

Laval théologique et philosophique



Sécularisation et salut

Gabriel Chénard

Volume 37, numéro 2, 1981

Le salut. Recherches exégétiques et théologiques.

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705852ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705852ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chénard, G. (1981). Sécularisation et salut. *Laval théologique et philosophique*, 37(2), 169–190. <https://doi.org/10.7202/705852ar>

SÉCULARISATION ET SALUT

Gabriel CHÉNARD

LE MOT *sécularisation* (du latin *saecularis*, temporel, mondain) désigne le processus par lequel les réalités humaines s'établissent dans une autonomie toujours plus grande par rapport aux règles et institutions du pouvoir religieux¹. Le mot a été employé dans le milieu ecclésial pour signifier la confiscation des biens de l'Église pour des buts temporels, ou encore la permission donnée à un religieux de vivre en dehors de son monastère pour le reste de sa vie. Il signifie maintenant le fait que divers éléments de la vie humaine — ou le tout de la vie — cessent d'être déterminés par la religion, le résultat obtenu étant la *sécularité* ou l'indépendance vis-à-vis la religion. Il s'agit donc d'un terme analogique dont les deux premières significations d'ordre juridique sont relativement peu utilisées ; l'usage le plus fréquent du terme *sécularisation* exprime ce processus par lequel les réalités terrestres se dégagent de l'emprise d'une réalité d'ordre supérieur et acquièrent du même coup leur propre consistance, leur autonomie. En vertu de ce processus de *sécularisation*, le monde se détermine lui-même ; il prend conscience de sa majorité ; il détermine ses propres finalités.

L'Église a suivi ce mouvement avec ressentiment et l'a longtemps réprouvé comme fausse émancipation, de sorte que le mot a d'abord été utilisé pour marquer les diverses modalités du recul religieux, les diverses formes de déchristianisation. On pourrait parler du Concile Vatican I, comme du moment à partir duquel l'Église a cessé de s'opposer carrément à cette autonomie progressive du monde ; la reconnaissance de ce monde arrivant à majorité s'est ensuite poursuivie pendant le pontificat de Léon XIII et de ses successeurs. Ce n'est toutefois qu'au Concile Vatican II que le processus de *sécularisation* a été reconnu comme pleinement légitime².

1. Le mot *sécularisation* recouvre des réalités fort variées. Si l'on désirait un excellent résumé de ses diverses significations, on pourrait consulter l'ouvrage d'André MANARANCHE, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, 1978, pp. 204-216.

2. Il est difficile de parler de l'attitude de l'Église vis-à-vis les réalités terrestres sans pointer quelques faits d'histoire qu'on cite souvent et qu'on a mal à oublier : le système de chrétienté établi à la suite de la conversion de Constantin, les nombreux conflits entre pouvoirs spirituel et civil, l'affaire Galilée, le Syllabus et la condamnation du modernisme, etc. Mais il reste qu'à partir du Concile Vatican I, on décèle un mouvement de reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres par l'Église institution. Cette reconnaissance de l'autonomie de la raison en philosophie, puis des sciences et de leurs méthodes, puis de l'univers terrestre et de son développement par l'activité humaine aura son point d'aboutissement au Concile Vatican II.

Cette lenteur est bien compréhensible. L'*Aufklärung* opposait les lumières de la raison aux superstitions et préjugés de l'obscurantisme et adoptait une attitude franchement critique à l'égard de la religion établie. Vers la fin du XIX^e. siècle, l'Église délaisse peu à peu la nostalgie de la « chrétienté » ; elle accepte peu à peu la « modernité » et les institutions démocratiques qui en découlent et porte une attention bienveillante aux idéaux sociaux, aux revendications des petits, à la croissance du monde.

Depuis quelques années, le processus est bien accueilli dans le christianisme : les théologiens protestants se sont saisis du phénomène pour en faire l'objet de la théologie et une condition pour la foi ; en théologie catholique, le phénomène, accueilli plus tardivement, prend aussi de l'importance. J.-B. Metz est certainement le plus grand représentant des théologiens catholiques qui accueillent avec enthousiasme et discernement la sécularisation pour en montrer les rapports avec la foi ; la théologie latino-américaine de la libération, par l'analyse scientifique des situations d'oppression, opère à sa façon une désacralisation d'un ordre social synonyme de fatalité et conduit à un certain type de sécularisation. La nouvelle théologie politique de J.-B. Metz³ et la théologie de la libération de Gustavo Gutierrez⁴ retiendront donc notre attention. Notre objectif n'est pas de faire une étude critique de ces auteurs, mais de présenter deux théologiens vivant dans des contextes socio-économiques opposés et de montrer chez l'un et l'autre l'importance du processus de sécularisation en relation avec le salut en Jésus-Christ.

LA THÉOLOGIE POLITIQUE DE J.-B. METZ

Avant d'aborder l'étude du concept de sécularisation dans la théologie politique de J.-B. Metz, jetons un très bref regard du côté de quelques théologiens protestants qui ont fait de la sécularisation l'objet de la théologie et qui la considèrent comme un indice de maturité non seulement de la société, mais aussi de la religion. Ces théologiens ont influencé J.-B. Metz et il convient de rappeler quelques aspects qu'ils ont privilégiés. Voyons donc comment Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten et Harvey Cox ont tenu le problème de la sécularisation au centre de leur discours théologique⁵.

3. L'expression « nouvelle théologie politique » a été utilisée par Metz à la suite d'une controverse avec H. Maier, professeur en sciences politiques à l'Université de Munich (l'ancienne théologie politique signifie la sacralisation d'un système politique précis). Pour cette querelle autour de l'expression « théologie politique », voir M. XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique »*, Cogitatio fidei, Cerf, Paris, 1972, pp. 17-31.

4. Plusieurs auteurs ont élaboré une théologie latino-américaine de la libération : Hugo Assmann, Enrique Dussel, Joseph Comblin, Ruben A. Alves, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, pour n'en nommer que quelques-uns... Notre choix s'est arrêté sur Gustavo Gutierrez qui nous semble être, durant les années 70, le principal représentant de la théologie latino-américaine de la libération. Son volume *Théologie de la libération, perspectives*, traduit en français en 1974 et publié aux Éditions Lumen Vitae, constitue sans doute l'essai le plus complet en ce domaine.

Nous retenons pour la présente étude deux ouvrages majeurs de J.-B. METZ : *Pour une théologie du monde*, Coll. « Cogitatio fidei », n° 57, Cerf, 1971 ; *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Coll. « Cogitatio fidei », n° 99, Cerf, 1979. Ces ouvrages, surtout le premier, rassemblent des travaux (articles, conférences) dont certains ont été publiés dans des rédactions légèrement différentes dans des revues ou des rapports de congrès. METZ a aussi publié *L'homme : L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Mame. L'ouvrage présente un grand intérêt ; mais touche notre propos de moins près que ne le font les ouvrages que nous venons de citer.

Quand à Gustavo GUTIERREZ, nous nous référons à ses principales études traduites en français : *Réinventer le visage de l'Église*, Paris, Cerf, 1971 ; « Le phénomène de contestation en Amérique latine », in *Concilium* 68, 1971 ; « Mouvements de libération et théologie », in *Concilium* 93, 1974 ; « Les pauvres dans l'Église », in *Concilium* 124, 1977 ; et finalement son ouvrage majeur, qui offre une excellente synthèse de sa pensée, *Théologie de la libération, perspectives*, Lumen Vitae, 1974.

5. Nous faisons cette présentation au risque de simplification abusive. Ces divers auteurs prennent des attitudes différentes en face du phénomène (crainte, réserve, ouverture, enthousiasme). Il s'agit de retenir, de ces auteurs, quelques points forts pour les lier à l'œuvre de Metz.

Pour D. Bonhoeffer, dans un monde majeur qui prend charge de son évolution, le temps de la religion est passé. Ce monde majeur implique donc une récession de la religion et fait ressortir l'originalité du Dieu de Jésus-Christ. Dans ses *Lettres de prison*, il évoque le devenir de la foi chrétienne dans un monde qui s'édifie sans faire appel à l'hypothèse Dieu, le produit de nos incapacités, dit-il. Il oppose ainsi une religion qui régresse parce qu'elle correspond à un âge culturel, et la nécessité du Dieu de la foi, de la révélation. La sécularisation purifie donc le christianisme ; elle ouvre le chemin au Dieu de la foi. F. Gogarten considère lui aussi la sécularisation comme le lieu où retentit la parole de Dieu ; elle est le fruit de la foi chrétienne : « Si la sécularisation constituait, comme le supposent ses adversaires, un phénomène de décomposition, c'est dans la foi chrétienne elle-même qu'il faudrait chercher la racine du mal »⁶ ; « ne faudrait-il pas plutôt voir dans la sécularisation le début d'un effort vigoureux pour construire le monde et sa réalité à partir des forces propres à la foi chrétienne »⁷ ? La sécularisation est donc liée à l'essence de la foi et, pour saisir exactement la portée de celle-ci, il faut reconnaître qu'elle implique l'autre. La sécularisation est une obligation qui s'impose à l'homme qui doit être libre, maître et responsable du monde. Quant à Harvey Cox, il célèbre l'avènement de la cité séculière qui ouvre également des possibilités nouvelles à la foi chrétienne. Les phénomènes d'urbanisation et de post-industrialisation ont occasionné des mutations sociales, une cité séculière technique. Cette sécularisation s'exprime dans la perte du sacré, dans la désacralisation de la nature et le désenchantement qui s'ensuit du côté de l'homme. Il s'agit là de chances qu'il faut saisir, car elles permettent d'affirmer la transcendance de Dieu et de percevoir le visage très pur de la foi. Cox va chercher les sources de la sécularisation dans la Bible elle-même. Il analyse les espoirs créés à la foi chrétienne par la cité séculière. La Bible offre en effet des analogies avec les phénomènes actuels, puisque la création est présentée comme « dédivinisation » de la nature, que l'exode l'est comme désacralisation de la politique et l'alliance comme une déconsécration des valeurs⁸.

