Document généré le 21 sept. 2024 19:48

Laval théologique et philosophique

Questions d'épistémologie en théologie de la libération À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff

Jean Richard

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400769ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400769ar

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

Richard, J. (1993). Questions d'épistémologie en théologie de la libération À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff. *Laval théologique et philosophique*, *49*(2), 249–275. https://doi.org/10.7202/400769ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 49, 2 (juin 1993)

QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE EN THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION
À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff

Jean RICHARD

RÉSUMÉ : Cet article poursuit la discussion des questions soulevées dans la thèse de Clodovis Boff. La théologie du politique est considérée ici comme théologie de la culture, en corrélation avec la théologie d'Église. Le rapport à la praxis, propre à la théologie de la libération, signifie l'engagement concret du théologien en faveur des pauvres. Le caractère socialiste-marxiste de cette théologie apparaît alors clairement dans son versant socio-analytique. Quant à l'autre versant, herméneutique, on soutient qu'il implique le rejet de toute pensée supranaturaliste et l'identification réelle de la libération humaine et du salut divin.

Une discussion sur les questions d'épistémologie en théologie peut difficilement ne pas s'arrêter à la théologie de la libération, qui propose un bouleversement radical, semblable à celui que Marx voulait introduire dans la philosophie de son temps. L'ouvrage de Clodovis Boff offre pour cela un cadre privilégié[1]. Il s'agit d'une thèse de doctorat soutenue à Louvain, qui fut d'abord publiée au Brésil en 1978, qui a connu ensuite une édition américaine chez Orbis Books en 1987, puis une édition française au Cerf en 1990. Malgré ce décalage entre la première rédaction et la récente édition française, l'ouvrage, me semble-t-il, n'a rien perdu de son actualité. On ne connaît pas d'autre étude aussi approfondie sur le sujet. Les principales questions d'épistémologie concernant la théologie de la libération sont bien posées, et pour les traiter, Boff fait appel à toutes les ressources disponibles. Parmi les auteurs les plus utilisés pour la théorie épistémologique, lui-même mentionne J. Ladrière, L. Althusser, G. Bachelard, P. Bourdieu, P. Ricoeur[2].

---

1. Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération* (Cogitatio Fidei, 157), Paris, Cerf, 1990. — La version anglaise, parue chez Orbis Books en 1987, portait pour titre : *Theology and Praxis. Epistemological Foundations.*
2. *Ibid.*, p. 14.

Mon propos ici est d'assumer cet ouvrage de Boff comme cadre de discussion, pour reprendre et pousser plus loin si possible les questions qu'il soulève, comme on fait d'une maison qu'on achète et qu'on se propose de restaurer pour pouvoir l'habiter soi-même. D'ailleurs, l'auteur lui-même nous invite à une lecture critique de sa thèse. Sa brève préface à l'édition française constitue une véritable « *retractatio* », qui pourra appuyer certaines de nos critiques au premier Boff, celui de la thèse doctorale.

I. LA THÉOLOGIE DU POLITIQUE COMME THÉOLOGIE DE LA CULTURE

1. Une première démarche s'impose à quiconque veut réfléchir sur le statut épistémologique d'un nouveau type de théologie : c'est de le comparer avec les modèles existants. Les théologiens de la libération n'ont pas manqué de le faire, mais en insistant surtout sur les différences, sur les oppositions par rapport aux modèles disponibles, qui jusque-là étaient tous des modèles européens. On ne peut toutefois en rester aux différences. Si la théologie de la libération est encore de la théologie, elle doit bien comporter certains traits communs avec les théologies déjà élaborées en Occident. Et c'est précisément ce que Clodovis Boff cherche à déterminer d'abord, pour pouvoir la situer dans un genre déjà connu.

Effectivement, la théologie latino-américaine de la libération, telle que pratiquée par exemple par G. Gutiérrez et H. Assmann, présente des affinités assez manifestes avec la théologie politique allemande. Par ailleurs, celle-ci semble bien désigner un champ plus vaste que le domaine de l'oppression et de la libération socio-politiques. Boff en conclut que la théologie de la libération n'est qu'un aspect de la « théologie du politique », qui devient elle-même l'objet immédiat de sa recherche[3].

Mais on doit remonter plus haut encore et se demander où se situe cette théologie du politique, dans quel champ plus vaste d'investigation théologique elle peut prendre place. Boff renvoie à la « théologie des réalités terrestres », une problématique tout particulièrement florissante dans les années soixante. Elle se distinguait alors de la thématique classique des programmes de théologie, qui traitaient successivement de Dieu, du Christ, de l'Église, etc. On aurait donc d'un côté une théologie des réalités spirituelles ou religieuses (que Boff appelle « théologie 1 ») et une théologie des réalités terrestres ou séculières (désignée comme « théologie 2 »)[4].

Dans sa préface à l'édition française, il revient sur cette distinction pour la critiquer et la corriger. Il constate d'abord que ces deux types de théologie ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre. Effectivement, la théologie de la libération a peu à peu occupé tout le champ de la théologie classique, comme en témoigne la « Collection Libération », en cours de publication aux Éditions du Cerf. Par ailleurs, toute théologie doit bien considérer aussi les réalités d'aujourd'hui, sous peine de sombrer dans un état de sclérose scolastique. Boff suggère donc de parler plutôt de deux moments à l'intérieur d'un même processus théologique : il y a un moment de réflexion fondamentale sur

3. *Ibid.*, p. 13-14 ; cf. p. 20.
4. *Ibid.*, p. 23.

les données de la foi, et un moment d'application pratique de cette même foi aux réalités profanes et historiques. Et il ajoute qu'il y a entre ces deux moments un mouvement de « circularité dialectique[5] ».

2. Cette dernière remarque évoque la « méthode de corrélation » préconisée par Paul Tillich. De fait, l'évolution de Tillich sur ce point est fort éclairante pour notre propos. Dans sa conférence initiale de 1919, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », il distingue lui-même deux types de théologie et de théologiens : la théologie d'Église (*Kirchentheologie*) et la théologie de la culture (*Kulturtheologie*). La première se réalise à l'intérieur de l'Église, c'est-à-dire à l'intérieur de la sphère spécifiquement religieuse de la culture. Le théologien d'Église est donc par principe lié à la tradition de sa confession religieuse ; il se propose comme tâche de la maintenir toujours vivante à travers les nouveaux développements de l'histoire et de la culture. Le théologien de la culture pour sa part ne partage pas cet intérêt pour la continuité ecclésiastique. Il se situe au cœur même de la culture pour en déceler la dimension religieuse, pour voir jusqu'à quel point les formes — anciennes et nouvelles — de la culture portent la trace de cette substance religieuse qui constitue la source profonde de toute inspiration créatrice. Tillich soutient dès lors la nécessaire complémentarité de ces deux types de théologie. Car le théologien d'Église risque d'absolutiser les formes sacrées de sa propre tradition religieuse, en oubliant que ce ne sont là que les symboles et indices d'un sacré qui doit remplir toute la culture. Et pour sa part, le théologien de la culture, s'il ne porte pas attention à la tradition religieuse de son Église, risque de se laisser emporter par le courant de la culture, en célébrant toute formation nouvelle comme une production de l'Esprit divin[6].

La conférence de 1919 parle donc d'un rapport de complémentarité (*ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung*) entre théologie d'Église et théologie de la culture. Or c'est ce même rapport qui, dans la *Théologie systématique* de 1951, devient la « corrélation » par laquelle Tillich définit la méthode propre de la théologie. C'est là du moins une interprétation possible du Tillich américain, que j'aimerais simplement suggérer ici comme hypothèse.

On sait que, dans la *Théologie systématique*, les deux pôles de la corrélation sont désignés comme le message et la situation. Le message, c'est d'abord l'Écriture, bien sûr, mais il peut aussi inclure toute la tradition de l'Église. Le premier pôle de la corrélation comprend donc tout le domaine assigné à la théologie d'Église. Et les instruments d'analyse qui servent dans cette première étape du travail théologique sont aussi ceux du théologien d'Église : l'exégèse, l'histoire, l'herméneutique.

Quant au second pôle, celui de la situation, Tillich explique qu'« il désigne les formes scientifiques et artistiques, économiques, politiques et éthiques par lesquelles les individus et les groupes expriment leur interprétation de l'existence[7] ». On aura remarqué que ce sont là les principales formes de la culture. Or, au-delà des différents

5. *Ibid.*, p. IV-V.

6. Paul TILLICH, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 45-46.

7. TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, p. 3-4.

objets qu'elles représentent immédiatement, ces mêmes formes expriment aussi un contenu plus profond, qui comporte déjà des connotations religieuses : l'interprétation de l'existence, le sens de la vie. L'analyse de la situation culturelle sera donc faite à l'aide des différentes sciences de la culture, comme l'analyse littéraire, la psychologie, la sociologie et l'histoire[8]. Mais ce sera plus qu'une simple analyse esthétique, économique ou politique ; car en chacun de ces domaines il s'agira de faire ressortir la signification profonde, le sens de la vie qui s'y trouve exprimé d'une façon ou d'une autre. D'où la prépondérance de l'instrument philosophique dans ce type d'analyse.

Tillich affirme, en effet, que cette analyse de l'existence est une tâche philosophique, même si elle est accomplie par un théologien[9]. Ce que je serais porté à interpréter comme suit. Le langage est philosophique, non pas théologique, car il utilise des catégories philosophiques, non pas les symboles religieux de l'Écriture ou de l'Église. Mais ce que fait ressortir l'analyse, c'est la profondeur religieuse de l'existence humaine, ce sont les questions religieuses qui affleurent dans les différentes formes de la culture. Ainsi, sous le couvert d'un langage philosophique, profane, c'est un contenu religieux qui se trouve exprimé. Il serait donc légitime de parler encore ici de théologie : non pas de théologie d'Église, mais de théologie de la culture.

En somme, je propose d'interpréter là-dessus le Tillich américain par le Tillich allemand. Quand le Tillich de 1951 parle de la corrélation entre théologie et philosophie, je suggère de l'entendre au sens du Tillich de 1919, qui affirmait alors une « relation de complémentarité réciproque » entre la théologie d'Église et la théologie de la culture. On soupçonne déjà que cette hypothèse pourrait comporter des conséquences importantes. Car si l'analyse philosophique de la situation présente a déjà une portée théologique, si elle est déjà théologique au sens d'une théologie de la culture, c'est dire que ces deux types d'analyse, celle du message et celle de la situation, portent finalement sur le même objet, sur la même réalité profonde et ultime, qui se trouve dans un cas exprimée en termes religieux et dans l'autre, en termes séculiers et profanes. L'avantage de cette double analyse est manifeste : c'est celui de la corrélation, de la complémentarité d'une double approche. Car le langage religieux de la théologie d'Église permet de dire plus clairement et explicitement le sens religieux de l'existence. Par ailleurs, l'analyse philosophique et théologique de la culture donne au langage religieux un contenu historique concret, actuel, lui évitant ainsi de sombrer dans l'insignifiance.

