiens persécutés dans l'Empire romain,

15. Qu'on me permette cette traduction de *hoi ptokhoi tô pneumati (Mt 5,3)*, afin de bien distinguer entre le « pauvre » comme extériorité (sens donné à ce mot au § 5) et le « pauvre selon l'Esprit », le prophète, vu sous l'angle de la participation active et consciente à la libération. Cf. dans mon livre *El humanisma semita* (EUDEBA, Buenos Aires, 1969), l'appendice sur « Universalisme et mission dans les poèmes du Serviteur de Yahveh », 127 ss.

16. *Lev 25*, 8-12. « Jubilé » vient de l'hébreu *yobel*, trompette en forme de corne qui annonce la libération des esclaves (*Ex 21*, 2-6).

17. « Il renversa les puissants de leurs trônes et éleva les humbles, il combla de biens les affamés et renvoya les riches les mains vides » (*Lc 1*, 52-53). *Sub-vertere* en latin signifie mettre « en bas » ce qui est « en haut » et vice versa.

en passant par celle pratiquée par l'évêque Valdivieso (assassiné en 1550 pour avoir défendu les Indiens du Nicaragua) ou celle de Pereira Neto au Brésil en 1969 – on pourrait citer également le mahatma Gandi ou Lumumba dans le Tiers Monde non chrétien – fait apparaître que le libérateur, en annonçant la fin du système, est violemment assassiné par les « anges » du « Prince de ce monde », c'est-à-dire par les conquistadors, les armées impériales, les banquiers capitalistes, les « hérodiens » (gouvernements des nations dépendantes) sans scrupules. Le système comme Totalité est la mort tautologique. La mort du libérateur est la mort de la mort; c'est déjà une « nouvelle naissance » (*Jn 3*, 5-8) [18].

7. *Pour une ecclésiologie de la libération rédemptrice.*

Tout ce qui vient d'être dit fait normalement partie de la vie concrète et historique de la communauté ou du peuple des convoqués (l'Église) ou, simplement, de l'histoire mondiale. En effet, depuis la mort libératrice et rédemptrice du Christ, l'histoire mondiale a un nouveau statut *réel* dès lors que les hommes de bonne volonté reçoivent la grâce suffisante pour être sauvés. Cependant, à cause du péché, des systèmes historiques (socio-politiques, économiques, sexuels, pédagogiques, etc.) ont tendance à se fermer, à se fixer, à s'éterniser. Il est nécessaire de les relancer, de les détotaliser, de leur donner une fluidité dialectique pour qu'ils s'acheminent vers la parousie. Dieu, à partir de l'Extériorité de la création, fonde l'Église au cœur de la chair, du monde, de la Totalité (mouvement d'aliénation ou de *kénose*). L'Église, en tant que *Don*, est in-carnation (in-totalisation) de l'Esprit. Par le baptême, le chrétien est « consacré » au service de la libération du monde, et est *reçu* dans la communauté. L'Église *réelle*, communauté *institutionnelle*, est née *géo-politiquement* dans l'Orient méditerranéen, a grandi dans l'Occident méditerranéen et s'est épanouie dans la chrétienté latino-germanique : autrement dit, l'Europe, qui, avec les États-Unis et la Russie, constitue le « centre » géopolitique du monde actuel. Bien que, d'autre part, elle soit née *socio-politiquement* dans le monde des opprimés de l'Empire romain, elle fait aujourd'hui partie des nations qui oppriment les pays dépendants « périphériques », et il arrive souvent qu'elle se compromette avec les classes dominantes (au niveau national), la culture dominante, etc.

En d'autres termes, l'Église, qui s'incarne dans le monde (cf. la parabole du levain dans la pâte), en arrive à s'identifier à la chair, à la Totalité ou au système (prend la position *A*, *schéma 2*). Cette identification avec le « Prince de ce monde » est le péché de l'Église : elle « fige » le système, voire le sacralise (cf. l'histoire du « Saint empire romain », des chrétientés, et de la civilisation occidentale et chrétienne).

18. « Ce qui naît de la *chair* [Totalité *ou* système] est chair. Et ce qui naît de l'Esprit [l'Autre, l'Altérité ou Extériorité] est Esprit » *(ibid.)*.