Ces trois auteurs donnent un traitement de choix à la sécularisation qui trouve son point de départ dans la foi chrétienne. Ils n'omettent pas de signaler les conséquences négatives du phénomène ; mais on leur a reproché de ne pas être assez critiques, de ne pas avoir suffisamment décelé les ambiguïtés de la sécularisation. En effet, saisir le bienfait de ce processus pour la foi chrétienne, c'est une chose ; en analyser les ambiguïtés comme libération à l'égard de la religion et de l'Église, c'est une autre chose. On dirait que le fait d'élever le concept sur un plan théologique empêche une critique de la réalité et une analyse des effets négatifs. Son acceptation inconditionnelle en théologie interdit d'en voir la complexité et les ambiguïtés. On peut se demander si les effets de la sécularisation (la technique et l'industrialisation) ne seraient pas tout simplement sacralisés par la théologie. Un autre point mérite d'être souligné ici (ce qui nous rapproche de Metz) : la théologie de la sécularisation est passablement complaisante envers la réduction de la foi à la vie privée. Là aussi elle n'est pas suffisamment critique

6. Friedrich GOGARTEN, *Destin et espoir du monde moderne*, L'actualité religieuse, Casterman, p. 9.

7. *Idem*, p. 8.

8. Harvey Cox, *La cité séculière*, L'actualité religieuse, Casterman, pp. 51-59.

envers les sociétés libérales qui renvoient le christianisme dans la sphère du privé, à l'intérieur des consciences. Ce sont là des aspects auxquels Metz accordera une attention particulière et à l'égard desquels il prendra ses distances.

*La sécularisation : un processus historique positif...
qui demande à être critiqué*

La nouvelle théologie politique de Metz naît du questionnement sur la possibilité qu'aurait une théologie d'entrer en relation avec le monde moderne. Quelle est la définition du monde dans sa réalité présente ? C'est un monde sécularisé, résultat d'un processus qui s'est déroulé en Occident, un processus qui a « commencé dans les temps modernes et qui s'exprime avec une nouvelle acuité dans la présente situation »⁹. Metz utilise plusieurs expressions pour décrire la situation présente du monde devenu mondain : mondanéité du monde, sécularisation du monde, processus de mondanisation, monde séculier, monde mondanisé, hominisation. L'*Aufklärung* — avec ses principales manifestations : la sécularisation et l'émancipation — a produit un ordre nouveau, un ordre de liberté, une nouvelle façon de concevoir le politique qui correspond à ce passage de l'humanité à sa majorité.

Devant ce fait, la théologie a tendance à opposer un refus de principe, y voyant une incompatibilité avec la compréhension chrétienne du monde ; pourtant, « la situation historique à laquelle la foi est aujourd'hui renvoyée et dans laquelle elle doit s'affirmer comme espérance, c'est le brusque passage d'un monde divinisé à un monde hominisé »¹⁰. Ce processus comprend un élément historique, c'est-à-dire l'émancipation des différents secteurs, et un élément culturel qu'on pourrait définir par une dialectique de la maîtrise de l'homme sur la réalité, par le fait que le monde soit une carrière et un chantier pour l'homme, et qu'il apparaisse comme le produit de la technique. La sécularisation est un phénomène observable, un fait historique. J.-B. Metz accepte le fait comme un constat de départ ; mais, contrairement à certains théologiens de la sécularisation, il n'interprète pas celle-là comme un produit de la foi. Ce n'est pas un concept théologique ; la signification théologique n'est pas immédiatement donnée par le phénomène historique. Étant donné que ce phénomène est complexe, il importe de le critiquer pour en discerner les ambiguïtés.

La première ambiguïté consiste dans les risques de manipulation de l'homme que recèle le processus, ce qui aboutit en fin de compte à la disparition du sujet. Grâce au développement des sciences de la technique, l'homme devient *homo faber, manipulator* ; tous les domaines de l'existence sont touchés par la planification et la praxis qui s'ensuit. On connaît les conséquences quant à l'humanité : la destruction de l'environnement, l'exploitation et l'épuisement des matières premières, les problèmes de démographie, les manipulations génétiques et psychologiques. « Nous prenons de plus en plus conscience des dangers et des antagonismes qui naissent, lorsque les phénomènes technologiques et

9. *Pour une...*, p. 20. Nous allons, dans la suite du texte, référer aux deux principaux ouvrages de METZ : *Pour une théologie du monde*, Cerf, Paris, 1971 et *La foi dans l'histoire et dans la société*, Cerf, Paris, 1979. Nous utiliserons les abréviations : *Pour une...* et *La foi...*

10. *Ibid.*, p. 68.

économiques sont abandonnés à leurs propres lois et que nos systèmes de régulation politiques et sociaux ne remplissent plus leur tâche... On se rend compte aussi que la planification technique et économique de l'avenir humain, laissée à elle-même, produit l'homme parfaitement conforme, l'homme dont les capacités de rêve et d'imagination ne suivent plus et s'asphyxient dans les rouages de la machinerie technique »¹¹. Danger pour l'homme manipulé, victime de la technique, mais danger également pour le manipulateur, le planificateur de l'avenir qui doit faire le sacrifice de sa spontanéité, de sa personnalité pour devenir lui-même rouage et produit de sa planification.

Ces risques peuvent se résumer en celui de la disparition du sujet. L'avenir est conçu en termes de progrès et de développement, tandis que le sujet disparaît dans l'anonymat, l'absence d'humanité et de personnalisation dans ses relations avec la nature et les autres hommes. « L'homme n'est pas seulement le sujet qui marque de son empreinte le processus d'hominisation ; il est lui-même de plus en plus exposé à être ravalé au rang d'objet de cette réglementation, de cet assujettissement expérimental et planifié. On voit par là que l'hominisation est encore loin d'être une humanisation ; bien plus, le processus d'hominisation semble ici se déployer comme une menace totale pour l'humain »¹².

On le voit, l'hominisation n'apporte pas automatiquement le salut de l'homme. Dans cette prétention d'un salut séculier par le travail organisé, par la technique qui dispense de la peine, de l'effort et promet une vie de loisir, il est évident que ce « salut » sera effectivement réservé à quelques privilégiés, tandis que la majorité dans les pays industrialisés et plus encore dans les pays en voie de se développer se verra victime, aliénée par quelques-uns. Il ne sera donc pas difficile de contrer l'illusion de trouver le salut dans l'avenir de la technique et grâce à la prévision de l'ordinateur. L'homme nietzschéen, démiurge et surhumain se voit même lui aussi réduit comme les autres au rang d'objet. L'histoire de la libération de l'homme offre donc « le paradoxe constant entre une histoire de la liberté et une histoire de la faute. Ce lien interne inextricable entre la lutte et la faute, empêche d'innocenter purement et simplement le combattant révolutionnaire et de faire de l'histoire révolutionnaire de la liberté le récit légendaire d'une histoire purement triomphale »¹³. Cette prise de conscience va empêcher la théologie politique de n'être que la justification théologique du *statu quo* et montrera l'urgence de faire appel aux instances politiques et éthiques pour promouvoir une humanisation véritable.

La seconde ambiguïté du processus de sécularisation touche davantage la foi elle-même ; c'est la tendance à la privatisation. La sécularisation a eu comme conséquence de raccourcir la dimension politico-sociale de la foi, de la réduire aux dimensions de l'individu, d'amener « Dieu et le salut à n'être que les corrélatifs de la vie privée et de faire du message eschatologique la simple paraphrase symbolique des problèmes métaphysiques de l'homme et de la situation où doit s'inscrire sa décision personnelle »¹⁴.

11. *La foi...*, pp. 119, 120.

12. *Pour une...*, p. 88.

13. *La foi...*, p. 148.

14. *Pour une...*, pp. 128-129.