3. À ce point de la réflexion, nous rencontrons à nouveau Clodovis Boff sur une thèse épistémologique de première importance, qu'il exprime lui-même en ces termes : « *La théologie est théologie du non-théologique*[10]. » Cette thèse se fonde sur un principe épistémologique plus général, selon lequel l'objet de toute science est construit, produit par cette science. Il en va de même, et de façon toute spéciale, pour la théologie. Le « théologique » n'existe pas comme tel ; on doit le construire, le produire. C'est ce que fait le théologien en décryptant une signification théologique et en lui donnant

8. *Ibid.*, p. 63.

9. *Ibid.*

10. BOFF, *Théorie et pratique*, p. 70 (souligné dans le texte).

une expression appropriée. La théologie ne doit donc pas être conçue comme une somme de connaissances, comme une doctrine qu'il suffirait de s'approprier pour la transmettre aussi intégralement que possible. Bien au contraire, elle consiste essentiellement en un processus dynamique, en une opération de production, en une pratique scientifique. Il est donc de la nature même de la théologie de s'exercer sur du non-théologique pour le transformer en théologique[11].

Boff rappelle ici, bien à propos, sa distinction entre les deux modèles de théologie. La théologie 1 demeure dans le domaine du théologique déjà constitué ; elle risque donc de s'enfermer dans une réflexion répétitive. La théologie 2 entend pour sa part défricher un champ qui n'est pas d'emblée théologique mais peut le devenir[12]. Tout cela me semble trouver une évidence nouvelle à la lumière de la distinction de Tillich. La théologie 1 est la théologie d'Église, qui se limite aux sentiers battus de la tradition ecclésiastique. Quant à la théologie 2, ce qu'en dit Clodovis Boff correspond exactement à l'idée d'une théologie de la culture chez le premier Tillich. De part et d'autre, il s'agit de faire ressortir un sens théologique qui se trouve vraiment, mais de façon implicite seulement, dans les formes de la culture.

J'aimerais cependant ajouter un mot en faveur de la théologie d'Église, plus précisément en faveur de la nécessaire corrélation entre ces deux types de théologie. On doit se rappeler d'abord que le théologien ne reprend pas chaque fois le travail à zéro, comme s'il était le premier à faire théologie, comme s'il était le créateur du monde théologique. Quand il se met à analyser les formations de la culture, il y a déjà tout un champ théologique, tout un langage théologique constitué avant lui. Et cela signifie sûrement pour lui un précieux avantage, car il pourra trouver là les instruments nécessaires pour exprimer le sens religieux implicite dans les formes de la culture. Il faut dire aussi qu'un véritable travail de création théologique est possible et requis à l'intérieur même de la tradition religieuse des Églises. Car le langage fondateur du premier kérygme doit être lui-même transformé par la théologie en vue de l'annonce du message chrétien aujourd'hui. Et le langage des définitions dogmatiques doit aussi être élaboré rationnellement par la théologie systématique.

Revenons maintenant à la thèse de Boff et à son application plus particulière au cas de la théologie du politique. En principe, rien n'est exclu du domaine de la théologie, tout est « théologisable », car rien n'existe sans quelque rapport à Dieu[13]. Dans les termes de Tillich, on pourrait dire que toutes les formes culturelles sont des productions de l'esprit humain, qui s'enracine lui-même dans l'Esprit divin, de sorte que toute formation culturelle comporte en son tréfonds une inspiration divine. Et cela vaut non seulement des formations théoriques de la culture, comme les sciences et les arts, mais aussi des formations pratiques, comme celles de l'éthique et du politique.

En principe donc, toute situation politique comporte une signification théologique qui peut être dégagée. « N'importe quel politique, affirme Boff, doit pouvoir être pensé par le théologien politique. » Et dans la mesure où la théologie le travaille, tout

11. *Ibid.*, p. 70-71.

12. *Ibid.*, p. 71.

13. *Ibid.*, p. 71 et 74, n. 38.

politique peut devenir théologique en révélant son sens religieux. Plus encore, la théologie doit pouvoir déceler la signification proprement chrétienne de toute situation politique, en dénonçant le péché qui l'infecte, en faisant voir aussi la grâce qu'elle comporte, avec toutes ses possibilités créatrices[14].

Une telle théologie du politique, selon la conception qu'en trace ici Clodovis Boff, se distingue assez nettement des théologies politiques pratiquées en Allemagne par Jean-Baptiste Metz et Jürgen Moltmann. Car ceux-ci travaillent toujours sur la tradition biblique ou théologique, non pas sur les nouvelles situations politiques que présente notre monde. Ils s'attachent à montrer la dimension sociale et politique de la tradition chrétienne, que nous avons plus ou moins oubliée et qu'il nous faut redécouvrir aujourd'hui. Ce travail théologique est sans doute nécessaire, mais ce n'est pas encore la théologie du politique au sens où l'entend Boff[15]. Dans les termes de Tillich, on pourrait dire qu'il s'agit toujours là d'une théologie d'Église, plutôt que d'une véritable théologie de la culture.

II. THÉORIE (THÉOLOGIQUE) ET PRAXIS (POLITIQUE)

1. Nous avons, dans ce qui précède, situé de façon très générale encore la théologie du politique dans le cadre d'une théologie de la culture. Il nous faut faire maintenant un pas de plus pour considérer le problème particulier que pose cet objet bien spécial qu'est le politique. Car le politique se trouve défini par la praxis : c'est tout « ce qui regarde la praxis historique et concrète[16] ». Et la praxis doit être comprise elle-même comme « l'ensemble des pratiques visant à la transformation de la société[17] ». On comprend dès lors l'aveu de Clodovis Boff, qui considère ce rapport à la praxis comme l'un des « problèmes épistémologiques les plus difficiles pour déterminer le statut théorique de la théologie du politique[18] ».

La différence est grande, en effet, par rapport aux autres objets de la théologie de la culture. Dans la sphère théorique des sciences et des arts, le théologien peut fort bien prendre toute la distance souhaitée, pour considérer ces phénomènes culturels de façon objective et critique. Mais quand il s'agit du politique, entendu comme activité ou mouvement de transformation et de libération sociales, un problème se pose, car deux attitudes sont possibles. Le théologien peut encore garder la même distance objective, comme ferait un sociologue ou un politicologue. Et il peut aussi se situer à l'intérieur même de ce mouvement de libération, sa réflexion théologique devenant alors la conscience critique du mouvement. On voit que le problème est celui de l'engagement du théologien et de la théologie. Toute action politique s'enracine dans un engagement social. Le théologien peut donc, en tant que théologien, considérer cet engagement de façon purement objective et extérieure ; on parlera alors d'une

14. *Ibid.*, p. 71 et 73-74.
15. *Ibid.*, p. 71-72.
16. *Ibid.*, p. 69.
17. *Ibid.*, p. 32.
18. *Ibid.*, p. 20.

« théologie du politique ». Mais il peut aussi élaborer sa théologie de l'intérieur et dans la ligne de son engagement politique, de sorte qu'on devrait vraiment parler dans ce cas d'une théologie « engagée ». Seule cette seconde approche mérite vraiment, à mon avis, le nom de « théologie de la libération ».

Pour Clodovis Boff, ce problème épistémologique est d'autant plus difficile qu'il s'agit là pour lui d'une question bien concrète, qui le concerne et l'interpelle en tant que théologien. Lui-même connaît fort bien, en effet, la seconde approche, celle de la théologie engagée. C'est précisément le type de théologie dont se réclament la plupart des théologiens de la libération. La description qu'il en donne constitue, il me semble, une excellente illustration de l'idée que nous nous faisons généralement de la « théologie de la libération » au sens strict de l'expression :

> La pratique théologique concrète, mise en œuvre à partir, à l'intérieur et en fonction de la praxis, vise à élaborer une théologie engagée et libératrice. On lui adjuge une option politique. On la soumet à la praxis qui reçoit la primauté et devient même le critère de la théorie théologique. La praxis apparaît comme le lieu théologique primordial (milieu dans lequel, *medium in quo* et milieu par lequel, *medium quo*)[19].

Or Boff critique vertement ce discours des théologiens de la libération. Il rappelle ses aphorismes et ses mots d'ordre, tels : « théologie à partir de la praxis », « praxis, critère de vérité », « théologie libératrice », et il leur reproche d'être de simples formules dont le statut épistémologique reste impensé[20]. On pourrait croire qu'il va lui-même tenter de fonder cette conception, qui en est encore à l'état de simple intuition. Mais en fait, c'est tout autre chose qu'il propose. Dans son effort de recul épistémologique « vers un niveau théorique plus fondamental, à la recherche d'une plateforme sûre[21] », il va plutôt quitter l'approche spécifique de la théologie de la libération, pour fournir l'assise épistémologique de l'autre approche, objective et détachée, celle que j'ai désignée comme « théologie du politique ».

2. Voyons plus précisément cette thèse de Clodovis Boff sur le rapport de la théologie à la praxis. Elle s'énonce d'abord en termes d'autonomie interne et de dépendance externe. La théologie est intrinsèquement autonome par rapport à la praxis, pour autant qu'elle procède selon des normes qui lui sont propres. On peut lire alors cette phrase étrange : « La théologie possède au-dedans d'elle-même de quoi se constituer et de quoi fonctionner, fût-ce à vide[22]. » On ne peut s'empêcher de penser ici à la théologie scolastique, une théologie médiévale qui, il n'y a pas si longtemps encore, fonctionnait à vide en plein XXe siècle. Une telle théologie possède, bien sûr, ses sources, ses normes, ses lois propres : l'Écriture, la Tradition, le Magistère. Mais c'est une mécanique qui fonctionne à vide, précisément parce que c'est une théologie d'Église coupée de toute théologie de la culture. Il est tout de même intéressant de noter ici

19. *Ibid.*, p. 10 ; voir aussi p. 345, n. 8, où Boff cite un texte de Gustavo Gutiérrez en ce sens.
20. *Ibid.*, p. 22 ; cf. p. 10-11.
21. *Ibid.*, p. 12.
22. *Ibid.*, p. 45.

que plus on insiste sur l'autonomie (ou la transcendance) de la théologie plus on se rapproche du modèle de la théologie d'Église.

