



La théologie critique : une théologie nord-américaine de la libération

Jean Richard

Volume 52, numéro 1, février 1996

Gregory Baum et la théologie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400968ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400968ar>

[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. (1996). La théologie critique : une théologie nord-américaine de la libération. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 35–53.
<https://doi.org/10.7202/400968ar>

LA THÉOLOGIE CRITIQUE : UNE THÉOLOGIE NORD-AMÉRICAINE DE LA LIBÉRATION

Jean RICHARD

RÉSUMÉ : La théologie critique de Gregory Baum reprend l'esprit et les principes de la théologie latino-américaine de la libération et en propose une version nouvelle dans le contexte nord-américain. Cet article entend dégager ses principales articulations, qu'il récapitule autour des trois points suivants : l'option pour les pauvres, la critique des idéologies, l'utopie d'un nouveau paradigme social. En conclusion, s'amorce un dialogue avec la théologie critique sur la question de son rapport au socialisme.

SUMMARY : Gregory Baum's critical theology, in taking up the spirit and principles of Latin-American liberation theology, proposes a new version suited to the North-American context. This paper intends to articulate the main lines of Baum's critical theology developed around three principles : the option for the poor, ideology critique, the utopia of a new social paradigm. The article ends up with a discussion of the significance of socialism for critical theology.

Ceux et celles qui adhèrent à la théologie de la libération ne peuvent que se féliciter de l'œuvre de Gregory Baum. Il a montré clairement la pertinence de ce type de théologie pour l'Amérique du Nord. Il a fait voir que les principes, les méthodes et surtout l'esprit de la théologie de la libération s'appliquent chez nous aussi bien qu'en Amérique latine. Plus exactement, on devrait dire qu'il a proposé une nouvelle version de la théologie de la libération, pleinement adaptée à notre contexte social.

J'aimerais tenter ici une brève synthèse de cette « théologie critique ». Comme elle s'élabore le plus souvent sous forme d'essais, chacun doit tenter cet effort de reconstruction pour en percevoir plus précisément les contours. Et nous trouvons pour cela un itinéraire clairement tracé par l'auteur. Gregory Baum a plus d'une fois mentionné les différentes étapes d'une telle démarche. La première est toujours l'option préférentielle pour les pauvres. Elle est suivie de différentes opérations critiques,

tributaires d'une théorie sociale. Et elle culmine dans une réflexion créatrice qui doit aboutir à la conception de nouveaux modèles de développement social et économique¹. En plus de ces trois points essentiels, nous soulèverons pour conclure une question sujette à controverse : le rapport de la théologie critique au socialisme.

I. L'OPTION PRÉFÉRENTIELLE POUR LES PAUVRES

Concernant l'option préférentielle pour les pauvres, le grand mérite de Baum est d'avoir montré qu'il s'agit vraiment là du principe fondamental de la théologie de la libération : le point de départ qui oriente, inspire et éclaire tout le reste.

L'expression elle-même, « option préférentielle pour les pauvres », a été forgée par la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, tenue à Puebla en 1979. Elle est devenue depuis comme l'étendard de la théologie de la libération. Baum insiste toujours sur ses deux dimensions, herméneutique et pratique, cognitive et militante. Opter pour les pauvres signifie d'abord adopter une perspective particulière : c'est considérer la société du point de vue de ses victimes. Mais opter pour les pauvres implique aussi un engagement de solidarité avec les pauvres et leur lutte pour la justice. La théologie de la libération se trouve dès lors, dès le départ, définie comme une « praxis », c'est-à-dire comme une interaction de connaissance et d'action en vue de la libération des opprimés².

Autre précision importante : l'option pour les pauvres concerne les pauvres eux-mêmes tout autant que les riches. S'inspirant de l'encyclique *Laborem exercens* (1981) de Jean-Paul II, Baum affirme que la solidarité exprimée dans l'option pour les pauvres comprend celle des pauvres entre eux et celle des riches avec les pauvres³.

Cela signifie que les pauvres doivent être les principaux agents de la transformation sociale qui s'impose et, partant, les sujets de leur propre libération. Avec la Conférence de Medellin (1968), Baum reconnaît qu'une étape importante se trouve ainsi franchie dans l'histoire de l'enseignement social de l'Église. Auparavant, on s'adressait aux puissants et aux riches pour promouvoir les réformes sociales. La théologie de la libération se tourne maintenant vers les pauvres. Ce sont les pauvres eux-mêmes qui, prenant conscience de leur situation d'oppression, deviennent les agents de leur propre histoire⁴.