Il est à remarquer que la privatisation de la foi s'est manifestée en parallèle avec l'idéologie socio-économique du monde bourgeois, la montée de la vie privée correspondant à la maîtrise économique de la bourgeoisie. Le principe de la bourgeoisie qui règle toutes les relations sociales est le principe de l'échange. « Production, circulation et consommation sont déterminées à partir de lui. Toutes les autres valeurs qui marquaient jusqu'alors la vie sociale et qui ne contribuent pas immédiatement au fonctionnement de cette société bourgeoise de l'échange rentrent toujours plus dans la sphère du privé, c'est-à-dire dans la sphère de la liberté individuelle »¹⁵. On rejette dans la sphère du privé et de l'individu tout ce qui ne contribue pas au profit et à la réussite ; la religion est renvoyée dans la seule vie privée ; elle est exclue de l'économie, de la culture et de la politique. Cette religion privatisée est faite « pour l'usage domestique du bourgeois possédant : une religion du sentiment et de l'intériorité. Elle ne représente aucun danger, aucune résistance, aucune protestation contre les définitions de la réalité, du sens, de la vérité, etc., qui ont cours dans la société bourgeoise d'échange et de réussite »¹⁶.

Il y a un lien étroit entre la sécularisation et la privatisation de la foi : une foi absente du monde, n'ayant plus aucune force critique et libératrice, devenue inutile, ouvre la porte au sécularisme. Une telle foi devient en effet un ornement idéologique cautionnant toute idéologie de progrès ; elle fait émigrer l'Église hors de la société, puisqu'elle se voit confinée à agréer et accompagner les célébrations de la vie bourgeoise ; elle évite d'atteindre le sujet dans son existence propre qui est faite de luttes pour que son être-sujet, son identité, soit reconnu dans la société. Ce faisant, la foi privilégie le sujet bourgeois qui se fie à sa bonne conscience morale ; c'est, selon l'expression de Metz, la rentrée du sujet bourgeois en théologie.

*Adoption du monde en Jésus-Christ : fondement du rapport
entre sécularisation et salut*

J.-B. Metz formule explicitement une critique du processus de sécularisation et de ses conséquences quant à la foi et quant à la perte de l'identité du sujet, à travers une théologie politique du monde. Le salut auquel se rapporte en espérance la foi chrétienne n'est pas d'ordre privé ; les promesses eschatologiques ne peuvent elles non plus être réduites à la vie individuelle. La théologie politique se veut un « correctif critique de l'extrême individualisme qui marque notre théologie », et une « tentative pour définir le message eschatologique dans les conditions qui sont celles de notre société actuelle »¹⁷. Tel est le projet fondamental de J.-B. Metz : montrer comment le processus irréversible de la sécularisation, qu'il faut prendre au sérieux, se trouve encore sous la « loi du Christ » ; rendre compréhensible d'un point de vue christologique, le caractère positif de la permanente mondanité du monde dans son ambiguïté, en remontant au « fondement théologique de la mondanisation »¹⁸ ; donner une « interprétation théologique du monde

15. *La foi...*, p. 53.

16. *Ibid.*, p. 64.

17. *Pour une...*, p. 125.

18. *Ibid.*, p. 24.

mondanisé d'aujourd'hui »¹⁹. Il s'agit en fin de compte de faire ressortir, à l'encontre de la privatisation, le rapport foi-pratique sociale, le rapport religion-société.

La théologie politique de J.-B. Metz prend au sérieux la dimension sociale et politique de l'existence humaine. Visant à montrer la capacité de la foi à manifester sa dimension politique sans porter préjudice à la légitime autonomie du monde, il est convaincu que le christianisme ne doit pas apparaître « comme victime ou adversaire, mais comme instigateur des processus de sécularisation »²⁰. Il y a là un point de rencontre avec les théologies de la sécularisation, dans cet accueil du mouvement d'autonomie des réalités terrestres ; mais il y a une différence profonde : les théologies de la sécularisation insistent sur le caractère tout à fait autre de la foi, qui ne peut être compromise par les structures qui l'incarnent ; elles privilégient donc le caractère intouchable de la foi et laissent le monde à sa sécularité. En réfléchissant de façon critique sur les rapports et les implications de la foi dans la société et en justifiant cette implication, Metz élabore une théologie fondamentale qui veut établir la possibilité d'une médiation de la foi dans la société actuelle ; il tâche d'explicitier les contenus de cette intervention de la foi.

Ce projet de la théologie politique de repenser le rapport entre le processus de mondanisation du monde et le salut en Jésus-Christ trouve son fondement dans l'adoption de ce monde en Jésus-Christ : « La mondanéité du monde... s'est affirmée en son principe — sinon évidemment dans toutes ses expressions historiques — non contre, mais par le christianisme ; elle est à sa racine un événement chrétien... »²¹. Dieu a accepté le monde en son fils Jésus et cette acceptation a le caractère définitif de la fin des temps. En effet, « le fils de Dieu, Jésus-Christ..., n'a pas été à la fois oui et non ; avec lui, le oui est entré (*gégonén*) dans l'histoire, par lui l'*Amen* est présent (2 Cor. 1, 19 ss.) »²² ; et encore « Dieu agit sur le monde de telle sorte qu'il l'adopte irrévocablement dans son fils »²³. L'Incarnation qui est « acceptation du monde par Dieu en son Fils » est interprétée « comme la plus radicale liberté donnée au monde en lui-même, de sorte que le principe d'incarnation devient justement le principe de sécularisation »²⁴.

Cette adoption libère le monde et le fait apparaître dans sa réalité de monde. La comparaison avec l'Incarnation est suggestive : de même que par son union au Logos divin la nature humaine n'a pas été diminuée ou amoindrie, de même le monde adopté n'est pas violenté, absorbé ou divinisé. « Dieu... ne supprime pas la différence qui existe entre lui et ce qui est autre que lui : il adopte ce qui est autre précisément en tant qu'il est autre »²⁵, dans la particularité de son être propre. Un monde païen numineux entretient la confusion entre Dieu et le monde, le christianisme à dé-divinisé, profanisé, désenvoûté, démythifié le monde ; il a désacralisé la nature. Loin d'entrer en conflit, adoption et autonomie vont de pair ; « un monde adopté devient finalement un monde dans ses plus

19. *Ibid.*, p. 26.

20. *La foi...*, p. 42.

21. *Pour une...*, pp. 24-25.

22. *Ibid.*, p. 26.

23. *Ibid.*, p. 27.

24. *La foi...*, p. 42.

25. *Pour une...*, p. 32.

authentiques possibilités de monde, non pas *bien que*, mais précisément *parce que* il a été introduit avec amour par Dieu à l'intérieur de sa vie trinitaire »²⁶.

Cette action historique définitive que Dieu a portée sur le monde nous fait voir son caractère eschatologique, « les cieux nouveaux et la terre nouvelle » (Apo. 21.1) ; tel est son avenir, son but véritable ! Les promesses eschatologiques de la tradition biblique (liberté, paix, justice) sont adressées à l'homme, le salut est l'objet de son espérance. Metz insiste cependant sur le fait que ce salut est situé « dans la dimension sociale concrète de l'existence humaine »²⁷ ; ce salut n'est pas seulement et d'abord d'ordre privé, il est en rapport permanent avec le monde. La fin véritable est sûre, la trajectoire ou le tracé pour y parvenir n'est pas connu. Et voilà que l'homme est remis en face de sa responsabilité sociale, il accueille cet appel urgent à combler l'écart entre la réalité et la promesse. Cette promesse de salut est provocation pour le chrétien, elle interroge le type de société en voie d'édification et stimule à entreprendre un travail de véritable humanisation. Dans ce sens, Metz écrira que le salut est en rapport avec le monde « dans un sens social et politique, comme élément critique et libérateur de ce monde social et de son aventure historique »²⁸.

Face aux conditionnements sociaux, Metz veut mettre en avant la force critique et libératrice du salut, la force subversive de la mémoire du Christ ; car c'est là une tâche fondamentale de la théologie chrétienne, que de « parler du Dieu de Jésus, en s'efforçant de faire voir comment le message chrétien se rapporte au monde actuel, et de le transmettre à ce monde comme un souvenir dont la dette n'est pas acquittée et qui reste dangereux »²⁹. Souvenir dangereux et libérant qui critique le présent et le met en question, « souvenir qui émancipe, qui libère de toute idolâtrie et de toute absolutisation des puissances cosmiques et politiques »³⁰. Cette « mémoire subversive » établit donc également un rapport de distanciation. Pour éviter de retomber dans une nouvelle sacralisation du politique, lorsque l'Église opérera cette fonction critique, Metz évoque la « réserve eschatologique » : c'est au nom de l'espérance et de l'avenir absolu en Dieu, que l'Église institution peut et doit exercer ce rôle critique. Si le dernier mot de l'histoire appartient à Dieu, cela n'enlève pas la tension entre le message eschatologique et la réalité socio-politique ; c'est au contraire un stimulant pour la transformation du monde. C'est dans cette logique que la théologie politique veut repenser les rapports religion-société, Église-pouvoir, foi eschatologique-pratique sociale ; ainsi, « toute théologie qui cherche à réfléchir les traditions chrétiennes dans les problèmes du monde et à favoriser les transferts entre Royaume de Dieu et société, est "théologie politique" »³¹. Cette théologie politique, répétons-le, s'oppose à toute néo-politisation de la foi et à toute néo-cléricalisation de la politique ; elle empêche le christianisme « de se rétrécir en société ghetto », « de devenir la coquille idéologique protectrice de l'ordre établi »³², ou d'être réduit à une consolation intérieure pour l'homme.