Au contraire, l'essence de l'Église, communauté et institution libératrice, exige qu'elle s'identifie avec les opprimés (position *B* du *schéma 2*) pour « briser les murs » (flèche *s*) des systèmes totalisés par le péché, l'injustice (politique nationale et internationale, économique et sociale, culturelle et sexuelle, etc.). Le « signe » (*semeîon* dans l'Évangile de Jean) de l'Église ou de l'évangélisation ne peut se réaliser que par la médiation de l'engagement historique de la communauté dans le processus ou *passage de la libération* (en hébreu *pesah* signifie « passage », « marche », « fuite ») (flèche *s*), dépassement d'un système qui met en œuvre un dessein oppresseur *(b du schéma 2)* et recherche d'un système nouveau comportant un projet de libération *(d)*, qui serait pour l'Église « signe » du projet eschatologique du Royaume. L'Eucharistie est *anticipation* du « passage » (pâque) du Royaume; elle est une « *fête* de la libération » du péché (l'esclavage d'Égypte). La libération de l'Amérique latine constitue pour l'Église latino-américaine (élément dépendant et partiellement opprimé de l'Église mondiale) le lieu de l'évangélisation. Par le fait même, devient lieu d'évangélisation la libération des classes opprimées, celle de la femme et du « pauvre » aujourd'hui.

II. STATUT DU DISCOURS THÉOLOGIQUE

Dans cette seconde partie de l'article, nous voudrions procéder à l'étude du *discours théologique lui-même :* celui d'abord qui nous vient d'Europe (et par extension ce qu'en Amérique du Nord il est convenu d'appeler la *White Theology*); nous parlerons ensuite de l'autre théologie, celle dont le discours se développe *à partir de l'oppression*, soit mondiale (celle des « nations périphériques »), soit nationale (celle des « classes opprimées »), soit érotique (en considérant le rôle de la femme) ou pédagogique (point de vue de la jeunesse et des nouvelles générations).

8. *Conditionnements de la pensée théologique.*

La réflexion *critique* que nous connaissons actuellement en Amérique latine a mis en évidence que toute expansion géopolitique parvient rapidement à trouver un fondement dans une « ontologie de la domination » (philosophie ou théologie selon les cas). L'expansion européenne moderne a reçu sa formulation ontologique dans ce fameux « *ego cogito* [19] » qui avait du reste été précédé dans les faits par le « je conquiers ». Spinoza, dans son *Éthique*, nous dit que le *ego* est un moment de l'unique substance de Dieu, point de vue qui sera plus tard celui de Schelling (au moins dans sa jeunesse) et celui de Hegel : c'est ainsi que le « moi » européen a été divinisé. Fichte nous dit que dans le « Je suis Je *(Ich bin Ich)*, le

19. L'affirmation « *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler » (*Discours de la méthode*, IV; éd. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, 147-148).

Je est posé dans l'absolu [20] » : c'est un « Je » inconditionnel, indéterminé, infini, absolu (et pour Hegel, en définitive, divin), naturel. Pour Nietzsche, ce « Je » se transforme en puissance créatrice (le « Je » comme « volonté de puissance); pour Husserl, il deviendra, plus discrètement, le « *ego cogito cogitatum* » de la phénoménologie [21]. Ce qui est plus grave, c'est que l'*Autre*, l'autre homme en tant qu'autre (l'Indien, l'Africain, l'Asiatique; la femme, etc.) se voit ainsi réduit à devenir une idée, un objet, le *sens* constitué à partir d'un « moi constituant originaire » : l'Autre est ontisé, chosifié, aliéné en un pur « *cogitatum* ».