Boff reconnaît aussi la dépendance de la théologie par rapport à la praxis, par rapport à la société, par rapport au monde extérieur. Mais ce n'est là rien de plus que la dépendance de toute activité culturelle par rapport au réseau économique, culturel et social dans lequel elle se trouve insérée. Le statut de la théologie ne se distingue donc en rien par là de celui de toute autre discipline scientifique : « Ainsi, la discipline théologique, comme n'importe quel autre savoir, est insérée dans un réseau complexe de déterminations matérielles qui la situent quelque part dans le champ social et lui assignent une date sur la ligne du temps historique[23]. »

Sans doute, Boff entend-il sauvegarder ainsi la respectabilité épistémologique de la théologie. Pour cela, il l'assimile le plus possible aux sciences les plus nobles, les sciences pures, celles qu'on cultive à l'Université. Car les sciences peuvent aussi se pratiquer ailleurs, dans les milieux industriels par exemple, pour les fins purement pragmatiques de la production. De même, la théologie court toujours le risque d'être asservis aux besoins immédiats de la pastorale, ou pire encore, aux intérêts de ces politiciens bons chrétiens, qui pour la cause qui leur est chère sont toujours à la recherche d'arguments théologiques[24].

Boff, il me semble, ne considère pas suffisamment la possibilité d'une conscience théologique critique à l'intérieur d'un engagement social et d'une option politique. La théologie alors ne serait pas simple justification ; elle accomplirait vraiment une fonction d'instance critique à l'intérieur même de l'engagement politique. Pour cela, il faudrait évidemment qu'elle puisse s'enraciner dans une option sociale qui soit plus profonde que les partis pris politiques ordinaires, pour pouvoir les critiquer : une option sociale qui soit de même niveau, et qui puisse finalement s'identifier à l'option pour le Royaume de Dieu.

Le problème se pose encore pour notre auteur sous une autre forme, à propos du « lieu » de la théologie. Ainsi, les théologiens de la libération parlent-ils des exploités, des opprimés, des pauvres et de la praxis de libération comme des nouveaux lieux de la théologie. Mais ce sont là encore, pour Clodovis Boff, autant de postulats qui manquent de consistance épistémologique. Ils indiquent tout au plus un nouveau champ théologique, un nouvel objet pour la théologie, d'aucune façon une nouvelle méthode, une voie nouvelle[25].

Il précise là-dessus sa position en distinguant le lieu épistémique et le lieu social. Le lieu social est déterminé par le rapport du théologien à la société et aux différents pouvoirs qui s'y exercent, tandis que le lieu épistémique consiste dans son rapport à l'objet théorique qui lui est propre[26]. Or entre ces deux types de lieux théologiques, entre l'engagement politique et le processus de la connaissance théologique, il faut affirmer d'abord la différence, au sens d'une rupture, d'une solution de continuité.

23. *Ibid.*, p. 46.
24. Cf. *ibid.*, p. 43-44, 46.
25. *Ibid.*, p. 290-291.
26. *Ibid.*, p. 272-273.

Le lieu social est extérieur, il n'affecte pas la qualité interne, la nature d'une théologie, qui demeure elle-même autonome, indépendante par rapport à lui. Il constitue seulement un présupposé, une condition nécessaire, pour autant que le choix de l'objet ou du thème d'une théologie en dépend[27].

Boff en vient ainsi à critiquer les dénominations de « théologie latino-américaine » ou de « théologie de la libération ». D'après lui, ces désignations devraient être comprises comme autant de déterminations externes de la théologie, non pas comme des spécifications indiquant sa nature propre[28]. Mais alors, on est en droit de se demander si notre auteur est toujours en train de nous proposer une épistémologie des théologies de la libération, ou s'il ne se sert pas plutôt de l'épistémologie comme d'une arme contre la théologie de la libération.

3. Notre soupçon se trouve ici confirmé par Clodovis Boff lui-même qui, dans sa récente préface à l'édition française, désavoue tout cet aspect de sa thèse. Il parle maintenant sans équivoque et sans réticence de « théologie de la libération », non plus simplement de « théologie du politique ». Il revient aussi aux premières affirmations des théologiens de la libération : la lutte avec les pauvres, l'engagement concret avec les opprimés constitue la racine profonde de la théologie de la libération, son lieu de naissance et la source vitale qui continue de la nourrir. Ainsi, la pratique de transformation sociale en solidarité avec les opprimés n'est plus seulement le présupposé, c'est l'acte premier de toute théologie de la libération. Entre cet acte premier du processus théologique et les autres qui suivront, Boff souligne maintenant la nécessaire continuité organique, non plus la discontinuité ou la rupture épistémologique. Ce qui distingue la théologie de la libération, c'est bien la praxis des opprimés, non pas simplement comme thème mais comme processus réel. Boff peut donc parler maintenant de la « priorité épistémologique du pauvre » et de la « densité épistémologique de la praxis »[29].

Il y a là sans aucun doute un renversement important dans le sens d'un retour à l'intention première des théologiens de la libération. Mais nous revenons tout simplement par là à la case zéro. Nous ne sommes guère plus avancés qu'avant, puisque nous nous retrouvons dans la situation que dénonçait Boff dans sa thèse : des affirmations de principe, des postulats sans justification épistémologique. Il est bon de dire que l'engagement avec les pauvres constitue l'inspiration première de toute théologie de la libération, qui se développe elle-même organiquement à partir de là. Mais il importe tout autant de faire voir comment cela est possible, comment on peut sur un tel fondement construire une véritable théologie, qui ne soit pas moins scientifique que les autres. Ce qui semble manquer pour cela, c'est un modèle épistémologique, ou tout simplement l'exemple d'un processus scientifique construit selon cette dynamique, articulé de façon bien organique sur une praxis politique.

27. *Ibid.*, p. 277-281.
28. *Ibid.*, p. 274-275.
29. *Ibid.*, p. I-IV.

Or un tel modèle existe ; c'est précisément celui de l'épistémologie marxiste. Boff reconnaît lui-même dans sa thèse que « le marxisme a le plus contribué à mettre en relief l'historicité de la connaissance et ses fonctions sociales[30] ». Il mentionne alors le principe marxiste selon lequel la superstructure est fonction de l'infrastructure. Il lui reproche cependant de confondre ainsi les deux niveaux de l'autonomie et de la dépendance des sciences.

Mais ce n'est pas à cette idée de superstructure idéologique que j'entends moi-même faire appel, car c'est là un principe très général qui s'applique à toutes les sciences et même à toutes les formations culturelles. Je pense plutôt ici au principe plus spécifique selon lequel le socialisme constitue la conscience révolutionnaire, critique et scientifique, du prolétariat. Dans une communication au congrès des socialistes religieux à Barchem en 1924, Paul Tillich a donné une magnifique interprétation de ce principe. Et il le fait précisément dans une perspective épistémologique, comme introduction à un texte sur « L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme[31]. »

Tillich note d'abord qu'il entend procéder à une réflexion théorique (*theoretische Betrachtung*) sur le socialisme et le mouvement ouvrier. Cependant, il précise immédiatement qu'une telle étude théorique ne doit pas être comprise comme une simple considération objective, détachée de son objet (*als uninteressierte wissenschaftliche Betrachtung*), à la façon d'une recherche de science empirique. Il pense plutôt à « une théorie qui fixe un but » (*eine zielsetzende Theorie*), c'est-à-dire une théorie qui soit elle-même engagée dans un processus de transformation sociale, qui se meuve à l'intérieur de ce mouvement social comme sa pensée, comme sa conscience théorique. Tillich ajoute que ce genre de réflexion surgit de la chose (*aus der Sache*), de l'objet même sur lequel porte la réflexion. Voilà pourquoi une telle théorie concerne directement la chose en question et peut avoir pour elle une grande importance. Il revient alors sur le lien organique qui unit la théorie à la praxis :

> C'est l'un des effets les plus importants du mouvement révolutionnaire, d'avoir inséré la science dans le temps et de lui avoir ainsi redonné un caractère vivant et un sens créateur. La science normative, celle qui fixe un but, découle de la réalité. Elle est toujours en même temps une profession de foi, et c'est pour cela qu'elle est elle-même réalité. Elle est la manière dont une époque prend conceptuellement conscience d'elle-même ; et l'effet du marxisme a bien montré l'importance d'une telle opération[32].

Tillich poursuit en proposant l'idée d'une « science du socialisme », une science qui ne soit pas un pur reflet, une simple autojustification, une science qui ne soit pas non plus une pure analyse extérieure du socialisme, mais une science qui soit comme la conscience critique du mouvement ouvrier, et par conséquent « une science qui ait la force de transformer le socialisme ». Lui-même vient alors de publier son *Système des sciences* (1923) ; il pense sans doute ici aux « sciences de l'esprit », qu'on pourrait tout aussi bien appeler les « sciences philosophiques ». Voilà pourquoi il ajoute cette

30. *Ibid.*, p. 50, n. 56.

31. TILLICH, « L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme » (1924), *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1992, p. 201-224.

32. *Ibid.*, p. 203.

remarque spécifiquement épistémologique : « Si l'on ne veut pas appeler cela de la science, l'on ne pourra tout de même pas, au vu des grandes créations du passé, lui refuser le nom de philosophie[33]. »

J'ai tenu à reprendre au long ce passage de Tillich, car il représente l'exacte contrepartie de la thèse de Clodovis Boff. Il plaide pour une science qui soit directement articulée sur la praxis, une science qui ne soit rien d'autre que le développement organique de la conscience socialiste du prolétariat. Et c'est par là justement que Tillich peut répondre au vœu du second Boff, celui de la préface de décembre 1989, qui souhaite maintenant une théologie de la libération caractérisée par « la praxis des opprimés comme processus réel ». Quant à la respectabilité scientifique de l'entrepise, Tillich l'assure, croyons-nous, de deux façons : d'abord en défendant le statut spécifique des sciences de l'esprit ou sciences philosophiques, et puis en insistant sur le caractère autocritique d'une telle science du socialisme. Il n'y a donc plus ici de rupture épistémologique entre la praxis et la théorie. Ce qui assure la dimension critique de la science, ce n'est plus la distance par rapport à la réalité objective ; c'est bien plutôt l'enracinement profond dans le terreau d'où surgit l'inspiration et l'idée authentique du socialisme, par delà ses différentes réalisations historiques.