26. *Ibid.*, pp. 33-34.

27. *Ibid.*, p. 110.

28. *Ibid.*, p. 133.

29. *La foi...*, p. 108.

30. *Ibid.*, p. 110.

31. *Ibid.*, p. 122.

32. « L'Église et le monde », par J.-B. METZ, dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Cerf, Paris, 1967, p. 153.

Un développement des plus intéressants prend place dans le volume de Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société*. L'auteur réaffirme la nécessité de l'émancipation, « impératif pour notre époque, un mot qui définit notre expérience présente ; une catégorie universelle, ... pour caractériser les phénomènes du monde actuel avec ses aspirations de liberté et d'*Aufklärung* : c'est de l'intérieur de cette situation (...) que nous sommes sommés d'articuler le message chrétien du salut et d'en être responsables »³³. En analysant cette émancipation, « autolibération des groupes et des classes humains », « apparaît la tension et le contraste entre rédemption et émancipation »³⁴. En effet, en vertu de la « réserve eschatologique », toute œuvre de libération a, elle aussi, besoin de libération, elle est mise en rapport dialectique avec le salut opéré en Jésus-Christ ; en raison de l'ambiguïté de la sécularisation, toute construction de la société risque d'amener des manques de liberté et de paix. Par conséquent, si on explicite la catégorie émancipation dans une théologie de l'histoire du salut, on ne peut faire abstraction des contradictions de la liberté humaine qui veut s'affirmer et des possibilités de violence, d'oppression, d'imaturité. La dialectique de l'émancipation recouvre ces contradictions apparues jusqu'ici dans le processus.

Les deux histoires de la libération — rédemption libérant dans et par le Christ, et émancipation libérant l'homme par lui-même — sont exposées en regard de ce que Metz appelle avec hésitation et précaution l'histoire humaine de la souffrance. C'est une histoire où la rédemption chrétienne peut s'articuler comme libération, soit libération de la souffrance que provoquent la faute et la déchéance du péché dont l'homme est responsable, soit libération de la souffrance issue de la finitude, de la condition mortelle, du nihilisme qui ronge la créature du dedans. « Je ne vois pas comment, ajoute Metz, on peut parler de la rédemption chrétienne comme libération en mettant entre parenthèses ou en délaissant complètement cette libération, par grâce, de la souffrance qui vient de la faute et de la condition finie et mortelle »³⁵. Négliger cet aspect aurait des conséquences pour l'histoire et pour l'homme, acteur de l'histoire ; car « une histoire de l'émancipation qui ignore celle de la rédemption se démasque ainsi comme une histoire abstraite du succès, histoire abstraite de vainqueur, histoire amputée de la liberté pour ainsi dire, avec un parfait mécanisme de déculpabilisation et de justification pour l'*Homo emancipator* »³⁶. Une théorie de l'émancipation sans sotériologie conduit l'homme à l'obsession de se disculper, de refouler ses fautes ; elle soustrait un acteur de l'histoire, un sujet responsable de ses actes et amène l'homme à refuser son identité d'homme ; de plus, elle conduit à la nécessité d'éliminer d'autres hommes qui deviennent en quelque sorte des boucs émissaires. La misère et la faute n'existent pas seulement dans les conditions et les structures, mais aussi dans l'homme lui-même ; nier ce fait, ce serait amener la disparition du sujet, car en suspendant sa responsabilité historique propre, il se nie lui-même. Le refus d'endosser sa part de responsabilité dans le mal est refus de liberté et revendication d'une innocence illusoire : tel est le « nouvel opium » des tenants d'une émancipation sans rédemption.

33. *La foi...*, p. 140.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 145.

36. *Ibid.*, p. 147.

Bref, une histoire abstraite de la liberté est une histoire de succès, de vainqueur, de gens arrivés, de malheur-aux-vaincus ; une histoire concrète de la liberté ne peut faire abstraction de la douleur, de la tristesse et de la souffrance. L'histoire que le christianisme raconte dans son message de libération est une histoire de liberté précise, « la liberté issue de la libération rédemptrice donnée par Dieu dans la croix de Jésus »³⁷. C'est dire que le discours théologique de salut devra prendre en considération les souffrances et les risques de perte d'identité du sujet ; sinon la sotériologie se fera illusion sur son propre compte et sur l'existence des hommes.

Christianisation du monde par le sujet

On a évoqué les menaces concernant la perte d'identité du sujet, concernant la disparition de l'être-sujet et sa réduction au rang d'objet ou de produit dans une société sécularisée. On a mentionné également l'importance de tenir compte de la situation historique et sociale concrète des sujets, de leur responsabilité de sujets libres, ce qui implique souffrances, luttes, contradictions. La prise en considération de ce sujet, tel est le point de départ d'une théologie fondamentale pour aujourd'hui. Contrairement à l'énoncé habituel que la crise d'identité du christianisme est une crise de son contenu, Metz soutient que c'est une crise de ses sujets et institutions, qui ne voient pas ou qui fuient le sens pratique de ce contenu. Il déplore l'existence d'une théologie sans sujet, sans mordant pour la société et il veut définir un champ de vérification de la théologie ; la situation historique des sujets avec leurs contradictions et leurs souffrances. Cette théologie politique du sujet souligne « que les mots "sujets", "existence", "personne" ne sont pas à adopter de façon non critique comme résultat des Temps modernes et de son processus de privatisation dans la théologie »³⁸ ; le sujet réclamé et décrit est cet être-sujet devant Dieu, cet être-sujet solidaire de tous.

D'ailleurs, en jetant un coup d'œil du côté de l'histoire du salut, on voit qu'elle est l'histoire du devenir-sujet d'un peuple et de chaque individu en lui, face à son Dieu, ce qui évite le reproche d'éliminer le sujet en faveur de l'histoire et de la société. En effet, dans cette histoire de salut, « des hommes sont appelés à sortir des contraintes et des angoisses des sociétés archaïques ; ils doivent devenir sujets d'une nouvelle histoire. Les déterminations de leur être-sujet ont un caractère dynamique : être appelé en plein danger, être élu au milieu des angoisses, l'exode, la conversion, le "suivre" (Jésus), relever la tête... »³⁹. Comme Israël l'a fait naguère, comme les jeunes communautés chrétiennes l'ont fait également, la communauté du peuple nouveau écrit « sa propre biographie collective »⁴⁰. Sans tomber dans le romantisme du bon peuple ou dans le mythe du peuple par le peuple et pour le peuple, il est évident que la théologie a besoin de l'histoire, des expériences et expressions de ce peuple pour se constituer. Ce sujet, dans son rapport-à-Dieu, n'est pas conduit à une soumission ou à un dévouement servile ; car Dieu « n'humilie pas l'être-sujet des hommes, mais il pousse sans cesse leur

37. *Ibid.*, p. 152.

38. *Ibid.*, p. 65.

39. *Ibid.*, p. 82.

40. *Ibid.*, p. 170.

existence dans cet être-sujet face aux pires dangers qui les menacent »⁴¹. On l'a vu plus haut, Dieu et autonomie, Dieu et personnalisation vont de pair. Le combat pour Dieu et le combat pour le pouvoir-être-librement-sujet ne se déroulent pas en sens opposé, mais conjointement et dans le même sens. Plus que jamais on fait appel aux capacités de la religion pour sauver l'identité de l'homme ; on implique la religion dans le combat historique de l'homme. La foi et l'être-sujet de tous devant Dieu dissipe toute tentative « de sauvegarder son innocence politique en ne participant pas aux luttes historiques qui tendent à faire de tous les hommes des sujets »⁴².

L'identité du sujet étant sauvegardée ou retrouvée, c'est à ce sujet qu'incombe la divinisation du monde ou son humanisation véritable. D'une part, « le christianisme ne comprend le caractère sacré du monde que dans l'horizon de l'histoire du salut ; il ne comprend le monde créé qu'à travers la réalité historique du salut du monde »⁴³ ; d'autre part le monde n'est pas immédiatement ou directement divinisé par l'Incarnation⁴⁴, son adoption en Jésus-Christ. Même si, en soi, le monde est comme déjà achevé, transfiguré en Jésus-Christ ; de fait, il reste à distance de Dieu. Cette distance entre l'adoption et l'achèvement du monde est comblée au cours d'un cheminement historique concret dans lequel se révèlent ambiguïtés et passibilités de cette manifestation historique. Metz va utiliser plusieurs expressions pour signifier que c'est l'homme qui « apparaît comme le médiateur en même temps que le lieu de la transformation de ce monde libéré pour cette disponibilité originelle à Dieu »⁴⁵ : l'homme « est chrétiennement responsable du monde » ; « il a à continuer dans la foi la descente de Dieu dans ce monde, l'adoption libératrice du monde en Jésus-Christ » ; il doit « achever de l'intégrer dans la foi et lui donner sa mondanité » ; nous ne sommes pas à l'origine de cette adoption, « nous ne faisons que l'achever dans la grâce de Jésus-Christ » ; « c'est en l'homme et en lui seul que Dieu a adopté irrévocablement le monde et l'histoire. La relation de Dieu au monde et à l'histoire est médiatisée par l'homme et s'accomplit en lui. La divinisation du monde passe par son hominisation »⁴⁶.