Quant à la théologie européenne (celle du « centre »), elle n'a pas pu échapper à cette réduction. L'expansion dominatrice de la chrétienté latino-germanique eut également sa formulation de « théologie dominatrice ». La pensée judéo-chrétienne de l'Ancien et du Nouveau Testament fut ramenée, dès le IIe siècle, à un processus d'hellénisation indo-européisante. La théologie européenne médiévale justifia le monde féodal et le *jus dominativum* du seigneur féodal sur le serf. La théologie de Trente et la théologie protestante n'ont absolument pas pensé à l'Indien (excepté l'École de Salamanque pendant quelques décennies), ni à l'Africain, ni à l'Asiatique. Finalement, l'expansion du capitalisme et du néo-capitalisme a permis aux chrétiens du « centre » de formuler une théologie du *statu quo* et un œcuménisme de la « coexistence pacifique » (entre la Russie, les États-Unis et l'Europe) afin de mieux dominer la « périphérie ». L'*Autre*, le pauvre, a ainsi été repensé à partir du « Je » européen : « *Ego cogito theologatum.* » On a donc assisté à une réduction au plus haut niveau de la pensée théologique, et cette réduction s'est répercutée dans tous les domaines de la théologie : le péché a été rapetissé aux seules limites de l'injustice *intra*-nationale; il a été privatisé, apolitisé, asexualisé (et supersexualisé à d'autres niveaux). Mais ce qui est plus grave, c'est que la signification et les perspectives du salut et de la rédemption sont également ramenées à l'intérieur des étroites limites de l'« expérience chrétienne du centre ». On nous présente un salut individualiste, spiritualisant, intérioriste, désincarné, accompagné souvent d'une recherche masochiste de la souffrance, dont on choisit et le temps et le lieu, comme si la vraie « croix » de l'histoire *réelle* ne demandait pas de donner sa vie au moment où l'on y pense le moins.

Cette théologie comportait bien des conditionnements *inaperçus*. En voici quelques-uns : celui qui tenait à la *religiosité* de la chrétienté latino-germanique et méditerranéenne, qu'on tenait pour « chrétienne purement et simplement » *(sin más)*, du seul fait qu'elle était latine; le condition-

20. « Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt » (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fondement de l'étude générale de la connaissance], § 1, éd. Medicus, Meiner, Berlin, 1956, 1, 96). Il dit encore que « l'essence de la philosophie critique réside dans l'affirmation absolue d'un Je absolu, inconditionné, que rien de plus élevé ne peut déterminer » *(ibid.* I, § 3; I, 119).

21. Cf. mes ouvrages *La dialéctica hegeliana*, §§ 4-9, 31 ss., et *Para una de-strucción de la historia de la ética*, 11-21 (Ser y tiempo, Mendoza 1972, 75-162).

nement *liturgique*, dû au fait qu'on identifiait liturgie chrétienne à liturgie latine, et qu'on interdisait – ce qu'on fait encore – à d'autres cultures d'avoir leurs liturgies propres comme la culture méditerranéenne avait la sienne; le conditionnement *culturel*, étant donné que la théologie est pratiquée par une élite intellectuelle, disons mieux : par des professeurs d'écoles et d'universités largement rétribués, jouissant d'une sécurité et d'avantages que ne connaissaient, tant s'en faut, ni Tertullien, ni Augustin; conditionnement *politique*, vu que la théologie est pensée en fonction du pouvoir dominant du monde avec lequel elle se compromet; conditionnement *économique :* la théologie est exercée le plus souvent dans le milieu bourgeois, oligarchique, et dans le monde néo-capitaliste (même si, quelquefois, les moines sont pauvres, ils appartiennent à des ordres qui, eux, sont « riches »); conditionnement *érotique :* ce sont, en effet, des célibataires qui pensent la théologie et se sont montrés incapables d'exprimer une vraie théologie de la sexualité, du couple et de la famille. Tout ceci pour dire que la théologie moderne européenne (du XVIe au XXe siècle) est inconsciemment mêlée à une praxis de domination mondiale, politique, pédagogique et érotique.

On pourrait avancer sans risque de se tromper qu'à de nombreux niveaux on a affaire à une véritable « idéologie théologique », qui camoufle un grand nombre d'aspects que, étant donné sa situation, elle ne peut apercevoir (un peu comme nous, habitants de la terre, nous ne pouvons pas, de là où nous sommes, apercevoir la face cachée de la lune). Mais, ce qui est plus grave, c'est qu'en Amérique latine il y a de nombreux « théologiens progressistes » qui *répètent* simplement la théologie du « centre » et qui, de ce fait, en ne disant pas ce qu'ils sont, commettent la faute de rejoindre les idéologies de l'oppression.