III. LA MÉDIATION SOCIO-ANALYTIQUE

1. Après ces remarques sur le rapport entre théorie et praxis, nous en venons à ce qui constitue pour Clodovis Boff le cœur du problème épistémologique, soit l'élaboration de la théorie (théologique) elle-même. La première grande question, qui occupe toute la première partie de l'ouvrage, concerne la médiation socio-analytique, c'est-à-dire l'usage des sciences du social en théologie. Et nous arrivons aussi par là au cœur de la thématique de ce colloque sur les rapports entre sciences humaines et théologie. Notre auteur précise, en effet, qu'il ne s'agit pas simplement des enquêtes sociologiques menées en vue de la pratique pastorale. Les analyses sociales dont on parle « sont médiation pour la théorie théologique » elle-même[34].

Boff s'efforce d'abord de montrer la nécessité de cette médiation socio-analytique à notre époque. Durant toute l'Antiquité et le Moyen Âge, on a pu faire de la théologie sans tenir compte des conditions sociales concrètes, parce que les structures sociales n'étaient pas encore remises en question. Le régime monarchique paraissait comme tout naturel, comme faisant partie de l'essence humaine : il allait de soi, on n'avait pas besoin d'y réfléchir. Il en va tout autrement depuis les grands bouleversements politiques qui ont marqué l'époque moderne : « Les sociétés occidentales ayant dû affronter des problèmes concrets d'organisation et de développement, cet état critique fut une sollicitation pressante en faveur d'une intervention consciente et réfléchie de la société sur elle-même[35]. »

33. *Ibid.*

34. Boff, *Théorie et pratique*, p. 32-33.

35. *Ibid.*, p. 39.

La théologie se doit donc aujourd'hui de considérer et de prendre en compte les conditions sociales bien concrètes de la pratique de la foi. Si elle ne le fait pas, elle sera à bon droit taxée d'idéologie. Elle pourra bien prétendre demeurer dans le domaine de sa compétence (les questions dogmatiques concernant directement la foi) et ne pas se mêler de politique ; en fait, elle abandonnera ainsi la vie de foi à l'arbitraire des forces sociales en jeu, et elle servira finalement de caution à l'ordre établi[36]. La vérité, l'authenticité d'une théologie, ne peut plus s'établir selon les seuls critères internes de l'orthodoxie dogmatique. Clodovis Boff note bien justement qu'une telle vérité « peut avoir pour rôle soit de justifier une situation sociale moralement insoutenable, soit de la masquer simplement à travers un discours sur des vérités, "vraies" à coup sûr, mais inopportunes, qui, divertissant l'esprit, détournent des urgences l'attention de la foi[37] ». On a coutume de parler aujourd'hui de « théologie contextuelle » pour désigner ce genre de théologie attentive à la situation sociale où elle s'élabore. On en conclura donc que toute théologie à notre époque se doit d'être contextuelle en ce sens, c'est-à-dire que toute théologie se doit d'être consciente des conditions sociales dans lesquelles elle s'élabore.

Il nous faut faire maintenant un pas de plus et affirmer avec notre auteur que l'utilisation des sciences du social est requise pour une connaissance adéquate de ce contexte socio-historique de toute théologie. Le principe est le suivant : « Il n'existe aucune lecture immédiate du réel. » Ainsi, « toute lecture théologique d'un phénomène socio-historique inclut ou implique une théorie, consciente ou non consciente, de ce dont elle fait la lecture[38] ». On se trouve donc devant l'alternative : ou bien on fait usage des sciences humaines pour acquérir cette connaissance plus adéquate, c'est-à-dire plus critique, de la situation sociale, ou bien on assume tout simplement là-dessus les conceptions reçues dans sa classe sociale ou dans son milieu ecclésiastique.

Cela vaut pour toute théologie qui se veut tant soit peu attentive à son contexte socio-historique. Mais cela s'applique avant tout à la théologie de la libération. Elle porte sur le politique pour en dégager la signification religieuse et chrétienne. Mais elle doit d'abord s'assurer pour cela d'une connaissance adéquate de cette réalité politique, qui constitue le texte de sa lecture théologique. Car, écrit Boff, « les significations ne peuvent se lever qu'à partir du réel. À lire obstinément un texte douteux, le sens qui s'en dégage est affecté de tous les défauts du texte lui-même[39] ». Or la théologie n'a pas par elle-même les outils nécessaires pour établir ce texte qu'est la réalité socio-politique. Voilà pourquoi elle doit faire appel aux sciences du social. Autrement, « une théologie politique, prétendant sauter par-dessus les disciplines profanes qui donnent accès au politique et croyant s'établir au cœur même du politique, a toutes les chances de ne saisir que l'idéologie entretenue sur le politique par la culture dominante[40] ». On peut en conclure que pour pouvoir construire son objet propre et formel, qui est le sens chrétien du monde politique, la théologie doit d'abord

36. *Ibid.*, p. 82.
37. *Ibid.*, p. 87.
38. *Ibid.*, p. 54 ; cf. p. 55-56.
39. *Ibid.*, p. 57.
40. *Ibid.*, p. 56.

construire son objet matériel qui est la réalité politique elle-même, ce qu'elle ne peut faire sans la médiation des sciences du social. Voilà tout le sens de la médiation socio-analytique dans la thèse de Clodovis Boff.

2. Tout cela est bien limpide et ne devrait susciter aucune difficulté particulière. Mais à ce point précis de la thèse de Boff, à propos de la médiation socio-analytique justement, se pose la question cruciale, il faudrait plutôt dire, l'objection cruciale faite à la théologie de la libération : celle de son rapport au marxisme. On soupçonne, en effet, tout ce mouvement théologique d'avoir partie liée avec le marxisme. Pour ses adversaires, c'est là son péché originel, et c'est là aussi l'argument privilégié qu'on lui oppose pour le discréditer.

La plupart des théologiens de la libération croient devoir et pouvoir se défendre de cette accusation. Ils le font habituellement en montrant que le marxisme n'occupe qu'une place bien restreinte dans l'élaboration de leur théologie. Il n'intervient que pour la médiation socio-analytique, avec sa grille d'analyse sociale. Et telle est bien aussi la première réponse que fait ici Clodovis Boff. On doit distinguer dans le marxisme l'aspect philosophique (le matérialisme dialectique) et l'aspect scientifique (la méthode d'analyse de la société et de son histoire) ; ou encore, une conception globale du monde et une théorie scientifique. Or ce qu'assume la théologie du politique, c'est le second aspect, la méthode d'analyse, la théorie scientifique, non pas la conception philosophique, la *Weltanschauung*[41].

Les adversaires cependant ne seront pas désarmés pour autant. Ils reviendront à la charge, en rétorquant que cette distinction, bien claire en principe, n'a aucune valeur pratique, puisqu'en pratique il est impossible de séparer dans le marxisme la méthode d'analyse sociale, la théorie sociale et la vision du monde. Effectivement, dans un deuxième temps, notre auteur fait lui-même un pas en ce sens. Il reconnaît qu'il y a deux grandes théories sociales opposées et que le choix entre les deux s'avère finalement un choix éthique, donc un choix dépendant d'une vision globale du monde, impliquant elle-même une option fondamentale.

En se référant au sociologue montréalais Guy Rocher, Boff distingue, en effet, deux orientations fondamentales dans les sciences sociales. La tendance *fonctionnaliste* insiste sur l'ordre, l'harmonie et l'équilibre ; elle présuppose une vision organique de la société, où toutes les parties sont complémentaires. La tendance *dialectique* fait au contraire ressortir dans ses analyses les tensions, les conflits et les luttes, car elle considère la société comme un tout complexe et contradictoire. Or ces deux approches dépendent de deux points de vue différents, très bien définis par Boff : « La première orientation est représentée par la tradition libérale et la seconde par le marxisme. Lue d'en haut, la société apparaît comme harmonie et complémentarité. C'est la vision des groupes dominants. D'en bas, elle se définit avant tout comme lutte et affrontement. C'est la vision des groupes dominés[42]. »

41. *Ibid.*, p. 103-105.

42. *Ibid.*, p. 106-107.

On voit dès lors que le choix de la méthode d'analyse et de la théorie sociale n'est pas purement scientifique ; il implique des critères éthiques. Tout dépend du point de vue où l'on se place : du côté de la face lumineuse ou de la face obscure de la société, du côté des possédants ou du côté des démunis. Les questions les plus urgentes ne seront pas les mêmes selon l'un ou l'autre point de vue, et par conséquent la meilleure théorie explicative ne sera pas la même non plus dans les deux cas. Or ce point de vue, qui fait toute la différence, n'est pas lui-même imposé par la nature ou par la destinée ; il fait l'objet d'un choix. Et c'est à ce point précis que se situe l'option pour les pauvres dans l'épistémologie des théologies de la libération : « Optant pour la libération des pauvres (registre éthique), ou pour la classe ouvrière (registre politique ou idéologique), ce n'est pas dans le fonctionnalisme que l'on cherchera les instruments théoriques pour comprendre la réalité souvent dramatique des masses exploitées[43]. » On retrouve ici le point d'ancrage de la théologie de la libération, tel que souhaité par le second Boff. C'est à partir de l'option pour les pauvres que la théologie de la libération doit se développer de façon organique, sans rupture épistémologique.

Dans cette même préface à l'édition française, l'auteur ajoute encore une indication précieuse. L'accès à la vérité sociale n'est pas l'unique privilège des sciences du social. La première perception ou conscience du monde de l'oppression est celle des victimes elles-mêmes, et cette sagesse populaire n'est pas moins riche ni moins critique que la culture érudite. Boff précise : « Il ne s'agit pas de remplacer la science sociale par la sagesse populaire, le concept théorique par l'idée du "vécu", mais de combiner ces deux niveaux, le concept donnant une ossature à l'idée et l'idée donnant chair et sang au concept[44]. » Ainsi, la notion de « pauvre » (dans l'expression « option pour les pauvres ») se situe au premier niveau, celui d'une première conscience de l'oppression. Par contre, les notions de « classe ouvrière » et de « prolétariat » marquent un second niveau, celui de l'élaboration conceptuelle, théorique.

On voit alors beaucoup plus précisément où prend place la médiation socio-analytique en théologie de la libération. Elle ne procède pas comme une simple considération objective de la réalité socio-politique. Elle s'insère à l'intérieur même de la conscience de l'oppression et du mouvement de libération. On retrouve ainsi l'idée du socialisme comme conscience théorique et scientifique du prolétariat. Mais on voit aussi que ce travail d'élaboration théorique doit être repris à chaque époque, chaque fois que se présente une situation nouvelle. L'option pour les pauvres est fondamentalement la même à toutes les époques et en tout lieu, mais la définition socio-économique des pauvres change chaque fois. Il est bien évident, par exemple, que les théologies du Tiers Monde ne peuvent plus fonctionner avec les concepts de classes et de prolétariat, tels qu'ils ont été élaborés par Marx en son temps. Mais c'est selon le même processus, selon la même épistémologie, qu'elles construisent maintenant les concepts de « centre » et de « périphérie » dans la théorie de la dépendance.