Cette entreprise de christianisation du monde respecte donc l'autonomie de l'homme et du monde, puisque cette médiation dans l'histoire du salut du monde est laissée à la responsabilité propre de celui qui explique le monde, le rend disponible et le transforme. Étant donné que le mouvement de sécularisation prend l'aspect d'une hominisation technique et d'une manipulation du monde, la fonction critique, le discernement interviendra encore davantage pour qu'il y ait humanisation, c'est-à-dire hominisation dans le sens de l'homme. Le sujet médiateur sera conscient des effets destructeurs de l'hominisation pour ses frères du tiers-monde et pour ceux qui, plus près de lui, risquent d'être le jouet de la technique et de l'ordinateur. Malgré toutes ces attentions, l'unité du monde, déjà réalisée en Jésus-Christ, reste hors des prévisions et de l'action humaine ; mais ce souci d'humanisation fait « parvenir le monde à son être propre, à sa propriété », et lui ouvre « les hauteurs ou les profondeurs presque

41. *Ibid.*, pp. 82-83.

42. *Ibid.*, p. 95.

43. *Pour une...*, p. 35.

44. *Ibid.*, pp. 37, 79.

45. *Ibid.*, p. 50.

46. *Ibid.*, pp. 51, 53, 79.

insoupçonnables de son être-monde, rendues possibles par la grâce, mais compromises ou même ruinées par le péché »⁴⁷. Mondaniser le monde, ce n'est pas faire de lui autre chose que le monde, ce n'est pas non plus arracher l'homme à sa responsabilité d'homme envers ce monde; c'est au contraire provoquer un engagement réel. La sécularisation comprend donc à la fois l'autonomie légitime du monde et la qualité du produit historique, la validité de ses résultats.

« "Praxis" et "sujet" sont les fils conducteurs de cette théologie fondamentale pratique »⁴⁸. Après avoir décrit l'identité de l'être-sujet, il convient d'approfondir sa nécessaire médiation dans l'œuvre d'humanisation. Metz insiste sur la force intelligible de la praxis; sa théologie est sous le primat de la praxis. C'est le point de départ de la théologie du monde; le problème herméneutique fondamental de la théologie est celui « des rapports entre foi et pratique, entre compréhension de la foi et praxis sociale »⁴⁹. « Le salut "pour tous" fondé sur le Christ ne devient pas universel par le biais de l'idée, mais par la force intelligible d'une pratique, la pratique du "suivre Jésus" »⁵⁰. C'est une praxis définie par la prise en considération des dépendances sociales ou des déterminations sociales de l'agir moral, une praxis déterminée par la prise en considération de l'aspect pathétique de l'agir humain (souffrance, joie, tristesse, solidarité), car la praxis pourrait faire de l'homme un sujet unilatéralement « dominateur face à la nature », et de l'histoire humaine, « une histoire non dialectique, de progrès continu et de vainqueurs »⁵¹.

Ce n'est pas une praxis individuelle et bourgeoise, mais une praxis socio-politique face à une « non-majorité, une impuissance et une vie opprimée qui ne relève pas seulement de la faiblesse morale de ceux qui sont non majeurs, impuissants et opprimés »⁵². Il faudra chercher ailleurs que dans les consciences individuelles, et voir aussi du côté structures, les causes de cette misère humaine. Tel sera l'objectif décisif d'une praxis chrétienne: la non-majorité socialement conditionnée, impuissante et opprimée.

Les principales catégories qui commandent cette praxis sont celles de la solidarité, du récit et du souvenir. La solidarité est la catégorie de base d'une théologie politique du sujet; c'est l'idée du devenir-sujet solidaire de tous les hommes devant Dieu. « La foi des chrétiens est une praxis dans l'histoire et la société, qui se comprend comme espérance solidaire dans le Dieu de Jésus en tant que Dieu des vivants et des morts, qui les appelle tous à être sujets devant sa face »⁵³. La théologie politique est guidée par cette pensée du devenir-sujet de tous devant Dieu. Dans la même logique de la solidarité, il faut inclure les catégories de l'assistance, de l'appui et du redressement du sujet face aux menaces qu'il doit affronter⁵⁴. Les autres catégories qui servent à confirmer l'identité religieuse sont des catégories de la conscience historique: le « souvenir » et le « récit ». Ces

47. *Ibid.*, p. 58.

48. *La foi...*, p. 68.

49. *Pour une...*, p. 131; voir également *La foi...*, p. 72.

50. *La foi...*, p. 189.

51. *Ibid.*, p. 78.

52. *Ibid.*, p. 74.

53. *Ibid.*, p. 97; voir également p. 256.

54. *Ibid.*, p. 257.

catégories vont confirmer et sauvegarder l'identité dans les luttes et périls nécessaires pour que tous les hommes soient constitués et maintenus sujets solidaires. Le souvenir a une signification centrale du point de vue théologique ; il est « solidarité avec le passé », « solidarité avec les morts et les vaincus », solidarité qui brise le joug d'une histoire comprise comme « histoire des vainqueurs »⁵⁵. Le souvenir acquiert un poids ecclésiologique décisif, car l'Église « transmet une mémoire dangereuse dans les structures de la vie sociale »⁵⁶ et, dès lors, les dogmes, comme compréhension non figée, dynamique de la foi, deviennent la formulation d'un souvenir dangereux. Le souvenir est central comme « catégorie de la rupture, de la résistance contre le flux du temps »⁵⁷, et il contribue ainsi à la sauvegarde de l'identité de l'être-sujet de l'homme. Quant au récit, il devient nécessaire en face des questions d'identité qui interrogent aujourd'hui la théologie. « Une théologie qui a perdu la catégorie du récit... ne peut que reléguer les expériences "propres" et "originales" de la foi dans le domaine du non-objectif et du mutisme »⁵⁸. Une telle théologie conserverait le contenu de la foi uniquement dans les rites et les dogmes. Or le récit est événement ; il porte la consécration d'une action ; il rend efficace ce qui est raconté ; il exerce une fonction critique et libératrice du présent ; il est médiation entre le salut et l'histoire. Cette apologie du récit veut relativiser une théologie basée sur l'argumentation et veut retrouver dans le récit le contenu propre du salut chrétien.

LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION DE G. GUTIERREZ

Pour entrer dans le vif du sujet, il faut reconnaître dans la théologie de la libération de Gustavo Gutierrez une critique d'une conception supranaturaliste du salut. Il prend en effet ses distances vis-à-vis cette idée de salut qu'il trouve en Amérique latine dans une certaine théologie, prédication, piété populaire. Il s'agit de cette conception magique d'un salut dont les effets sont de l'ordre de la vie éternelle et qui dispense de s'occuper de ce qui est, de la situation présente. Les aspects mis ici en évidence sont la délivrance de la vie de souffrance et de péché, puis le rachat ou la rédemption ; mais il s'agit d'une rédemption individuelle qui s'opérera dans un au-delà futur, et dont l'assurance repose en partie sur les souffrances endurées ici-bas. Cette vision du salut se garde bien de confondre, ou même de rapprocher le salut religieux avec un salut profane, en relation avec l'activité politique. Gutierrez voit la nécessité de donner de nouvelles fondations à la notion de salut ; car « une des grandes carences de la théologie actuelle est l'absence d'une réflexion approfondie et lucide sur le thème du salut »⁵⁹.

Dans la façon d'aborder la question du salut, Gutierrez veut opérer le passage du « quantitatif » au « qualitatif ». Le « quantitatif » ou « extensif », c'est le problème du nombre des sauvés, des possibilités de salut et de la mission de l'Église envers les

55. *Ibid.*, p. 207.

56. *Ibid.*, p. 208.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 231.

59. Gustavo GUTIERREZ, *Théologie de la libération, perspectives*, Lumen Vitae, 1974, p. 151. Nous utiliserons désormais le sigle *T.L.* pour référer à cet ouvrage de Gutierrez.

« infidèles ». « La notion de salut impliquée dans cette problématique a deux traits bien précis : il s'agit de la guérison du péché dans la vie présente, et ceci en vue d'un salut ultra-terrestre »⁶⁰. Les expressions « salut des infidèles », « faire son salut », « loin de l'Église, point de salut », peuvent caractériser cette conception du salut. L'Église met à la disposition de chaque fidèle les moyens de salut ; il incombe ensuite à chaque individu d'acquérir les mérites et les grâces indispensables. La vie terrestre sera considérée comme épreuve, vallée de larmes, scénario où s'effectue cette épreuve qui décide du destin éternel, de l'au-delà qui est le lieu de la vraie vie⁶¹. Les conséquences sont faciles à prévoir : ce monde de l'au-delà est comme « tangentiel » à la vie des hommes ; l'état présent est justifié comme satisfaction ou endurance en vue de la vie éternelle, ce qui peut conduire à une spiritualité d'évasion ou d'endurance. Le christianisme a été accusé d'être « opium du peuple » parce qu'il proposait un salut éternel qui semblait cautionner une organisation sociale considérée comme incontestable et sacrée, selon laquelle il y a place dans cette société pour certains qui sont puissants et riches et d'autres qui sont pauvres, soumis et résignés.