De la part des riches, l'option pour les pauvres implique une conversion culturelle et spirituelle, une profonde transformation de leur conscience. Ils voient maintenant la société sous un jour entièrement nouveau, d'un autre point de vue, celui des

-
1. Gregory BAUM, *Essays in Critical Theology*, Kansas City (MO), Sheed & Ward, 1994, p. 7-10. Voir aussi le Séminaire de doctorat donné à l'Université Laval, séance du 27 octobre 1994, sur « La négation, l'entrée dans la vérité ».
 2. G. BAUM, *Compassion et solidarité*, Montréal, Bellarmin, 1992 [1987], p. 35-37 ; *Essays in Critical Theology*, p. 44-45.
 3. G. BAUM, *Theology and Society*, New York, Paulist Press, 1987, p. 5, 26, 39, 70.
 4. *Ibid.*, p. 34, 37-39 ; *Compassion et solidarité*, p. 91-93.

marginalisés et des opprimés. L'existence de vastes populations plongées dans la misère n'apparaît plus comme une réalité inéluctable, quasi normale. Elle provoque un cri d'indignation qui ne laisse plus de repos. Et souvent la religion se trouve elle-même emportée dans ce remous qui agite l'âme en profondeur. Car la religion apparaît alors comme ayant partie liée avec la culture dominante⁵.

À ce propos, Baum rappelle l'expérience d'un militant brésilien, Frei Betto, qui « rapporte la consternation qu'il a ressentie, immédiatement après sa conversion à l'option en faveur des pauvres, face à la déformation idéologique de la culture qui l'a vu grandir. Même le Dieu en qui il croyait lui est apparu suspect. Dieu et la religion semblaient faire partie des symboles idéologiques qui l'avaient rendu aveugle à l'interminable souffrance que vivaient ses propres concitoyens. » Baum en conclut que Frei Betto, comme bien d'autres chrétiens et chrétiennes, a traversé une sorte de nuit obscure, ou de *via negativa*, au terme de laquelle Dieu lui est apparu à nouveau sous une figure nouvelle, comme le Dieu des pauvres⁶.

L'option préférentielle pour les pauvres se présente ainsi comme une expérience religieuse. C'est d'abord l'expérience de l'absence de Dieu dans une situation de souffrance qui constitue l'exact opposé de la création originelle, belle et bonne. Mais Dieu finit par réapparaître comme celui qui juge ce monde d'oppression⁷. En relisant l'Écriture dans cette nouvelle perspective, on le découvre comme celui qui prend fait et cause pour les pauvres, qui dépose les puissants de leur trône pour élever les humbles⁸. D'ailleurs, des gens purement séculiers reconnaissent eux-mêmes que la passion pour la justice les a saisis comme quelque chose venant d'ailleurs, qu'ils n'avaient pas prévu ni planifié⁹.

On pourrait prolonger la réflexion de Baum dans le sens d'une christologie de la kénose. En son Fils Jésus le Christ, Dieu s'identifie avec le pauvre. La mort du crucifié représente alors celle du pauvre. Et la résurrection signifie le triomphe de la puissance divine sur toutes les forces d'oppression qui dominent le monde. On pourrait dès lors parler de l'option pour les pauvres comme d'une option de foi : la foi au Christ présent dans le pauvre. Et l'on comprendrait ainsi la position privilégiée de cette option au principe de la théologie de la libération. Car toute théologie part d'une expérience de foi, et sa démarche n'est rien d'autre qu'une élaboration théorique et pratique de cette expérience fondamentale.

La conception christologique qu'on vient d'insinuer inspire sans doute toutes les théologies de la libération. Mais dès qu'on se demande qui sont les pauvres dont il est question dans l'option préférentielle, on doit distinguer les contextes sociaux. Il faut voir d'abord que l'expression « option préférentielle pour les pauvres » est elle-même typiquement latino-américaine. Lorsqu'il est question des pauvres là-bas, on sait d'emblée de qui il s'agit : on pense spontanément à la grande majorité de la

5. *Compassion et solidarité*, p. 101-102.

6. *Ibid.*, p. 102-104.

7. *Ibid.*, p. 114-117.