Ainsi, affirmer la nécessité d'une médiation socio-analytique, c'est dire que la théologie de la libération ne peut se contenter de parler des pauvres en général. Elle

43. *Ibid.*, p. 108.

44. *Ibid.*, p. VI.

doit préciser, élaborer, construire son objet. Et c'est par là justement qu'elle l'élève au niveau théorique de la science. Mais elle ne doit pas en rester là. Cette élaboration doit se poursuivre encore jusqu'au niveau philosophique, pour montrer que l'oppression économique n'est pas un mal qui se limite aux dimensions matérielles de la vie ; il affecte l'être humain dans toutes ses dimensions. C'est une blessure qui atteint l'être jusque dans sa dignité humaine, et qui par conséquent concerne le sens même de l'existence. Voilà ce que seule peut dévoiler une médiation philosophique qui situe le problème de la pauvreté et de l'oppression dans la perspective globale d'une vision du monde et de la vie humaine.

On doit déplorer ici le fait que Clodovis Boff ait consciemment rejeté cette médiation philosophique en théologie de la libération. Il écrit à ce propos :

> Nous écartons une articulation entretenue avec la philosophie, non parce qu'inutile mais par décision de brancher la théologie sur la praxis réelle et cela sous la pression de l'urgence historique. Nous ne voulons pas privilégier la médiation philosophique, du fait de son penchant spéculatif. Nous choisissons plutôt d'établir un rapport avec les analyses empiriques et positives car actuellement, en particulier dans le Tiers Monde, la philosophie risque de tourner à la mystification d'une réalité souvent dramatique[45].

Boff a bien reconnu différentes approches en sociologie ; il ne semble pas soupçonner qu'il puisse en être ainsi, et plus encore, en philosophie : qu'il puisse y avoir différents types de philosophie, et que certains puissent être plus adaptés que d'autres à la théologie de la libération. Nous pensons pour notre part que, loin de détourner l'attention de la misère, seule une médiation philosophique appropriée peut en dégager toute la signification qu'elle comporte pour l'être humain. Il est impérieux, croyons-nous, de construire l'objet politique qui nous concerne, celui de l'oppression et de la libération, jusqu'à ce niveau philosophique. Autrement, il y aura rupture épistémologique, saut dans un autre genre, quand on passera de l'objet socio-économique à l'objet théologique. Ce passage ne peut être légitime qu'entre deux objets de même niveau. C'est là tout le sens de la corrélation entre la théologie de la culture et la théologie d'Église. Or seule la médiation philosophique peut élever l'objet politique au niveau de la théologie de la culture. L'oppression économique prend alors la signification dramatique de l'aliénation humaine la plus totale, de la perte du sens même de la vie. Par conséquent, la libération socio-économique et politique signifie elle-même dans ce cas la redécouverte du sens profond de la vie, avec le recouvrement de la dignité humaine. Alors, mais alors seulement, peut-on faire le passage de la libération humaine au salut divin.

3. Nous pouvons revenir maintenant à la question soulevée plus haut, celle des rapports entre la théologie de la libération et le marxisme. Après ce que nous venons de voir, il apparaît assez clairement, il me semble, que la première solution proposée ne peut être retenue : garder l'aspect scientifique en écartant la dimension philosophique de l'œuvre de Marx. Ces deux aspects de la pensée marxiste sont effectivement indissociables. Et puis surtout, on laisserait ainsi tomber ce qui est pour nous le plus

45. *Ibid.*, p. 33 ; cf. p. 35.

intéressant chez Marx. Les socialistes chrétiens, tout spécialement les « socialistes religieux » d'Allemagne, se référaient avant tout au jeune Marx, celui des années 1840, le Marx philosophe précisément.

Une autre solution me semble préférable. Elle était exprimée, de façon bien claire et directe, dans une conférence de Dom Helder Camara à l'Université de Chicago, en octobre 1974, à l'occasion du septième centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin. L'archevêque de Recife invitait alors les universitaires à « essayer de faire aujourd'hui avec Karl Marx ce que saint Thomas en son temps avait fait avec Aristote. » Tout comme saint Thomas a su découvrir chez Aristote d'authentiques valeurs chrétiennes, ainsi devrait-on reconnaître et cultiver aujourd'hui certaines valeurs de la pensée marxiste qui pourraient favoriser la promotion humaine[46].

Mais où se trouvent ces valeurs chrétiennes dans l'œuvre de Marx ? Il ne s'agit certainement pas d'y chercher les bons sentiments. Ce qu'il y a de plus authentiquement chrétien chez Marx, c'est l'inspiration prophétique ; plus précisément, c'est l'indignation des prophètes devant l'injustice sociale. Clodovis Boff rappelle bien à propos que « pour Émile Durkheim le socialisme est à l'origine une passion : la justice, la rédemption des exploités. La science survient en un second temps pour appuyer l'option initiale[47] ». Cela s'applique tout spécialement à Marx. À l'origine de la pensée marxiste, on peut fort bien supposer l'option pour les pauvres, et l'on peut fort bien aussi reconnaître là un principe chrétien fondamental. Cette option pour les pauvres, Marx lui donne son statut scientifique en élaborant le concept du prolétariat et la théorie des classes sociales. Il fait voir aussi toute sa signification philosophique, en montrant l'aliénation fondamentale que constitue l'existence des masses prolétaires, et en indiquant la société sans classes comme le symbole de la libération totale. S'il est une vision globale du monde chez Marx, c'est là qu'on la trouve : dans cette vision de la société aliénée que révèle le prolétariat, et de la société réconciliée que symbolise la société sans classes.

Pour appuyer cette déclaration de principe, je me contenterai de rappeler un texte particulièrement significatif du jeune Marx, un texte tiré de l'introduction à la « Critique de la philosophie du droit de Hegel », parue dans les *Annales franco-allemandes* en 1844. Il est question dans ce texte de la révolution allemande qui tarde à venir. Or l'objectif d'une telle révolution ne doit pas être seulement d'élever l'Allemagne « au niveau officiel des peuples modernes mais à la hauteur humaine qui sera l'avenir immédiat de ces peuples[48] ». Il s'agit donc de dépasser la révolution moderne, bourgeoise, pour en arriver à un monde vraiment humain.

Mais comment cela pourra-t-il se faire ? Les conditions qui ont rendu possible la Révolution française sont loin d'être réalisées en Allemagne. Il n'existe pas en Allemagne une classe particulière qui soit honnie de tout le peuple, comme l'était en son temps la noblesse française. Il n'y a pas non plus en Allemagne de classe montante

46. Dom Helder CAMARA, « What Would St. Thomas Aquinas, the Aristotle Commentator, Do if Faced with Karl Marx ? » Conférence donnée à Chicago le 29 octobre 1974, citée par John R. STUMME, *Socialism in Theological Perspective*, Missoula (Montana), Scholars Press, 1978, p. 6.

47. BOFF, *Théorie et pratique*, p. 108, n. 32.

48. Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Sur la religion*. Textes choisis, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 50.

qui puisse prendre l'initiative de la révolution, comme a pu le faire la bourgeoisie française. Comment alors la révolution pourra-t-elle se produire ? C'est alors qu'intervient ce texte splendide, qui rappelle ceux du prophète Isaïe sur le Serviteur souffrant, un texte où Marx décrit le prolétariat comme pure aliénation, pur néant, d'où cependant doit surgir la société nouvelle, une société libre et humaine :

> Où réside donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile, d'un groupe social qui soit la dissolution de tous les groupes, d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on lui fait subir non une injustice particulière mais l'injustice en soi, qui ne puisse plus se targuer d'un titre historique, mais seulement d'un titre humain, [...] d'une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans émanciper de ce fait toutes les autres sphères de la société, qui soit, en un mot, la perte totale de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société réalisée dans une classe particulière, c'est le prolétariat[49].

Dans la suite immédiate de ce texte, Marx montre bien comment le prolétariat constitue le nouveau nom de la pauvreté. Car il ne s'agit plus maintenant d'une pauvreté provenant d'une pénurie naturelle. C'est bien plutôt l'expression de toutes les contradictions de la société bourgeoise, une vice structurel donc :

> Le prolétariat commence à se former en Allemagne, grâce aux débuts du développement industriel, car ce n'est pas la pauvreté résultant de lois naturelles, mais la pauvreté artificiellement produite, ce n'est pas l'écrasement des couches sociales provoqué mécaniquement par le poids de la société, mais la masse humaine provenant de la dissolution brutale de celle-ci, et, en premier lieu, de la dissolution des classes moyennes, qui forme le prolétariat, bien que peu à peu, comme il va de soi, les pauvres naturellement pauvres et les serfs de la société germano-chrétienne rejoignent également ses rangs[50].

Maintenant, il ne suffit pas que le prolétariat soit formé pour que survienne la révolution. Une autre condition essentielle est requise. Il faut que la bonne nouvelle lui soit annoncée, et pour cela il faut qu'il puisse prendre conscience de sa condition intolérable. Et c'est là justement qu'intervient la philosophie socialiste comme conscience critique et révolutionnaire du prolétariat :

> La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles, et dès que l'éclair de la pensée aura frappé jusqu'au cœur ce sol populaire vierge, s'accomplira l'émancipation qui fera des Allemands des hommes[51].

---

49. *Ibid.*, p. 56.

50. *Ibid.*, p. 56-57.

51. *Ibid.*, p. 57. — Cet article était déjà terminé et déposé quand j'ai pris connaissance de l'article d'Alistair Kee, « La foi messianique de Marx », *Concilium*, 245 (1993), p. 127-141. L'auteur rappelle ce même texte de Marx sur la philosophie du droit de Hegel et il le commente abondamment. Je suis heureux de dire mon plein accord avec cette étude de Kee, qui pousse plus loin encore l'interprétation messianique (et prophétique) du jeune Marx.

On ne sera plus surpris alors de voir que les socialistes chrétiens, et tout spécialement les « socialistes religieux » germanophones de Suisse et d'Allemagne, aient reconnu dans ces textes de Marx l'écho de la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres. Les écrits socialistes de Tillich, qui viennent de paraître en traduction française, sont particulièrement clairs là-dessus. Sa première grande publication socialiste, en 1922, porte justement sur la masse prolétarienne[52]. C'est une étude que Tillich appelle lui-même philosophique, mais on pourrait tout aussi bien y voir un excellent exemple de théologie de la culture. L'analyse de l'aliénation radicale est conduite jusqu'au point où dans la masse elle-même a lieu l'irruption d'une nouvelle substance (*Gehalt*) religieuse pour le salut de toute la société.