Le « qualitatif » ou « intensif » trouve son fondement dans une autre façon de voir, celle d'un salut situé au-delà des frontières de l'Église ; car « se sauve l'homme qui s'ouvre à Dieu et aux autres, même s'il n'en a pas la claire conscience »⁶². Les expressions « existentiel surnaturel », « christianisme implicite », « l'homme de bonne volonté » vont de pair avec cette problématique du salut. Ce salut n'est pas quelque chose d'ultra-mondain, face à quoi la vie présente serait seulement une épreuve ; il est « communion des hommes avec Dieu et communion des hommes entre eux »⁶³, « quelque chose qui se réalise réellement et concrètement dès maintenant, qui assume la totalité de la réalité humaine, la transforme, la conduit à sa plénitude dans le Christ »⁶⁴. L'étude des liens qu'établit la Bible entre création et salut, ainsi que des virtualités des promesses eschatologiques, va permettre à Gutierrez de conclure que « le salut s'étend à tous les hommes et à tout l'homme ; l'action libératrice du Christ... est au cœur du devenir historique de l'humanité ; la lutte pour une société juste s'inscrit de plein droit dans l'histoire du salut »⁶⁵.

Sécularisation ou rationalité de l'ordre social

G. Gutierrez prend pour acquis les valeurs et le caractère irréversible du processus de sécularisation comme affranchissement de la tutelle religieuse ; c'est une composante du phénomène qui est importante mais incomplète, car il y a un aspect plus important pour le latino-américain : « la sécularisation est avant tout le résultat d'une transformation de la compréhension que l'homme a de soi-même... L'homme se perçoit comme une

60. *T.L.*, p. 153.

61. *T.L.*, p. 306.

62. *T.L.*, p. 153.

63. Expression qui revient souvent chez Gutierrez pour définir le salut, *T.L.*, p. 154 ; p. 155 ; p. 164.

64. *T.L.*, p. 154.

65. *T.L.*, p. 176.

subjectivité créatrice. Bien plus : l'homme prend conscience... d'être agent de l'histoire, responsable de son propre destin »⁶⁶.

En effet, ces hommes et femmes du tiers-monde sont de plus en plus conscients de leur situation réelle, des conditions inacceptables dans lesquelles ils vivent ; ils savent également que ces inégalités sont causées par le type d'organisation sociale qui leur est imposée. À la suite d'une analyse de la société, ils perçoivent des causes de la situation présente et le désir naît d'en sortir en s'attaquant à ces causes. Il vaut la peine d'explicitier davantage cette rationalité qui désacralise, sécularise, pour ainsi dire, l'ordre social.

Il est intéressant de noter l'évolution dans l'analyse de la réalité sociale latino-américaine. L'optimisme des plans de développement des années 60 a été de courte durée ; cette analyse de la situation comme un retard de croissance économique par rapport aux pays industrialisés était courte et unidimensionnelle, de sorte que ce mythe du développement qui était censé se produire avec l'aide technique et le capital fournis par le centre, les États-Unis et l'Europe, a été l'affaire d'une décennie. Le « développement » ou « desarrollismo » a été rejeté pour un développement considéré comme processus global qui s'attaque aux causes dont « la plus profonde est la dépendance économique, sociale, politique et culturelle de certains peuples par rapport à d'autres, expression de la domination de certaines classes sociales sur les autres »⁶⁷. Dans cette nouvelle analyse de situation, la notion de dépendance apparaît la clef dans l'interprétation de la réalité latino-américaine : dépendance, à l'intérieur du pays, de certains groupes par rapport à d'autres et de certaines régions industrialisées par rapport à d'autres qui vivent à l'ère pré-industrielle ; dépendance de ces pays à l'égard du système capitaliste dont ils constituent la périphérie. Ce sont les sciences sociales et l'analyse marxiste qui sont les instruments de rationalité qui font voir jusqu'à quel point leur société est dominée par la dépendance externe (centre et périphérie) et la domination interne (classes sociales).

L'analyse jette aussi la lumière sur « l'autre », l'exploité, le pauvre qui fait entendre sa voix et parle de moins en moins par des intermédiaires. *L'autre* de cette société de l'oppression, de la domination et du pillage, ce sont « les classes populaires exploitées, les cultures opprimées, les races discriminées »⁶⁸ ; c'est le sous-produit du système, ces « damnés de la terre » qui espèrent un salut qui sera le résultat d'un processus de libération de leur situation. Le contexte immédiat de cette rationalité est « la mise en question radicale d'une société oppressive et qui est en relation étroite avec la construction d'un ordre social qualitativement distinct... »⁶⁹. L'intelligence progressive de leur monde, la défatalisation qu'ils font de leur histoire et de leur situation les fait progressivement sortir de cette mentalité fataliste, de cette attitude passive ou attentiste qui faisait d'eux des objets d'œuvre caritative. Ils prennent les rênes de leur destin et veulent sortir de leur servitude. Cette pédagogie de la conscientisation a été développée par Paulo Freire : la transformation des gens, de leur culture — ce qui implique une

66. *T.L.*, pp. 77-78.

67. *T.L.*, p. 39.

68. « Praxis de libération, théologie et annonce de l'Évangile », par G. GUTIERREZ, dans *Concilium* 96 (juin 1974) p. 55.

69. « Mouvements de libération et théologie », par G. GUTIERREZ-MERINO, dans *Concilium* 93 (mars 1974) p. 125.

nouvelle lecture et une nouvelle interprétation de la situation culturelle, une nouvelle conception de l'homme et de l'histoire, une option socio-politique pour un nouveau modèle de société — est nécessaire pour la transformation du système, la création de structures libératrices. L'opprimé se débarrasse de sa conscience oppressive ; il connaît sa situation réelle ; il s'engage dans un processus de transformation, de libération.

Il est important de bien saisir l'originalité du processus de sécularisation en Amérique latine. Il n'est pas question de franchir une étape en retard par rapport à la sécularisation telle que vécue en Europe et en Amérique du Nord. Ici, c'est beaucoup moins la science et la technique que l'idéologie révolutionnaire et la radicalisation politique, qui aideront à comprendre et à changer les situations et qui constitueront les formes latino-américaines de sécularisation. L'analyse faite en pays industrialisé ne va plus, quand il s'agit de l'Amérique latine ; les productions théologiques européennes (théologie politique, théologie de l'espérance) sont valables pour le centre, mais beaucoup moins adéquates pour la périphérie. « Tandis qu'en Europe l'analyse critique du rôle de l'Église dans la société s'est faite de l'extérieur et contre l'Église, avec la philosophie des lumières, le libéralisme, le marxisme, etc., et qu'il en est issu une problématique du rapport de la foi à l'incroyance, de l'Église au Monde, du ressourcement évangélique à la sécularisation, etc., en Amérique latine cette analyse critique du rôle de l'Église dans la société, déclenchée par l'analyse sociale de la dépendance, s'est faite à l'intérieur de l'Église, conduite par des croyants et des hommes d'Église, laïcs, clercs ou évêques »⁷⁰.

En Amérique latine, la sécularisation coexiste avec d'autres manières de vivre sa foi en Église, elle ne se produit pas simplement au détriment de la religion et de l'Église ; elle oblige à « concilier de manière efficace les potentialités de l'évangile et des Églises, pour contribuer à la libération de l'homme latino-américain : tout cela configure un processus original qui se refuse à toute conception simpliste et à toute extrapolation »⁷¹. Le continent vit d'une tradition chrétienne qui imprègne l'existence des individus et le contexte social et culturel ; ce n'est pas d'abord ce monde religieux qu'ils remettent en cause, mais l'ordre du monde, ordre économique, social et politique qui en fait des mineurs, bien que certaines conceptions religieuses soient mises en cause si elles contribuent à perpétuer cet ordre. La rationalité de leur projet les amène à aller aux racines de leur misère, à dénoncer ce système qui profite à quelques-uns et à proclamer un ordre social nouveau. « Dans un continent comme l'Amérique latine, écrit Gutierrez, le défi ne vient pas tout d'abord du non-croyant, mais du non-homme... La question ne sera donc pas comment parler de Dieu dans un monde adulte, mais : comment l'annoncer comme Père dans un monde non humain »⁷². Ici, oppresseurs et opprimés partagent la même foi.

Cette rationalité, cette analyse de la situation, est mise en relation avec le message chrétien du salut. Le pauvre trouve dans l'Évangile des raisons pour rejeter l'oppression ;

70. « Le salut d'après la théologie de la libération », par V. COSMAO, dans *Actes de la Douzième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa 1977, p. 103.

71. *T.L.*, p. 80.