8. *Theology and Society*, p. 6-7.

9. *Essays in Critical Theology*, p. 164.

population. D'ailleurs, ces gens-là s'appellent eux-mêmes « les pauvres », ou bien, dans le même sens, « le peuple »¹⁰.

Baum introduit alors une notion qui me semble très éclairante, celle de « situation révolutionnaire ». Il désigne par là une situation qui n'offre plus d'autre choix que la révolution, l'opposition radicale à l'ordre établi : si l'on opte pas pour le combat, on devient défenseur d'un ordre injuste. Il en est ainsi à certains moments critiques de l'histoire. Par exemple, durant la Deuxième Guerre mondiale, l'opposition à Hitler s'imposait manifestement comme une exigence divine¹¹.

Or telle est précisément la situation en Amérique latine, comme aussi en d'autres pays du Tiers Monde aujourd'hui. Dans ces pays, une petite élite, liée au capitalisme international, détient le pouvoir et domine la grande majorité du peuple, composé d'ouvriers assujettis et d'un grand nombre de marginaux qui sont tout simplement exclus du processus de production. L'oppression économique constitue alors le mal fondamental qui marque tous les aspects de la vie culturelle, de sorte que les autres formes d'oppression ne peuvent être combattues avec succès que si la première est d'abord surmontée. Dans un tel contexte, l'option pour les pauvres prend toute sa signification : c'est l'option fondamentale qui s'impose si l'on ne veut pas pactiser avec un régime d'oppression¹².

Baum en conclut que « la théologie de la libération comme telle ne peut pas être appliquée aux sociétés développées d'Occident. Ce qui importe, c'est d'appliquer certains principes de la théologie de la libération en vue d'une théologie politiquement responsable adaptée aux sociétés occidentales¹³. » Je serais porté, pour ma part, à insister plutôt sur la continuité, sur les points communs. Car ici comme là-bas, il s'agit toujours des effets négatifs de la modernité sur le plan économique et social ; il s'agit toujours des conséquences néfastes de l'économie capitaliste. Il s'agit des laissés pour compte, de ceux et celles qui n'ont pas accès à l'égalité promise par la modernité. Plus encore, il s'agit des victimes de la modernité, de ceux et celles aux dépens de qui se réalisent la liberté et l'égalité des autres, les plus favorisés.

Il y a cependant une différence importante que Baum a bien indiquée. C'est que les victimes de nos sociétés nord-américaines sont beaucoup plus diversifiées qu'en Amérique latine. Elles comprennent entre autres les sans-emploi, les bénéficiaires de l'assistance sociale, les réfugiés, les autochtones, les handicapés, beaucoup de personnes âgées et, parmi toutes ces catégories, plus spécialement les femmes¹⁴. Ces différents groupes de marginaux sont souvent mentionnés dans les messages pastoraux des évêques canadiens et québécois¹⁵. La notion de « pauvres » se trouve alors grandement élargie. Pourtant, il convient encore de parler d'une « option pour les pauvres ». Car ces différentes formes d'oppression, apparemment sans lien les unes avec

10. G. BAUM, Séminaire de doctorat, séance du 6 octobre 1994, sur « L'option pour les pauvres ».

11. *Theology and Society*, p. 122-123.

12. *Ibid.*, p. 170-171.

13. *Ibid.*, p. 122.

14. *Ibid.*, p. 68-69.

15. *Ibid.*, p. 20-21 ; *Compassion et solidarité*, p. 13.

les autres, dépendent effectivement du présent système économique, qui produit le chômage, les disparités régionales et l'asservissement de plusieurs catégories de gens, comme les autochtones. C'est aussi ce qui conduit au rejet des immigrants et à la marginalisation de tous ceux et celles qui ne peuvent plus travailler¹⁶.

Il s'ensuit une autre différence. Dans plusieurs régions du Tiers Monde la solidarité avec les pauvres conduit à un projet historique commun qui est la révolution. Ce n'est pas le cas en Amérique du Nord. À cause précisément de la diversité des formes d'oppression, on n'arrive pas à s'unir dans une même lutte politique, même si l'on est d'accord pour s'opposer à l'ordre social existant. Ceux et celles qui ont pris conscience et qui se sont engagés dans une option pour les pauvres demeurent donc politiquement divisés¹⁷.