Je me contenterai de renvoyer ici à mon introduction sur ce texte de Tillich[53], et je signalerai immédiatement un autre passage de la même époque, où se trouve résumé là-dessus l'essentiel de sa pensée. L'aliénation profonde du prolétariat, c'est la perte du sens de la vie humaine. Voilà pourquoi les luttes auxquelles il participe signifie pour lui beaucoup plus que la poursuite d'un niveau économique plus élevé. Elles comportent une véritable signification religieuse :

> Par la lutte des classes, le prolétariat veut parvenir à ce dont il est privé, c'est-à-dire au sens d'une vie humaine. Chaque lutte particulière, qu'elle porte sur un détail politique ou sur un accord tarifaire, vise en dernière analyse à trouver un accomplissement dans la plénitude de l'être et dans le sens de la vie. Si l'on tient compte de son arrière-plan [...], la lutte du prolétariat vise à dépasser le démonique qui se révèle au prolétaire dans toute sa puissance destructrice, elle vise donc le royaume de Dieu. Et à travers cette lutte, la vie du prolétariat acquiert un sens. Il se sent le combattant du royaume de Dieu, il se sent investi d'une sorte de mission messianique, pour lui-même et pour l'ensemble de la société. Il sort de l'insécurité et ne considère plus sa situation comme sans issue. Au sein même de l'absence de sens, un sens lui est donné ; il est l'instrument de la lutte contre une situation qui ôte à l'homme tout sens humain. Le *marxisme* a eu pour tâche historique de créer cette conscience[54].

Dans la suite du même texte, Tillich précise quelle devrait être l'attitude du socialisme religieux face au marxisme, comment il devrait le comprendre. Et cela vaut encore aujourd'hui, il me semble, pour la théologie de la libération. Il distingue d'abord dans le marxisme la réalité (*Wirklichkeit*), l'idée (*Idee*) et la théorie (*Gedanke*). « La réalité du marxisme, écrit Tillich, c'est que le prolétariat soit parvenu, à partir d'une perte presque complète du sens, à une vive conscience du sens. » Derrière cette réalité, il y a sûrement une idée, une inspiration profonde. Cette idée, elle est née de la situation présente elle-même (c'est donc une idée qui émerge du *kairos*) ; voilà pourquoi elle a eu la force de transformer cette situation. Quant à la dialectique marxiste, ce n'est que l'expression théorique de cette idée originelle. Ainsi, derrrière la dialectique marxiste, il y a une idée, une inspiration, que Tillich appelle ici « une conscience religieuse du destin », et qu'on pourrait tout simplement appeler une espérance dans

52. TILLICH, « Masse et esprit. Études de philosophie de la masse » (1922), *Christianisme et socialisme*, p. 47-112.

53. *Ibid.*, p. XXXIX-LIX.

54. « La lutte des classes et le socialisme religieux » (1930), *ibid.*, p. 380.

l'avenir. Bien peu de marxistes comprennent exactement le sens philosophique de cette dialectique. Mais pour la masse des prolétaires, celle-ci est perçue comme un symbole, précisément comme un symbole de foi et d'espérance. Au fond de la dialectique marxiste, on peut reconnaître une idée religieuse fondamentale, qui comporte la polarité de toute pensée religieuse sur l'histoire : d'une part l'exigence d'un engagement de chacun dans l'action et la lutte ; d'autre part la foi en la venue de ce pour quoi on lutte, une venue qui a la nécessité du destin. Voilà bien l'essentiel de l'idée marxiste, une idée religieuse dans son contenu, qui revêt dans le marxisme une expression profane[55].

J'ai tenu à rappeler ces textes pour compléter les vues de Clodovis Boff, vraiment trop courtes là-dessus. On ne peut plus se contenter de dire aujourd'hui que la théologie de la libération se contente de retenir la grille d'analyse économique, en rejetant tout le reste du marxisme. Devant toutes les coalitions bourgeoises, autant religieuses que séculières, on doit avoir le courage de reconnaître et d'affirmer le lien profond qui unit la théologie de la libération et le socialisme marxiste, le point de convergence entre les deux étant précisément l'option radicale pour les pauvres. Par là même aussi, on donne à la médiation socio-analytique tout le sens et l'importance qu'elle doit avoir en théologie de la libération. Elle ne se réduit plus alors à une simple analyse économique ; elle révèle l'aliénation profonde de la vie des masses et prend ainsi l'ampleur d'une véritable théologie de la culture.

IV. LA MÉDIATION HERMÉNEUTIQUE

1. Passons maintenant à l'autre volet de la théorie théologique, celui que Boff appelle la « médiation herméneutique », auquel il consacre toute la deuxième partie de son ouvrage. On peut dire, en effet, dans une première approximation, que la démarche globale de la théologie du politique comporte un double parcours : une analyse de la situation socio-politique et une analyse de la tradition de la foi chrétienne à partir de l'Écriture. Ce deuxième parcours est le plus traditionnel en théologie. On pourrait même dire que la théologie néo-scolastique — tout comme la théologie néo-orthodoxe protestante — se limitait à cela, en faisant totalement abstraction de la situation sociale. Par contraste, la théologie du politique insiste sur le moment de l'analyse socio-politique. Mais elle n'exclut pas pour autant la démarche théologique traditionnelle portant sur les documents de la foi chrétienne. Dans les termes de Tillich, on pourrait dire qu'elle est une théologie de la culture qui inclut la théologie d'Église. Voyons plus précisément ce que devient l'analyse de la tradition chrétienne dans la nouvelle synthèse de la théologie du politique, en considérant tout particulièrement comment elle s'articule à la démarche socio-analytique.

Clodovis Boff présente d'abord cette articulation dans les termes de la théologie scolastique, en parlant d'objets matériel et formel. L'analyse socio-politique porte directement sur l'objet matériel de la théologie du politique : elle vise à constituer cet objet, à le proposer sous une forme plus critique et scientifique. Mais c'est à la réflexion

55. *Ibid.*, p. 380-381.

théologique qu'elle le propose, pour qu'il soit retravaillé par elle, pour qu'il devienne ainsi spécifiquement, formellement théologique. Cette élaboration théologique se fera à partir des catégories propres de la théologie, comme celles de création et de salut, d'incarnation et de rédemption, de péché et de grâce. Mais la théologie du politique ne peut se contenter de recevoir ces catégories, telles qu'élaborées par la théologie traditionnelle ; car « la pratique théologique générale a besoin d'une véritable refonte. Qu'elle soit en crise on ne le prouve pas : on l'éprouve[56] ». Il faudra donc, à nouveaux frais, reconstituer toutes ces notions, avant de les appliquer à la situation socio-politique. C'est de cela qu'il s'agit dans la médiation herméneutique.

On peut immédiatement remarquer deux choses. D'abord, sous le couvert d'une terminologie traditionnelle, Boff adopte une position caractéristique des sciences humaines aujourd'hui : contre toutes les apparences, l'objet d'une discipline scientifique n'est pas un simple *donné*, il est *construit*. On doit aussi noter qu'il est question ici de la construction d'un triple objet, et non pas simplement d'un objet matériel et d'un objet formel, comme il pouvait paraître au début. Il y a l'objet spécifiquement politique, construit par l'analyse socio-politique. Il y a l'objet spécifique de la foi chrétienne, construit par les méthodes habituelles de la théologie historique et positive : c'est ainsi qu'on définit, par exemple, les différentes notions christologiques et sotériologiques. Et il y a enfin l'objet propre de la théologie du politique, construit lui-même par l'application, l'un à l'autre, des deux objets précédents.

Pour exprimer plus adéquatement cette structure tripartite de l'objet en théologie du politique, Boff emprunte le modèle épistémologique d'Althusser, qui comporte lui-même les trois termes (ou trois moments) d'une Généralité I, d'une Généralité II et d'une Généralité III. Dans ce modèle, il est toujours question de « Généralité », parce que le processus de la connaissance porte proprement sur l'universel : sur des notions, des idées, des concepts, des théories. Ainsi, le processus scientifique part des notions générales (et idéologiques) déjà disponibles dans une culture donnée. Ce n'est donc pas simplement une « matière brute », une chose réelle et concrète ; c'est une matière déjà élaborée par toute une tradition culturelle. Telle est précisément la Généralité I, qui constitue le point de départ dans la théorie d'Althusser. Cette matière se trouve ensuite élaborée par la Généralité II. Celle-ci constitue l'instance spécifique d'une discipline scientifique. Elle comprend tous les concepts et catégories propres à une science ; c'est en somme la théorie de cette science à telle phase de son développement. Maintenant, l'application de la Généralité II à la Généralité I, ou plutôt l'élaboration de la Généralité I par la Généralité II donnera le produit scientifique, l'objet scientifique déjà élaboré dans sa forme conceptuelle, qu'on appelle ici la Généralité III. Celle-ci se distingue de la Généralité I, parce que ce n'est plus simplement une notion commune, une idée reçue, mais un concept (ou théorie) scientifiquement élaboré. Elle se distingue aussi de la Généralité II, parce qu'elle n'est pas simplement un instrument conceptuel abstrait, formel, mais un « concret-de-pensée », c'est-à-dire un concept scientifique rempli du contenu de la Généralité I[57].

56. BOFF, *Théorie et pratique*, p. 115-116.

57. *Ibid.*, p. 128-132.

Il faut bien voir que ce même processus peut se répéter chaque fois qu'intervient une nouvelle Généralité II. Ainsi, une Généralité III peut reprendre la position d'une Généralité I, pour être retravaillée par un nouvel appareil scientifique faisant fonction d'une Généralité II. C'est à ce point précis que Boff assume le modèle épistémologique d'Althusser, pour formuler sa propre conception de la théologie du politique. L'objet politique produit par les sciences du social occupe alors la position de la Généralité I. Il est donc soumis au travail de la Généralité II, qui comprend maintenant l'ensemble conceptuel de la théologie positive ou dogmatique. Et c'est par là qu'est produit finalement l'objet propre de la théologie du politique, dans la position de la Généralité III.