72. « Praxis de libération, théologie et annonce de l'Évangile », par G. GUTIERREZ, dans *Concilium* 96 (juin 1974) pp. 65-66.

il lit l'Évangile à partir de sa situation éclairée. En même temps qu'il devient un nouvel être, une nouvelle personne, il devient un croyant qui pense et vit sa foi de façon nouvelle. Pour lui, la sécularisation est un « processus qui non seulement est compatible avec une vision chrétienne de l'homme, de l'histoire et du cosmos, mais encore permet une plus grande plénitude de vie chrétienne, dans la mesure où elle offre à l'homme la possibilité d'être plus pleinement homme »⁷³. La nécessité que l'homme perçoit de participer activement au changement de la société à partir de l'analyse qu'il fait de sa situation est confirmée et stimulée par l'appel qu'il reçoit de l'Écriture d'être créateur. La praxis sociale devient œuvre de chrétien. Et affirmer « que l'homme se réalise en prolongeant l'œuvre de la création par son travail », c'est dire « qu'il se situe par le fait même, à l'intérieur d'un processus global de salut. Travailler, transformer le monde, c'est se faire homme et forger la communauté humaine ; c'est aussi déjà se sauver. De même, lutter contre une situation de misère et de spoliation et construire une société juste, c'est déjà s'insérer dans le mouvement sauveur, en marche vers son accomplissement plénier »⁷⁴. La rationalité de la situation amène l'homme à une nouvelle conscience de lui-même, celle de devoir changer le système social. Cet engagement entretient donc un lien étroit avec le salut. Nous reviendrons sur ce dernier aspect.

L'Église est l'agent principal du processus de conscientisation ; une nouvelle Église qui est en train de naître, Église du peuple, de la communauté ecclésiale de base, Église qui se veut la voix des sans-voix. Ces chrétiens ne choisissent pas entre la révolution et la foi : ils font leur révolution en chrétien ; ils sont amenés à la faire en raison de leur foi ; ils veulent enraciner leur action dans leur foi. Nous voilà précisément à l'objet et au but de la théologie de la libération : montrer comment l'action transformatrice peut s'enraciner dans la foi, comment un engagement politique peut être justifié théologiquement parlant et s'insérer dans le processus du salut en Jésus-Christ. Cela implique, encore une fois, la rationalité propre du politique, la sécularisation de leur situation, fondée sur cette analyse scientifique de la réalité. Cette analyse rationnelle rend évident le refus de la situation intolérable et mobilise le croyant pour de nouvelles pratiques sociales.

Le péché : l'anti-salut

Transposons l'analyse de la situation de dépendance sur un registre théologique : « Le pauvre, l'Autre, surgit comme un révélateur de celui qui est le Tout-Autre »⁷⁵ ; quant à la situation intolérable, elle est situation de péché, l'anti-salut, péché que l'analyse révèle comme ayant pénétré profondément les structures. « Le péché fait partie des structures oppressives, de l'exploitation de l'homme par l'homme, de la domination et de l'esclavage des peuples, des races et des classes sociales. Le péché apparaît alors comme l'aliénation fondamentale, comme la racine d'un état d'injustice et d'exploitation »⁷⁶. Ce péché, « rupture de l'amitié avec Dieu et avec les hommes »⁷⁷, est une

73. *T.L.*, p. 78.

74. *T.L.*, p. 164.

75. « Praxis de libération, théologie et annonce de l'Évangile », par G. GUTIERREZ, dans *Concilium* 96 (juin 1974) p. 62.

76. *T.L.*, p. 184.

77. *T.L.*, p. 154, p. 181.

réalité humaine, sociale, historique ; un péché institutionnalisé qui abrutit toutes les dimensions de la vie humaine des individus et des peuples et dont l'analyse révèle la source, une liberté socialement et historiquement située. Ce péché est cause ultime de cette misère, de cette injustice dans laquelle vivent les hommes. Mais « dire que le péché est la cause ultime ne signifie en aucune façon que l'on nie les causes structurelles et les conditionnements objectifs de ces situations » ; derrière cela, ce n'est pas le hasard, « mais une volonté personnelle ou collective responsable, une volonté de refuser Dieu et les autres »⁷⁸.

Ce concept de péché est opératoire pour une analyse de la réalité. L'analyse non théologique était suffisante pour mettre en cause les structures inadéquates et injustes et pour mettre en route leur transformation ; ce passage par le péché permet de transposer l'analyse dans le registre religieux ou théologique. L'utilisation du concept de péché met en évidence la contradiction entre le dessein de Dieu (salut : communion avec Dieu et communion avec ses frères) et une situation tellement opposée à ce dessein. « L'irruption de l'Autre, du pauvre en nos vies, conduit à une solidarité active avec ses intérêts et ses luttes... Redécouvrir l'autre, c'est entrer en son propre monde et cela suppose une rupture avec le nôtre »⁷⁹. Cet appel suscite chez le chrétien une praxis nouvelle dans ce monde mal fait dont il faut démonter les mécanismes et entreprendre une reconstruction. Le salut impliquera disparition de ce péché, car il intéresse tout l'homme et se réalise dans l'histoire.

La libération : un salut sécularisé ?

L'insistance sur la participation de l'homme au salut, le concept de péché institutionnalisé comme anti-salut a fait naître une inquiétude : la réduction du salut en libération socio-politique, une sécularisation du salut à partir de la conscience et de la possibilité de « se sauver » en se libérant de sa situation d'oppression. La libération se présente comme le nouveau nom du salut. « La construction d'une société juste a valeur d'acceptation du Royaume, ou, en termes qui nous sont plus familiers, participer au processus de libération de l'homme, c'est déjà, en quelque sorte, faire œuvre salvatrice »⁸⁰. Le Royaume de Dieu semble tout à fait incompatible avec la situation d'injustice, « l'avènement du Royaume passe par la rupture de l'état actuel des choses »⁸¹.

Un texte de Gutierrez veut maintenir à la fois la gratuité du salut comme don de Dieu et l'œuvre de l'homme coopérant à ce processus de salut : « Le salut — initiative totale et gratuite de Dieu, communion des hommes avec Dieu et des hommes entre eux — est le ressort intime et la plénitude de ce mouvement d'auto-génération de l'homme, commencé par l'œuvre créatrice de Dieu. Par conséquent, quand on affirme que l'homme se réalise en prolongeant l'œuvre de la création par son travail, on est en train de dire qu'il se situe, par le fait même, à l'intérieur d'un processus global de salut. Travailler, transformer le monde, c'est se faire homme et forger la communauté

78. T.L., p. 51.

79. « Praxis de libération... », *op. cit.*, p. 56.

80. T.L., p. 85.

81. T.L., p. 140.

humaine ; c'est aussi déjà sauver »⁸². Se libérer d'une position de dépendance qui empêche tout développement, c'est se libérer du péché dont l'analyse a mis en évidence la présence dans la structuration du monde actuel. Et cette interprétation des changements à opérer ne réduit pas le salut à la transformation des conditions de vie, à la libération des structures oppressives. Pour signifier la libération apportée par le Christ, Gutierrez parle de libération radicale ; il élabore trois niveaux de libération faisant partie d'un processus unique de salut. L'utilisation des expressions « salut total » et « salut partiel » à l'intérieur de ce processus de salut est éclairante : la libération est déjà œuvre salvatrice, mais elle n'est pas tout le salut⁸³. L'œuvre du salut est « processus unique et complexe qui trouve son sens profond et sa pleine réalisation dans l'œuvre salvifique du Christ »⁸⁴. À l'intérieur de ce processus unique, il y a trois niveaux de libération : la lutte des opprimés pour se libérer sur le plan socio-économique (niveau politique) ; la croissance de maturation de l'homme qui assume sa destinée et fait l'histoire dans une liberté créatrice (niveau de l'histoire) ; la destruction des racines de l'oppression, de l'injustice, c'est-à-dire la libération du péché, don de Dieu (niveau de la communion avec Dieu).

Il s'agit bien de libérer des hommes, de leur proposer le salut. Celui qui jusqu'à maintenant était absent de l'histoire, le marginal, la non-personne recouvre sa personnalité, son identité ; il redevient sujet de l'histoire et créateur de son devenir. L'homme nouveau et la société nouvelle naissent en même temps. Ces changements sont un début de salut, mais un salut qui sera encore à venir quand le changement de société aura été opéré. Ces libérations sont toutefois à vivre « comme des démarches endogènes au sein desquelles est aussi signifié et réalisé le salut offert en Jésus-Christ : c'est sans doute le concept de "sacrement", signe qui réalise ce qu'il signifie, qui permet le mieux d'analyser l'imbrication du "salut éternel" dans les libérations humaines »⁸⁵. C'est dire le rapport du salut à la vie humaine, surtout quand elle est menacée ; c'est dire son rapport avec le monde devenu inhabitable, avec une organisation sociale qui met la vie en danger ; il est lié aux transformations des institutions sociales, à la libération du péché, obstacle à la relation à Dieu et aux relations entre les hommes. Le salut en Jésus-Christ se réalise de façon intrahistorique dans ce sens que la réalisation de l'homme fait partie de l'avènement du Royaume ; se libérer de ses entraves, c'est s'insérer dans un mouvement salvifique en marche vers un accomplissement plénier. Tout acte humain orienté vers la construction d'une cité plus juste porte cette valeur de communion avec Dieu et entre les hommes, une valeur de salut ; c'est cependant Dieu qui garantit l'aboutissement et la valeur définitive de ces efforts.