9. *Révélation et foi. L'épiphanie anthropologique.*

A la base de la théologie occidentale, on trouve toujours, et ce depuis des siècles, une certaine philosophie. L'ontologie de Kant, qui postule une « foi rationnelle »; celle de Hegel, qui enferme la foi dans les limites de la Raison, ou celle de Heidegger, conçue comme « intelligence de l'Être », admettent que la Totalité de l'être constitue l'horizon unique de la pensée [22]. Il s'ensuit que la théologie existentielle s'élabore à partir

22. Chacun sait que la théologie de K. RAHNER part d'une philosophie heideggerienne, à laquelle s'ajoutent des influences émanant de la pensée de Maréchal. On la trouve exposée dans *Geist in Welt* (1936), Kösel, Munich, [2]1957 (trad. française : *L'esprit dans le monde*, Mame, Paris, 1968), ou bien dans *Hörer des wortes*, Kösel, Munich, 1963 (trad. française : *L'homme à l'écoute du Verbe*, Mame, Paris, 1968). – EBERHARD SIMONS, dans *Philosophie der Offenbarung, Auseinandersetzung mit K. Rahner* (Philosophie de la Révélation, controverse avec...) Kohlhammer, Stuttgart, souligne, à juste titre, que le *Mit-Sein* (être-avec) n'a pas été nettement indiqué dans la pensée de Rahner, bien que quelque chose ait été dit à ce propos : nous lisons, par exemple, dans « Über die Einheit von Nachsten-und Gottesliebe » (à propos de l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain) dans *Schriften zur Theologie*, Benzinger, Zürich, 1965, t. VI, 277 ss., une phrase parlant de « l'amour du prochain, fondement de l'agir moral de l'homme »; – Heidegger y fait aussi allusion dans *Sein und Zeit* (L'être et le temps) (1927), § 26, 117 ss. – Mais il ne suffit pas de parler *de l'Autre* en passant, il est nécessaire d'en faire *l'origine même du discours théologique*, en veillant à ce qu'il ne soit pas question seulement de l'Autre divin.

du *monde*, perçu comme Totalité. Malheureusement, la *Totalité* est en fait toujours la mienne, la nôtre, l'européenne, celle du « centre ». Ce qui passe inaperçu, de façon naïve et naturelle, est le fait que je nie d'*autres mondes chrétiens*, d'autres expériences également valables; je nie l'Altérité *anthropologique* comme point de départ de la pensée théologique [23].

Le vieux Schelling l'avait bien vu dans sa *Philosophie de la Révélation :* la foi dans la parole de l'Autre se situe bien au-delà de la Raison ontologique (ou l'Être hégélien); il sera suivi en cela par Kierkegaard, par exemple dans son *Postscriptum*. La foi dépend entièrement de la révélation de l'Autre. La révélation n'est que le Dire d'altérité de Dieu, à travers l'existence des hommes et l'histoire du monde, qui dévoile les règles ou catégories d'interprétation (herméneutiques) de la Réalité christique. Cela signifie que dans l'histoire quotidienne, existentielle [24], Dieu dévoile ce qui est caché en elle (le *fait* de la Rédemption universelle dans le Christ) au moyen d'une *lumière* d'interprétation (*ratio sub qua*, dirait un classique) : règles ou catégories valables pour tous les hommes et pour tous les temps. Dieu ne me révèle pas seulement *ce fait* (un contenu concret), mais encore essentiellement les *catégories* qui me permettent de l'interpréter [25]. La révélation est close dans le Christ avec le Nouveau Testament, mais elle déploie ses potentialités à travers l'histoire. Nous avons surtout voulu souligner que cette révélation ne s'effectue pas seulement *dans* l'histoire par des paroles humaines, mais *à travers* l'homme en tant qu'extériorité de la *chair* (ou du « système ») : à travers le pauvre, le Christ-homme.

La foi, qui est acceptation de la Parole de l'Autre en tant qu'Autre, devient foi chrétienne quand on accepte la Parole divine dans le Christ par la médiation du pauvre historique, concret, réel. L'*épiphanie* réelle

23. Pour le point de vue philosophique, cf. l'œuvre de Levinas *(op. cit.)*, celle de MICHAEL THEUNISSEN, *Der Andere* (L'Autre), Grutyer, Berlin, 1965, et le ch. III de mon livre *Para una ética de la liberación* t. I, 97 ss.