Il importe de se rappeler ce modèle althussérien quand Boff parle de la médiation herméneutique. Car on pourrait dire qu'il interprète l'une par l'autre ces deux théories, althussérienne et herméneutique. Il distingue d'abord deux acceptions différentes du terme « herméneutique » en théologie. Celui-ci peut signifier l'interprétation strictement exégétique et historique des textes de l'Écriture et de la tradition chrétienne, d'après leur contexte originel. On peut l'entendre aussi, de façon plus large, comme l'actualisation ou « la compréhension d'un sens originaire pour aujourd'hui ». Seule la première signification se trouve visée quand on parle de médiation herméneutique au sens strict. Car il s'agit alors de la constitution de la Généralité II, qui en théologie consiste dans la formulation de la foi à partir des sources chrétiennes. L'herméneutique comme actualisation du sens n'est pas exclue pour autant, mais elle se situe ailleurs, au point de la Généralité III. Elle consiste, en effet, dans l'interaction entre les deux processus précédents : la constitution de l'objet strictement politique et la formulation de l'objet de la foi. Elle correspond ainsi à la totalité du processus théologique[58].

Ce modèle ressemble beaucoup à celui proposé par Tillich dans sa « méthode de corrélation ». On retrouve dans les deux cas un processus en trois temps : proposition du message, analyse de la situation, interprétation du message en corrélation avec la situation. Boff lui-même d'ailleurs s'exprime parfois en termes de corrélation, par exemple, quand il parle « d'une lecture de l'Écriture à partir d'une situation politique déterminée », et d'une « lecture de la praxis des chrétiens à la lumière de la Parole de Dieu »[59]. Il y a pourtant une différence importante : chez Tillich, la médiation socio-analytique inclut la philosophie, tandis que celle-ci se trouve exclue dans l'épistémologie de Boff. Pour Tillich, en effet, les formes scientifiques, artistiques, économiques et politiques de la culture contiennent une interprétation de l'existence que doit relever l'analyse philosophique. Pour sa part, Boff refuse l'herméneutique de Gadamer, précisément à cause de son caractère philosophique, ontologique[60]. Les conséquences de cette différence apparaissent manifestement quand on touche au point crucial de la corrélation, celui des rapports entre libération et salut.

2. Cette question des rapports entre libération et salut n'est plus d'ordre épistémologique ; elle est spécifiquement théologique. Effectivement, on ne peut poursuivre

58. *Ibid.*, p. 223-228.

59. *Ibid.*, p. 237.

60. *Ibid.*, p. 226.

bien longtemps des questions épistémologiques sans affronter de véritables problèmes théologiques, et ceux-ci pourraient bien à leur tour déterminer l'orientation de la théorie épistémologique. Boff le reconnaît lui-même : il existe un rapport dialectique entre l'épistémologie et le contenu d'un savoir, et en dernière instance, c'est l'objet théorique qui détermine la méthode. Cela s'applique tout particulièrement aux rapports entre libération et salut. Car la libération appartient manifestement à l'ordre socio-politique, tandis que le salut est une notion centrale de la foi chrétienne. Les rapports entre ces deux types de médiation (socio-analytique et herméneutique) en théologie de la libération seront donc déterminés par ceux qui relient la libération socio-politique et le salut chrétien[61].

Dans une première approche, Boff aborde la question sous l'angle épistémologique. Une même réalité (Généralité I) peut donner lieu à différentes lectures et à différents langages selon les différents points de vue disciplinaires (Généralité II). Par exemple, la même situation sociale en Amérique latine peut être considérée comme une situation de « dépendance » en termes sociologiques, et comme une situation de « péché » en termes théologiques. Ainsi, un même et unique processus peut être interprété du point de vue sociologique comme une « libération » en vue d'une société pleinement humaine, et du point de vue théologique comme une action divine de « salut » en vue du Royaume de Dieu. Et pour marquer plus précisément le rapport entre ces deux lectures ou ce double langage, Boff utilise l'analogie du fait et du sens. La théologie s'efforce de dégager le sens ultime des faits socio-politiques. Évidemment, le sens ne se trouve pas au-dessus mais dans les faits. Par ailleurs, cette lecture du sens théologique ne pourra se faire adéquatement si le texte du phénomène social n'a déjà été lui-même établi par une analyse sociologique adéquate[62].

On voit l'originalité de la conception de Boff. Elle s'oppose, en les dépassant, à la plupart des modèles utilisés jusqu'ici pour exprimer le rapport du salut à la libération. On a parlé d'un rapport dialectique, ou d'un rapport de continuité-discontinuité entre les deux. On a aussi fait appel à la « méthode de Chalcédoine », pour définir leur rapport par la formule : « union sans confusion, distinction sans séparation ». Mais en tout cela, le salut et la libération sont considérés comme deux réalités d'ordre différent, alors qu'il s'agit en fait d'une seule et même réalité considérée sous deux points de vue différents. Ainsi, la libération est un concept sociologique, qui dans la pratique théologique tient lieu de Généralité I. Il se trouve alors travaillé à l'aide du concept théologique de salut (Généralité II), de façon à découvrir dans le processus de libération l'action salvifique de Dieu, dégageant ainsi le sens théologique (Généralité III) d'un phénomène socio-historique[63].

Dans cette première approche, épistémologique, on ne fait encore que mettre les concepts en place. Il faudra maintenant procéder plus avant, au plan proprement théologique. Car il ne suffit pas de travailler le concept de libération par celui du

61. *Ibid.*, p. 157-158.
62. *Ibid.*, p. 145-148.
63. *Ibid.*, p. 149-152 ; cf. p. 216-220.

salut ; pour que cette opération puisse avoir quelque chance de succès, il importe d'élaborer, de façon spécifiquement théologique, le concept même de salut.

À ce niveau des catégories théologiques, une première distinction s'impose entre l'ordre du salut et celui de la foi, entendue elle-même comme conscience explicite du salut. L'ordre du salut est celui du réel : c'est l'œuvre de Dieu se réalisant en notre monde. La foi — et plus précisément ici la foi chrétienne — constitue par ailleurs la conscience et la reconnaissance de cette même œuvre divine du salut[64]. Il importe de bien distinguer ces deux ordres : la réalité du salut et la conscience explicite de la foi. Autrement, le salut se trouve enfermé dans un cadre ecclésiastique étroit. Il ne peut alors s'accomplir que là où le message chrétien est reçu dans la foi et célébré par la participation aux sacrements dans la communauté ecclésiale. Et quand le salut s'identifie ainsi à la foi chrétienne explicite, le Royaume de Dieu se limite lui-même à l'enceinte d'une Église visible[65].

On entrevoit ce que vise finalement cette insistance sur la distinction entre l'ordre du salut et celui de sa révélation dans la foi. Ce que Boff entend établir ainsi, c'est d'abord la thèse de l'universalité du salut. Celui-ci ne se limite pas à la série des événements salvifiques attestés dans les Écritures. À plus forte raison ne se limite-t-il pas actuellement à l'ordre sacramentel de l'Église. On devrait dire plutôt que les événements relatés dans l'Écriture, comme tout l'ordre sacramentel de l'Église « sont à l'égard du salut, non de l'ordre de sa *constitution*, mais de l'ordre de sa *manifestation* ». En d'autres termes, l'histoire biblique du salut est d'ordre herméneutique : elle constitue l'ultime critère pour reconnaître et interpréter l'histoire universelle du salut, qui s'effectue elle-même à toutes les époques et dans toutes les régions du monde. Or parmi tous ces événements qui se réalisent en dehors des cadres institutionnels de l'Église, en dehors même de toute référence explicite à l'univers symbolique chrétien, et qui comportent une signification spéciale de salut, il faut sans doute compter en premier lieu « les grands mouvements historiques, traînant les masses autant qu'ils sont traînés par elles, renversant les modes d'organisation sociale établis pour en instituer de nouveaux », en somme, les grands mouvements de libération[66].

Mais le salut ne se réalise pas sans acceptation humaine, sans libre décision. Dans l'ordre sacramentel de la religion, cette acceptation s'exprime par la profession de foi. Elle se trouve aussi hors des cadres religieux, mais cette fois sous une forme éthique. Dans le premier cas, l'interpellation du salut apparaît sous les traits d'un absolu personnel, reconnu dans son identité divine. Hors du champ religieux, la même exigence absolue du salut se manifeste sous la forme de valeurs à poursuivre, et plus concrètement sous les traits d'un visage humain : le prochain qui demande à être accueilli, servi, aimé. La pratique de l'amour du prochain inclut donc la foi de façon implicite. Par contre, une pratique religieuse sans amour est pur légalisme, ce contre quoi réagit sans cesse le Christ des Évangiles[67].

64. *Ibid.*, p. 160-162.
65. *Ibid.*, p. 178-182.
66. *Ibid.*, p. 168-171.
67. *Ibid.*, p. 171-173.

Tout cela doit être précisé de façon plus concrète en théologie de la libération. Il importe alors de faire le passage de l'individuel abstrait à l'ordre de la collectivité concrète. Car il ne s'agit plus là simplement de la pratique de l'amour en vue d'un salut personnel. Il est maintenant question d'une appropriation collective du salut par le fait d'une praxis de libération. À ce niveau proprement politique, le péché apparaît sous la forme de situations inhumaines et injustes. La grâce libératice se réalise elle-même au cœur d'une décision collective, c'est-à-dire au cœur de l'engagement dans une cause politique bien concrète. Ainsi, là où l'histoire profane racontera un simple processus de libération politique, la théologie pourra reconnaître une réalisation du Royaume de Dieu. Car la praxis libératrice ne s'accomplit pas en dehors de l'ordre du salut : elle fait pleinement partie de cet ordre, elle s'identifie même avec lui[68].

Cette dernière affirmation, caractéristique de la théologie de la libération, sera fortement contestée par la pensée supranaturaliste. Effectivement, la théologie de la libération s'oppose radicalement au dualisme du naturel et du surnaturel, sous toutes ses formes. Car c'est la pensée du surnaturel qui crée toutes ces oppositions entre création et rédemption, entre raison et révélation, et finalement entre libération et salut : la libération serait d'ordre naturel, celui de la création, tandis que le salut appartiendrait à un ordre tout différent, celui de la rédemption. On applique alors la « méthode de Chalcédoine », en reliant les deux sans confusion ni séparation. La théologie de la libération se doit ici d'être radicale, honnête et conséquente. C'est toute la pensée du surnaturel qu'elle doit évacuer, jusqu'en ses racines. Il ne suffit donc pas de refuser la méthode de Chalcédoine, il faut aussi dépasser le dogme de Chalcédoine. Admettre au sens littéral deux natures dans le Christ, c'est déjà s'enfoncer dans l'ornière du supranaturalisme. On doit dire alors que Dieu, qui nous a faits d'abord comme simples créatures, dans l'état de pure nature, nous a ensuite élevés, dans le Christ, à la dignité de la filiation divine. Mais comme cela a beaucoup trop l'apparence d'une vulgaire mythologie, on rafinera un peu l'expression pour produire un mythe un peu plus sophistiqué. Et l'on dira que l'état de pure nature n'a jamais existé, que dès le début Dieu nous a appelés à la filiation divine, de sorte qu'il n'y a plus que l'alternative de la grâce ou du péché. Je suis bien d'accord, mais pourquoi parler encore de surnaturel, quand on avoue que l'état humain simplement naturel n'a jamais existé ? Boff s'en tient encore à cette haute mythologie[69]. C'est là sans doute le prix qu'il a cru devoir payer en échange de la paix avec la théologie supranaturaliste encore dominante en milieu catholique !