Le latino-américain, conscient de sa situation, entrevoit la possibilité d'une existence renouvelée et s'engage donc dans une praxis pouvant faire surgir un nouvel état de choses. Cette « politique de salut » ne risque-t-elle pas de lui faire croire que ses actes sont porteurs d'accomplissement humain total, de libération définitive ? « Nous assistons,

82. *T.L.*, p. 164.

83. *T.L.*, pp. 185-186.

84. *T.L.*, p. 53.

85. « Le salut d'après la théologie de la libération », par V. COSMAO, dans *Actes de la Douzième Semaine Théologique de Kinshasa*, 1977, p. 111.

écrit Julien Freund, à un mouvement qui est à l'inverse de celui de la sécularisation, puisqu'il s'agit d'une resacralisation ou resanctification d'actes, de manifestations et de formes, sur la base d'une mystique politique. En particulier de nombreuses doctrines politiques annoncent-elles aussi le salut aux hommes, mais non plus un salut dans l'ordre transcendant qui surviendrait lors de la survie de l'âme individuelle par-delà la mort, mais une rédemption immanente au temps humain et mondain à venir, donc promise pour cette cité terrestre »⁸⁶. Les politiques de salut remplaceraient les religions de salut et seraient une compensation des motivations religieuses déclinantes. Ces doctrines politiques annoncent le salut aux hommes, mais un salut immanent au temps présent, un salut promis pour la vie terrestre. Il faut reconnaître cette tendance, dans la théologie latino-américaine de la libération, à survaloriser ou même à « sacraliser » l'action libératrice. S'agit-il d'une aliénation de l'action humaine et de la nature du politique ? Il y a également ces héros auxquels on voue un culte dans des hymnes libérateurs, des défilés ou processions. N'y a-t-il pas là un mythe se créant autour de ces personnages ou du peuple tout entier qu'on investit d'une puissance salvatrice qui dépasse ce qu'ils sont ou ce qu'ils ont été ? Il y aurait donc comme une idéalisation de l'autre, du peuple dominé qui veut se libérer et dont les actions, les efforts n'ont pas à être remis en question, ni critiqués. Cette sacralisation fait aussi de certains des figures mythiques ; le peuple, les héros libérateurs et leurs actions sont tout simplement comparés aux faits et gestes de salut de l'Écriture. Les possibilités de salut sont comme comprimées dans ces actes et dans ces hommes.

Gustavo Gutierrez n'ignore pas ces difficultés : « Il serait, écrit-il, néanmoins naïf de prétendre que les urgences révolutionnaires que vit l'Amérique latine ne feraient pas courir le risque de simplifier le message évangélique, pour faire de lui une "idéologie révolutionnaire" qui, en définitive, masquerait la réalité »⁸⁷. Il reste que « la marge d'incertitude et d'apprentissage de cette tâche ne doit pas porter à négliger l'urgence et la nécessité de prendre position, ni non plus de faire oublier ce qui est permanent : l'annonce de l'Évangile ouvre l'histoire humaine au futur promis par Dieu... » Cette annonce « fera voir le caractère incomplet et provisoire de toute réalisation humaine quelle qu'elle soit »⁸⁸. Gutierrez souligne que tout engagement, même le plus radical, revêt un caractère de relativité vis-à-vis l'Évangile et son message de salut : « L'Espérance chrétienne nous ouvre un don de l'avenir promis par Dieu, nous évite toute confusion entre le Royaume et une étape historique précise et bloque toute idolâtrie face à un progrès humain inévitablement ambigu, toute absolutisation de la révolution »⁸⁹; et encore : « La libération politique n'est pas non plus un messianisme religieux ; elle a son autonomie et ses lois, elle suppose des analyses sociales et des options politiques bien déterminées »⁹⁰. L'analyse scientifique de la réalité garde d'une sacralisation directe de l'action politique et l'engagement de

86. « Les politiques de salut », par Julien FREUND, dans *Théologie de la libération en Amérique latine*, Coll. Le point théologique, Beauchesne, Paris, 1974, p. 18.

87. *T.L.*, p. 272.

88. *T.L.*, p. 273.

89. *T.L.*, p. 248.

90. *T.L.*, p. 324.

l'individu sera plus lucide, réaliste, motivé par la générosité personnelle, mais éclairé par l'analyse rationnelle de la réalité, condition de l'efficacité de ses options politiques. Si on laisse de côté cette analyse rationnelle, il y a risque d'établir un rapport direct entre le Règne de Dieu et l'action politique, « on crée ainsi des confusions qui peuvent déboucher sur un dangereux messianisme politico-religieux, qui ne respecte suffisamment ni l'autonomie du choix politique, ni ce qui correspond à une foi authentique, lestée de religieux »⁹¹.

Un point mériterait sans doute d'être davantage explicité dans la théologie de Gutierrez, à savoir la liaison du salut du Christ avec les libérations effectives et réussies. « Sans événements historiques libérateurs, il n'y a pas d'accroissement du Royaume, mais le processus de libération ne vaincra les racines mêmes de l'oppression, de l'exploitation de l'homme par l'homme, qu'avec l'avènement du Royaume qui est avant tout un don du Seigneur »⁹². « Sans événements historiques libérateurs, il n'y a pas d'accroissement du Royaume... » C'est sur que le processus d'humanisation est impliqué dans l'implantation du Règne de Dieu ; mais il faut se garder de confondre l'assainissement des systèmes sociaux avec l'établissement du Règne de Dieu. Nous savons que toute entreprise de libération a un rapport avec le Royaume ; nous ne pouvons cependant pas mesurer ou identifier ce rapport. Entre le plus-être des hommes et le Règne de Dieu, il y a une véritable connexion interne ; mais le mieux-être ne cause pas la croissance du Règne. La libération humaine peut apparaître comme le signe et les arrhes du salut, sans coïncider avec le salut lui-même. Ce qu'il faut tenir, il nous semble : c'est que les dispositions — tout le développement humain — ne sont pas des conditions nécessaires à la venue du Règne de Dieu, même si elles demeurent tout à fait souhaitables. Le salut reste don de Dieu et nos dispositions ne peuvent, strictement parlant, conditionner la venue du Règne : la *praeparatio* n'est pas nécessitante par rapport à un avènement plénier du Règne de Dieu. Il est donc possible que la Parousie se produise alors que l'humanité sera en proie à des maux très grands ; il est possible que la domination de l'homme puisse préparer la catastrophe du monde. Cette situation n'empêcherait cependant pas la réalisation du dessein de Dieu. Celle ne conduit pas à démobiliser l'homme ; car Dieu veut que l'homme coopère à l'œuvre du salut et que son Règne déjà présent advienne avec le concours des libertés humaines.

Que conclure ? Gutierrez lie, en les distinguant, le salut en Jésus-Christ et les libérations humaines. La définition qu'il donne au mot salut « communion avec Dieu et communion avec ses frères », marque bien ce lien. L'homme a part à ce salut, œuvre de Dieu et œuvre de l'homme, qui vise à faire naître un homme nouveau et un ordre nouveau. Le passage par le péché, l'anti-salut, est évocateur : le salut libère essentiellement du péché ; et le péché s'appelle exploitation de l'autre, oppression, injustice. Un salut qui veut détruire en ses racines le péché doit inclure ces efforts de libérations humaines qui lèvent les obstacles à la communion entre les hommes. Quand il opère ces transformations, l'homme fait œuvre de salut ; mais quand ces

91. *T.L.*, p. 245.

92. « Mouvements de libération et théologie », par G. GUTIERREZ-MERINO, dans *Concilium* 93 (mars 1974) pp. 128-129.

redressements ont été opérés, le salut vient encore comme don de Dieu à accueillir gratuitement. Le rapport du salut partiel au salut total est à point; dans ces démarches humaines est réalisé partiellement le salut en Jésus-Christ. La participation aux tâches d'élaboration fait partie du salut. C'est une collaboration à l'action salvifique de Dieu. Ces actes de collaboration font partie intégrante de la libération totale.

Marx proclamait que la philosophie devrait abandonner le rêve d'une interprétation du monde, la priorité devant être donnée à la praxis, au mouvement de l'histoire. La théologie politique et la théologie latino-américaine de la libération veulent réaliser cet objectif compatible avec l'Évangile. Le chrétien qui veut réaliser le projet évangélique ne peut se contenter de regarder le monde se transformer sous ses yeux; il ne peut attendre sous prétexte qu'il appartient à un autre monde, ni se limiter à lui donner des enseignements doctrinaux. Le chrétien n'a pas à attendre passivement que le Règne de Dieu advienne; mais, selon l'expression d'Ernst Bloch, il doit préparer lui-même les plats. Il se découvre comme projet à réaliser dans l'histoire par la transformation du monde et sa création au sein de cette transformation. La théologie politique et la théologie de la libération montrent jusqu'à quel point le salut, les promesses eschatologiques entretiennent des liens dynamiques avec l'assainissement et la transformation des conditions de vie des hommes. Ce message de salut ne peut être confiné dans la sphère du privé; il doit découvrir ses implications socio-politiques. Le salut total, don de Dieu reçu par l'homme, pénètre jusqu'aux racines du péché pour les détruire et mobilise l'homme à collaborer à cette tâche.