24. YVES CONGAR montre bien que le *locus theologicus*, c'est la quotidienneté : « En un sens, l'Histoire de l'Église comprend tout », est-il écrit dans « L'histoire de l'Église, 'lieu théologique' » *Concilium* 57 (1970), 75, c'est-à-dire que la révélation s'effectue par la médiation de l'extériorité historique : Dieu se révèle *dans* l'histoire. Nous avons dans le même sens E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Matthias Grünwald, Mayence, 1965, qui nous propose (p. 37) « das Wort als Offenbarungsmedium » (la Parole, moyen de Révélation). Cependant, dans les deux cas – il en est de même chez Schelling et Kierkegaard – on ne voit pas la fonction médiatrice de l'extériorité *anthropologique*. Il ne suffit pas de dire que la révélation « peut éventuellement se faire en forme de parole humaine » K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 200); il faut ajouter que *le pauvre*, le méta-physiquement Autre, est l'intermédiaire choisi par Dieu pour se révéler. Moïse, historiquement (et non pas mythiquement comme en *Ex 3*), a entendu la parole de Dieu par l'intermédiaire du pauvre (*Ex 2*, 11-15).

25. Voici, par exemple, quelques catégories : la « chair » (Totalité); le « pauvre » (Altérité anthropologique); Dieu « créateur-rédempteur », « Parole », « Esprit » (formes diverses d'Altérité du « face à face divin); « servicio » *(habodâh* ou *diakonía)*, etc. – Cf. mon livre *Caminos de liberación latinoamericana*, II, VI. On appelle « catégorie » ce qui est révélé dans le Christ comme « révélation constitutive ». Ce qui est interprété » au moyen de ces catégories représente le *sens* chrétien de l'événement, fruit de la foi.

de la Parole de Dieu est la parole du pauvre qui dit : « J'ai faim! ». Seul celui qui entend la parole du pauvre *(ana-lectique : au-delà* du système, ce qui suppose qu'on soit *athée du système)* peut saisir *en elle* la Parole *réelle* de Dieu. Dieu n'est pas mort, c'est son épiphanie qu'on a assassinée : l'Indien, l'Africain, l'Asiatique, et c'est pour cela que Dieu ne peut plus se manifester. Abel est mort quand on a divinisé l'Europe et le « centre » : c'est pourquoi, Dieu s'est caché. La catégorie révélée est claire : « J'ai faim, et vous ne m'avez pas donné à manger... Ceux-là demanderont aussi : Seigneur! Quand t'avons-nous vu affamé? (*Mt 25*, 42-44) [26]. Après la mort de la divinisation de l'Europe, la foi dans le pauvre de la « périphérie » pourra naître, foi en Dieu par l'intermédiaire du pauvre. La nouvelle manifestation historique de Dieu – et non pas sa résurrection, car Dieu n'est pas mort – se fera par la pratique de *la justice*, et non pas par les nombreux traités *théoriques* sur le thème de « la mort de Dieu [27] ».

10. *La praxis de libération et la théologie.*

La théologie est une réflexion sur la réalité à partir des données révélées et grâce à la médiation d'une foi en acte. Ces dernières années, on a parlé d'une « théologie des réalités terrestres », d'une « théologie de la mise en question », pour aboutir à une « théologie de la révolution [28] » ou à une « théologie du développement [29] ». Dans le contexte européen, toutefois, seule la « théologie politique [30] » a trouvé un écho important. Cependant, la théologie actuelle en Amérique latine bute, dans sa recherche d'un discours de « théologie politique », à la nécessité d'insérer la critique prophétique dans les limites étroites du cadre *national*. En partant d'un angle de vision aussi réduit, elle laisse complètement de côté l'injustice *impériale* internationale. La critique « déprivatisante » eschatologique

26. Dans le numéro 82 (1973) de *Concilium*, qui traitait de la foi, il est question de la liturgie, des Écritures, de l'expression poétique, mais pas un mot du lieu privilégié de la foi dans l'Autre : *le pauvre*. Or, sans le pauvre, la foi devient idéologie, se transforme en doctrine et s'obscurcit.

27. Cf. *Caminos de liberación latinoamericana*, I, §§ 1-7, et *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 31 et 36.

28. On trouvera un point de vue d'Amérique latine dans H. ASSMANN, *Theologia desde la praxis de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1973, 76 ss. et une bibliographie (qui vaut également pour les sujets que nous traiterons aux §§ 10 et 11 de cet article) dans *Desarrollo y Revolución*, CEDIAL, II, 73-95. Cette ligne théologique et la suivante s'inspirent déjà en partie de la praxis chrétienne latino-américaine.