II. LA CRITIQUE SOCIALE

Ces considérations sur les différentes catégories de pauvres nous introduisent à ce que les théologiens de la libération appellent la « médiation socio-analytique ». Gregory Baum parle plus précisément d'analyse critique, en insistant davantage sur l'aspect négatif de cette deuxième étape :

Suite à l'option pour la perspective des victimes, la connaissance de la société et de ses textes commence par la détection des structures oppressives. La connaissance commence par la critique de la société et de ses idéologies. Cela concorde avec la perspective biblique où la Parole de Dieu est jugement avant d'être vie nouvelle : Dieu révèle les péchés cachés avant de les pardonner et de renouveler l'esprit. La théologie critique soumet à la critique des idéologies (*ideology critique*) non seulement la société et sa culture séculière mais aussi, et plus particulièrement, la tradition chrétienne elle-même, la source de sa propre inspiration¹⁸.

Ce texte très dense appelle quelques commentaires. Notons d'abord que Gregory Baum ne sépare pas la médiation socio-analytique et la médiation herméneutique comme font habituellement les théologiens de la libération¹⁹. Il montre plutôt, à chaque étape, le parallélisme entre les deux. Ainsi, l'option pour les pauvres trouve un parallèle biblique dans l'élection d'Israël par Yaweh. De même, la critique de la société a son correspondant biblique dans le jugement de Dieu. On doit reconnaître cependant que Baum se contente le plus souvent d'indiquer ces pistes bibliques, sans s'y attarder autant que les théologiens latino-américains. En utilisant la terminologie de nos facultés, je dirais qu'il fait de la théologie de la libération en tant que professeur d'éthique sociale, non pas comme un théologien dogmatique. Mais il serait probablement plus juste de dire, en termes tillichien, qu'il fait de la théologie de la culture, puisqu'il insiste davantage sur le pôle de l'analyse sociale, en faisant voir ses

16. *Theology and Society*, p. 172-174.

17. *Ibid.*, p. 175

18. *Essays in Critical Theology*, p. 7.

19. Par exemple, Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990.

implications théologiques. En cela consistent sa force et son intérêt. Et c'est par là aussi qu'il définit lui-même sa théologie comme « théologie critique ».

Ce même texte de Baum laisse entrevoir que l'analyse critique doit se faire à un double niveau, social et culturel : « par la critique de la société et de ses idéologies ». La théorie marxiste a depuis longtemps identifié ces deux niveaux comme ceux de l'infrastructure économique et de la superstructure idéologique. Baum évite le vocabulaire marxiste, mais il décrit en des termes équivalents les deux types d'analyse : une analyse critique des contradictions de la société d'une part ; un exposé du conflit culturel des valeurs d'autre part²⁰. Il en conclut : « Au bout du compte, la lutte pour la justice traite (a) de choses matérielles, de pain et de beurre, d'emplois et de la répartition des richesses et des pouvoirs, et (b) de choses spirituelles, des symboles culturels qui expriment le génie d'une société. C'est pourquoi cette lutte a une dimension politique et une dimension culturelle²¹. »

Il importe qu'on tienne compte de ces deux niveaux d'analyse. Les hommes et femmes d'action risquent de n'être pas suffisamment attentifs aux présupposés culturels qui justifient et maintiennent l'ordre établi. La lutte politique en reste alors à la superficie des choses ; elle ne s'attaque pas aux valeurs ni aux principes qui structurent la conscience collective²². Par contre, les intellectuels, et plus particulièrement les théologiens, sont portés à s'en tenir à une critique de la culture, négligeant la structure socio-économique. Ils préconisent une transformation culturelle, dans le sens de la psychothérapie par exemple, mais ils ne voient pas qu'une simple conversion culturelle ne mène pas loin si elle passe outre au changement structurel²³.

La théologie critique comporte aussi un autre aspect que mentionne le texte cité plus haut. Elle soumet à la critique « non seulement la société et sa culture séculière mais aussi, et plus particulièrement, la tradition chrétienne elle-même, la source de sa propre inspiration ». Et l'on revient ainsi à la définition première de la théologie critique, que proposait Gregory Baum en 1975, dans *Religion and Alienation*, l'ouvrage qui marque son tournant sociologique.