La même objection revient souvent aujourd'hui sous une autre forme. On accepte en principe la mutuelle appartenance de la libération et du salut, mais on définit alors le salut comme « libération intégrale », qu'on oppose alors aux libérations partielles, telles les libérations socio-économiques ou socio-politiques. D'après cette conception, on commettrait un paralogisme en passant de la libération économique au salut. Boff ne considère pas explicitement cette objection. Il y répond cependant en principe quand il suggère de penser le rapport entre foi et politique, entre salut et libération, en termes d'incarnation : « Le concept asymptotique d'incarnation nous permet de voir comment

68. *Ibid.*, p. 173-177.

69. *Ibid.*, p. 162-167.

la pratique politique *incarne* la Foi, l'Espérance et l'*Agapè*, en ce sens que ceux-ci se concrétisent, se réalisent, prennent corps dans les pratiques politiques (libératrices)[70]. »

On pourrait cependant emprunter une autre voie, celle de l'analyse philosophique précisément, pour montrer comment la libération socio-économique et politique implique elle-même une libération intégrale de l'humain. On doit alors passer par le versant négatif, obscur, de la même réalité et montrer d'abord comment l'aliénation économique signifie une aliénation humaine radicale. On trouve effectivement une telle analyse dans les écrits socialistes de Tillich, tout spécialement dans son étude sur « Masse et esprit ». L'aliénation de la masse prolétarienne n'est pas seulement économique ; elle est vraiment radicale, car elle consiste dans « la malédiction de l'impersonnalité ». Son destin est d'être exclue de toute formation culturelle individuelle. Or cette misère spirituelle est elle-même le symptôme d'une société malade dans son corps tout entier. Telle est précisément la condition de la société moderne bourgeoise. En poussant jusqu'à son ultime développement le principe théorique et pratique de l'autonomie rationnelle, elle finit par se vider de sa substance vitale et créatrice. Il n'y a pas d'autre solution alors, pas d'autre remède que le recouvrement de ce contenu vital, mais ce n'est plus là simple affaire de planification et de production rationnelles : « L'humanité doit être engendrée des profondeurs d'un nouveau contenu, où se trouve surmontée l'opposition entre la masse et la personnalité. Or un nouveau contenu est affaire de grâce et de destin[71]. » Ainsi, par le moyen d'une théorie critique d'ordre philosophique, Tillich peut approfondir son analyse sociale jusqu'au niveau d'une véritable théologie de la culture. Le passage de la libération au salut se fait alors sur la base d'une stricte équivalence : c'est bien la même réalité qui s'exprime en deux langages différents, et qui laisse apparaître sa signification religieuse dans le langage biblique du salut.

3. Pour terminer, en guise de conclusion, il nous reste à rappeler un dernier point, partout présent implicitement, mais qui ne ressort pas suffisamment dans cette deuxième partie du volume sur la médiation herméneutique. Il s'agit, encore une fois, de l'option pour les pauvres, de l'engagement pour les pauvres. Et par là nous bouclons le cercle, nous revenons au point de départ ; car la cause des pauvres est le premier et le dernier mot de la théologie de la libération. Plus précisément, c'est ici le point de jonction entre les deux axes principaux autour desquels se construit toute cette théologie : l'axe de la médiation socio-analytique et celui de la médiation herméneutique. Nous avons déjà montré comment l'analyse socio-historique n'est pas neutre, comment elle procède à partir d'un engagement réel avec la réalité historique des pauvres. Il faut en dire autant, et plus encore maintenant, pour tout ce qui concerne la médiation herméneutique.

70. *Ibid.*, p. 220.

71. TILLICH, « Masse et esprit. Études de philosophie de la masse » (1922), *Christianisme et socialisme*, p. 72 ; cf. p. 66 : « L'avènement d'un nouveau contenu est affaire de destin ; on ne peut pas le produire, on peut tout au plus le désirer avec ardeur et s'y rendre intérieurement disponible. »

En effet, l'interprétation de l'Écriture n'est pas neutre elle non plus. Elle s'accomplit toujours à partir d'un point de vue particulier. Tillich dit bien que le message doit être compris dans le contexte d'une situation donnée. Mais là encore, faut-il préciser quelle est notre position dans cette situation. Car une même situation historique contient toujours différents éléments : des bien portants et des malades, des puissants et des faibles, des bien nantis et des démunis. Le propre d'une théologie de la libération, c'est, selon l'expression de la Lettre pastorale des évêques américains sur la justice économique (1986), de « considérer l'activité sociale et économique du point de vue des pauvres et des faibles ». Et nous ajoutons que c'est du même point de vue que nous relirons maintenant les textes de l'Écriture. Voilà donc où se trouve le principe d'unité, le centre unique de la théologie de la libération au cœur de ses différentes démarches, socio-analytique et herméneutique : c'est le point de vue des pauvres, qui se trouve adopté en même temps que l'option pour les pauvres.

Certains objecteront sans doute qu'on tombe par là dans une lecture biaisée de l'Écriture, en la considérant d'un point de vue subjectif. Et l'on recommandera de s'en remettre aux textes eux-mêmes, sans parti pris. Mais on ne fait alors que reculer le problème. Car dès qu'on pénètre dans l'univers biblique, et plus particulièrement dans le monde du Nouveau Testament, on retrouve encore là différents points de vue, différents centres de perspective. La théologie protestante a été généralement plus attentive à ce problème, suite à la question de la « norme » scripturaire. Luther était lui-même bien conscient de lire toute l'Écriture à partir de cette norme qu'était pour lui l'évangile paulinien de la justification par la foi. C'était là un point de vue légitime, qui s'imposait même à lui de son temps. Mais c'était là encore un point de vue particulier, qu'on ne peut absolutiser. Tillich, lui-même théologien luthérien, reconnaît que l'Église a adopté différentes normes scripturaires au cours des siècles, selon les besoins particuliers de chaque époque[72]. On ne devrait donc pas se surprendre du fait que des chrétiens aujourd'hui situent ailleurs leur centre de perspective au cœur de la Bible, par exemple dans l'évangile lucanien du Royaume annoncé aux pauvres[73]. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Leonardo Boff n'est pas suffisamment conscient de ce problème crucial pour toute herméneutique biblique.

Resterait encore un dernier pas à faire. Car il ne suffit pas de poser l'option pour les pauvres comme point de vue théologique. Il faudrait aussi la justifier, la « travailler » théologiquement. On pourrait montrer alors que l'option pour les pauvres est d'abord l'option même de Dieu, comme l'expriment les récits bibliques de l'élection et de l'alliance. Dans le Nouveau Testament, le rapport entre Dieu et le pauvre se fait encore plus intime ; il va jusqu'à l'identification de Dieu avec le pauvre dans la personne de son Fils, Jésus le Christ. Dès lors, l'option pour les pauvres et la foi en Dieu s'identifient l'une à l'autre au point de départ de la théologie. L'option pour les pauvres n'est plus simplement principe de la praxis et de son prolongement dans la médiation socio-analytique. Elle est aussi en même temps foi aux pauvres, puisqu'elle reconnaît en

72. TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, p. 47-48.

73. Cf. Halvor MOXNES, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1988. — Voir aussi mon étude sur « Royaume de Dieu et justification par grâce », *Études Théologiques et Religieuses*, 67 (1992), p. 495-524.

eux la présence et la puissance de Dieu. Par là, elle amorce le mouvement de la foi qui, à travers l'interprétation de l'Écriture, s'accomplit en intelligence de la foi dans la théologie. On comprend ainsi pourquoi les deux axes de l'analyse socio-politique et de l'herméneutique biblique peuvent s'unir dans une même théologie : parce que l'option et l'engagement pour les pauvres sont identiquement foi en Dieu présent et agissant dans les pauvres. Boff a insisté là-dessus dans sa récente préface, ajoutant ainsi un complément essentiel à sa thèse :

> La théologie de la libération, comme théologie (et comme toute théologie), s'enracine en fin de compte dans la foi positive. Là se trouve son *principe premier et fondamental*. Mais comme théologie dotée d'un horizon particulier — la libération de l'opprimé — elle part de la rencontre avec le pauvre. Et c'est là son *principe second et spécifique*. En bref, la théologie de la libération part du pauvre à partir de Dieu et, selon le nécessaire « renversement dialectique », elle part de Dieu en partant du pauvre[74].

On pourrait se demander finalement s'il n'y a pas aussi une voie philosophique, anthropologique, vers la même position. Je serais porté, pour ma part, à reconnaître une telle approche dans le texte de Marx rappelé plus haut[75]. Ce qui fonde la foi marxiste au prolétariat comme lieu de la libération universelle, c'est l'universalité de ses souffrances, l'universalité de l'injustice subie. À cet extrême de la misère et de la pauvreté, il n'y a plus aucun titre secondaire qui tienne ; on ne réclame plus aucun privilège de classe ; le seul titre qu'on puisse faire valoir est celui d'être humain. Devant la perte totale de l'homme, on ne peut revendiquer autre chose que la reconquête totale de l'homme. En ce sens, la théorie marxiste peut bien se dire radicale : « Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même[76]. »

Telle est bien aussi la radicalité de la théologie de la libération, qui précisément reconnaît le point de coïncidence entre le divin et l'humain au terme de la kénose, quand il ne reste plus que l'humain, en deçà de toute détermination qualitative individuelle ou sociale : dans le Verbe fait chair, dans le Christ crucifié. On pourrait même la dire plus radicale encore que la théorie marxiste, pour autant qu'elle tient au symbole du Christ crucifié comme au critère de la pauvreté et de la faiblesse humaine. Ainsi, a-t-elle la possibilité de se critiquer elle-même, quand elle est tentée de poser comme critère une classe de pauvres particuliers, qui en évoluant et en gagnant le pouvoir deviendront à leur tour dominateurs et oppresseurs. La croix du Christ permet de sortir de cette spirale de la violence, en donnant de reconnaître les vrais pauvres, où qu'ils soient en tel lieu et moment de l'histoire.

---

74. BOFF, *Théorie et pratique*, p. IV.

75. MARX, « Critique de la philosophie du droit de Hegel », *Sur la religion*, p. 56 (cf. *supra*, note 49).

76. *Ibid.*, p. 50.