29. Cf. bibliographie dans CEDIAL, *op. cit.*, 11, 31-47.

30. L'œuvre de J. B. METZ a une signification particulière : depuis « Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer 'politischen Theologie' » (Paix et justice. Réflexions pour une « théologie politique »), dans *Civitas*, VI (1967) 13 ss., en passant par *Zur Theologie der Welt* (Pour une théologie du monde), Matthias Grünewald, Mayence, 1968, et par « Le problème d'une théologie politique », dans *Concilium*, 36 (1968), 9-16, pour aboutir finalement au pâle « Erlösung und Emanzipation » (Salut et émancipation), *Stimmen der Zeit*, 3 (1973), 171 ss. (où l'auteur évite l'emploi du mot « *Befreiung* » [libération] tout en donnant au mot *croix* un sens équivoque : La *croix* du prophète assassiné n'est pas la même chose que la *douleur* du « pauvre » opprimé).

ne doit pas seulement s'en prendre aux éléments internes du système, mais au système lui-même en tant que tel[31].

Il en est de même de la stimulante « théologie de l'espérance[32] » : elle met en évidence les *limites* de la « Théorie critique » de l'École de Francfort (dont dépend Metz) et celles de l'œuvre d'Ernst Bloch (dont s'inspire Moltmann). A la base de ces deux philosophies, on trouve des postulats qui n'ont pas dépassé l'ontologie et la dialectique : elles voient le futur sous le mode d'un déploiement de « la Même chose ». Bien que Moltmann comprenne le futur comme Altérité, il éprouve néanmoins quelque difficulté à proposer, *au-delà* du projet du système en vigueur et *en deçà* du projet eschatologique, un *projet historique de libération* politique, économique, culturelle et sexuelle. L'espérance parvient à une « modification historique de la vie[33] », mais sans qu'il s'agisse d'une innovation radicale du système en vigueur à partir d'un projet historique de libération comme signe réel d'un projet eschatologique. Sans cette médiation concrète, l'espérance ne peut que réaffirmer le *statu quo* et jouer le rôle d'opium.

D'autre part, une théologie européenne de la libération soulèvera la question importante du « Christianisme et de la lutte des classes[34] », mais dans le *cadre* limité d'un marxisme national, si bien que la « théorie de la dépendance » passe au second plan. Il s'ensuit alors qu'on arrive difficilement à montrer que la lutte d'un prolétariat de la métropole ou du « centre » peut être oppressive par rapport au prolétariat des colonies ou de la « périphérie ». Les classes sont devenues équivoques et peuvent fréquemment avoir au plan international des intérêts opposés. La libération nationale des pays dominés va de pair avec la libération sociale des classes opprimées. C'est pourquoi, le concept de « peuple » acquiert une signification particulière par rapport à l'idée de « classe », qu'elle complète[35].

31. La fonction critique de l'Église en vue de la libération « Die kritisch-befreiende Funktion der Kirche », *Zur Theologie der Welt*, 109) est très diverse selon qu'il s'agit d'une critique politique *internationale* (qui dénonce l'injuste *accumulation* du « centre ») et *sociale* (son rôle étant alors de mettre en lumière l'oppression qu'exercent les « classes dominantes »). Il lui manque encore ce qui ferait d'elle une critique *réelle*. La théologie est essentiellement, premièrement et inséparablement théologie et éthique, et tout particulièrement « éthique politique ».

32. Cf. J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, Munich, 1964 (trad. française *Théologie de l'Espérance*, Cerf-Mame, Paris, 1971). – ID. *Perspektiven der Theologie*, Matthias Grünewald, Mayence, 1968; – et coll., *Diskussion über die « Theologie Hoffnung »*, Kaiser, Munich, 1967 (trad. française : *Théologie de l'Espérance*, II : *Débats* Cerf-Mame, Paris, 1973).

33. «... geschichtliche Veränderung des Lebens » : *Theologie der Hoffnung*, 304). Il s'agit en somme d'une sorte de réactivation de l'« éthique professionnelle ». mais nullement d'un mouvement subversif susceptible de faire la critique de la *totalité* du *système*, et dont la tâche serait de mettre en place un projet *historique* de libération qui soit *signe* du Royaume.

34. Cf. J. GIRARDI, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes*, Cerf, 1972.

35. Cf. mon ouvrage *De la dialéctica a la analéctica*, conclusions générales (à paraître chez Sigueme, Salamanque, 1974).

La théologie latino-américaine apparaît, quant à elle, comme une réflexion sur la praxis de libération des opprimés. Cette réflexion est le fait de nombreux chrétiens engagés politiquement. Il s'agit d'une théologie morale pensée de la « périphérie », à partir des marginaux et des déshérités *(lumpen)* du monde. La praxis qui lui sert d'appui n'est pas seulement une praxis-nécessité (actualité ontique du système de nécessités en vigueur), mais une praxis de libération (en hébreu *habodáh;* en grec *diakonía :* service libérateur transontologique), pas uniquement politique, mais également érotique et pédagogique : il s'agit à la fois de la théologie du *pauvre,* de la femme objet sexuel et de l'enfant aliéné.

11. *Pour une théologie de la libération des opprimés.*

Après la grande « théologie de la chrétienté » (du IVe au XVe siècle) et la « théologie européenne moderne » (du XVIe au XXe siècle), apparaît la « théologie de la libération » de la périphérie et des opprimés, et avec elle, *c'est toute la théologie traditionnelle qui se met en mouvement pascal dans la perspective du pauvre.* La « théologie de la chrétienté » faillit identifier foi chrétienne et culture méditerranéenne (latino-byzantine), si bien que le processus se figea ultérieurement (la crise du *latin* en plein Concile Vatican II est significative à cet égard). La théologie européenne moderne privatisante et impériale, se retrouve chez nous dans la « théologie progressiste » : celle-ci se présente sous la forme d'une *imitation* pratiquée par ceux qui, appartenant à l'oligarchie nationale, profitent du système en prenant comme planche de salut une théologie qui soutient le *statu quo* (cette théologie, étant abstraite au niveau de la périphérie, ne critique rien du système en vigueur). Il n'en est pas de même pour la « théologie de libération » (dont le point de départ seulement est abordé par la « théologie de la révolution »; le cadre et les conditionnements, par la « théologie politique »; les perspectives d'avenir, par la « théologie de l'espérance », etc.) : elle consiste en une réflexion à partir de la praxis de libération, c'est-à-dire sur le « passage » (pâque) ou cheminement à travers le désert de l'histoire humaine, sur le péché commis par les divers systèmes dominateurs (politique, érotique, pédagogique, etc.) pour aboutir à l'irréversible Salut en Jésus Christ, dans son Royaume (eschatologie). Ce « passage », chaque homme l'accomplit, chaque peuple, chaque époque, toute l'histoire humaine. Mais il y a certains *temps forts (kairós)* de l'histoire – l'Amérique latine et le monde néo-colonial en vivent un en ce moment [36] – où la libération totale eschatologique peut être plus clairement signifiée, attestée par les prophètes, les chrétiens, l'Église. La « théologie de la libération » devient ainsi peu à peu une théologie africaine, noire... (aucune réflexion cependant n'est encore apparue en

36. Il convient de se rappeler que l'Amérique latine est le seul continent culturel qui *ait été* chrétienté *coloniale.* L'Europe a été chrétienté, mais elle n'a jamais été une colonie; les autres pays coloniaux n'ont jamais formé une chrétienté. Ce fait montre bien que l'Amérique latine occupe une situation *unique* dans l'histoire du monde et de l'Église. A partir de cette *expérience unique,* notre théologie, si elle est authentique, ne peut être que *distincte.*

Asie[37]), pour devenir finalement mondiale, une théologie des opprimés au sens le plus large du terme.

La « théologie de la libération » a été lancée par des penseurs latino-américains[38], qui ont pris conscience de la dépendance de la théologie par rapport à la dépendance économique (« théorie de la dépendance ») et culturelle (« culture de domination » pour reprendre l'expression de Salazar Bondy au Pérou en 1968). Cette théologie découvre peu à peu sa méthode propre, qui est non seulement dialectique[39], mais que je qualifie d'« analectique », en ce sens qu'elle est écoute de la Voix trans-ontologique de l'Autre *(aná-)* et interprétation de son contenu en ayant recours à la « similitude » (« la dis-tinction » de l'Autre en tant qu'autre reste enveloppée de mystère, et seule la praxis de libération nous permettra de pénétrer quelque peu dans *son* univers). C'est une nouvelle dimension anthropologique de la question de l'analogie.

La « théologie de la libération » aspire, en ce qui la concerne, à se faire l'interprète de la voix *de l'opprimé* afin de tenter de se libérer à partir de la praxis. Ce n'est ni un moment particulier du Tout univoque de la théologie abstraite universelle, ni non plus un moment équivoque. A partir de la dis-tinction unique, chaque théologien (et la théologie latino-américaine dans son ensemble) reprend ce qu'il y a de « semblable » dans la théologie que l'histoire de celle-ci lui a transmis, mais c'est pour entrer aussitôt dans le circuit herméneutique à partir du *néant* dis-tinct de sa liberté. La théologie d'un authentique théologien (la théologie d'un peuple comme le peuple latino-américain) est analogiquement semblable et en même temps dis-tincte (elle est donc unique,

37. Cette ligne de pensée, nous la trouvons en Afrique avec des auteurs comme V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle; dans la « théologie noire » de J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree, Ch. Wesley. – Cf. J. PETERS, « La théologie noire », dans *Concilium*, 59 (1970), 103-112; – G. D. FISCHER, « Theologie in Lateinamerika als 'Theologie der Befreiung' » (La théologie en Amérique latine comme « théologie de libération »), dans *Theologie und Glaube*, 1971, 161-178; – R. STRUNK, « Theologie und Revolution », dans *Theologische Quartalschrift (Tübingen)*, 1 (1973), 44-53; – CEDIAL, *op. cit.*, II, 58-72. – Plusieurs présentations européennes sont très unilatérales : citons, par exemple, R. VANCOURT, « Théologie de la libération », dans *Esprit et Vie*, 28 (1972), 433-440 et 657-662, qui pense que cette théologie s'inspire exclusivement de la « méthode marxiste ».

38. G. Gutierrez s'est demandé dans son bref article « Hacia una teología de la liberación » (Servicio de Documentación, JECI, Montevideo, 1969) si, au-delà d'une théologie du développement, on ne devrait pas formuler une théologie stricte de la libération. – L'année précédente, RUBEM ALVES, dans *Religión : opio o instrumento de liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo, 1968, avait déjà progressé dans cette voie. – De son côté, METHOL FERRÉ, dans son article « Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América latina », dans *Vispera*, 12 (1969), 1-24, fait déjà état de la « lutte entre deux théologies », étant donné que « toute théologie suppose, d'une manière ou d'une autre, une politique », et que, de fait, dans l'Église catholique elle-même, « il y a une domination des églises riches sur les églises pauvres ». C'est ainsi qu'est apparu *un nouveau discours théologique*.

39. Cf. mon livre *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 36;t. II, 156 ss. Personnellement, je définirais la théologie de la manière suivante : *une science pédagogique* (le théologien, en effet, est un maître et non pas un politique) *analectique* (étant donné que sa méthode n'est pas uniquement « épistématique » et dialectique) *de la libération historico-eschatologique*. On trouvera l'explication détaillée de cette définition dans *Caminos de liberación*, II, Conférence XII.

originale et inimitable). Quand le « semblable » devient univoque, l'histoire de la théologie ne peut être qu'européenne; quand le caractère « dis-tinct » devient absolu, les théologies deviennent équivoques. Nous disons : ni identité hégélienne, ni équivocité jaspersienne, mais analogie. La théologie de la libération est un nouveau moment dans l'histoire de la théologie, un moment analogique qui fait suite à la modernité européenne, russe et nord-américaine, précédant de peu, en tant que latino-américaine, la théologie africaine et asiatique post-moderne. La théologie des peuples pauvres, la théologie de la libération universelle et mondiale, est difficilement acceptable par l'Europe. L'Europe est trop persuadée de son universalité univoque. L'Europe ne veut pas *entendre la voix de l'Autre* (celle des « barbares », celle du « non-être », l'*être* étant sa propre *pensée :* la voix de l'Amérique latine, du Monde arabe, l'Afrique noire, l'Inde, le Sud-Est asiatique et la Chine). La voix de la théologie latino-américaine n'est plus uniquement une tautologie de la théologie européenne : elle est une sorte de « théologie barbare » (pour reprendre ce que disaient les apologistes quand ils parlaient des *sages* grecs). En ce qui nous concerne, nous savons que nous nous trouvons au-delà de la Totalité européenne, moderne et dominatrice; en prenant le risque de la libération des peuples pauvres, nous signifions déjà un homme futur plus libre, post-moderne et universel.

(Traduit de l'espagnol par J.-J. Le Normand.)