La théologie critique se définit alors comme « l'application critique des différentes théories de l'aliénation à l'autocompréhension de la foi de l'Église chrétienne ». Le présupposé de cette définition est que les croyances et les pratiques religieuses exercent une influence considérable sur le cours de la vie sociale et sur les structures mêmes de la société. Par exemple, Max Weber a bien montré l'influence de la compréhension puritaine de l'Évangile sur l'évolution de l'économie, de la société et de la culture modernes. Effectivement, l'imaginaire religieux peut influencer la société dans un sens ou l'autre : en légitimant l'ordre social établi, ou en s'y opposant avec la vision d'une culture et d'une société nouvelles. C'est là toute la différence avec la théologie traditionnelle, précritique, qui ne considère pas les effets socio-culturels de la pratique et de l'enseignement chrétiens, qui limite son examen aux critères de la

20. *Compassion et solidarité*, p. 119-124.

21. *Ibid.*, p. 133.

22. *Theology and Society*, p. 27-28 ; cf. p. 172.

23. *Ibid.*, p. 201.

révélation biblique et du Magistère de l'Église. Cela ne signifie pas que la nouvelle théologie critique n'aura d'autre critère que la culture et la société, qu'elle jugera les croyances et les pratiques seulement d'après leurs effets socio-culturels. Ce serait une réduction manifeste du théologique au social. Telle est bien l'objection que formulent les milieux conservateurs contre la théologie politique. Pour sa part, Baum dénonce avec force la prétendue innocence politique des conservateurs, mais il insiste tout autant sur le principe que les conséquences socio-culturelles des doctrines et pratiques chrétiennes doivent être jugées à la lumière de l'Évangile chrétien. Ce n'est donc pas simplement parce qu'on partage telle tendance politique qu'on s'opposera à telle interprétation théologique, mais parce que celle-ci a des conséquences sociales qui sont contraires à l'esprit de l'Évangile et à la profession de foi de l'Église²⁴.

Baum a repris cette thèse dans ses écrits plus récents²⁵. Mais il élargit alors le champ de la théologie critique. Son objet n'est plus limité à l'autocompréhension critique de la foi de l'Église. Il comprend aussi la critique de la société d'un point de vue théologique, c'est-à-dire du point de vue prophétique de l'option pour les pauvres. De là dépend aussi le choix qu'on fait de l'approche sociologique pour l'analyse du contexte social²⁶.

Il y a effectivement plusieurs types, plusieurs méthodes d'analyse sociologique. Or le choix de l'approche n'est pas fondé seulement sur des critères scientifiques ; il dépend aussi des valeurs qu'on privilégie, du point de vue où l'on se place. L'option pour les pauvres constitue un tel point de vue : elle implique une vision de la société dans la perspective de ses victimes. Cela commande une approche conflictuelle plutôt que fonctionnaliste de la structure sociale²⁷. La théorie du fonctionnalisme structurel est typiquement américaine. Elle suppose que les différents sous-systèmes de la société constituent un ensemble complexe qui doit être maintenu en équilibre. Sciences et techniques, valeurs éthiques et religieuses, riches et pauvres constituent alors autant d'éléments qui concourent à l'édification d'une société complexe, bien équilibrée²⁸.

Il en va tout autrement dans l'approche conflictuelle, qui prend toute la mesure des conflits et des contradictions de la société, tout spécialement en ce qui concerne l'opposition des classes sociales et leurs conflits d'intérêt²⁹. Ce fut là précisément l'approche adoptée par les évêques d'Amérique latine, à Medellín en 1968 et à Puebla en 1979, dans l'analyse qu'ils ont faite de la situation sociale propre à leur continent. Le choix de la théorie conflictuelle découlait tout naturellement pour eux de leur option pour les pauvres³⁰. Il en va de même des évêques canadiens qui, dans leur analyse de la société canadienne, ont résolument adopté le point de vue des victimes

24. G. BAUM, *Religion and Alienation. A Theological Reading of Sociology*, New York/Toronto, Paulist Press, 1975, p. 194-196.

25. *Theology and Society*, p. 157-162.

26. *Ibid.*, p. 162-170.

27. *Ibid.*, p. 217-218.

28. *Essays in Critical Theology*, p. 143.

29. *Ibid.*, p. 149-150

30. *Ibid.*, p. 154-155, 158-159 ; *Theology and Society*, p. 33-36.

pour dénoncer les structures d'oppression³¹. Ils ont par là même opté pour une approche conflictuelle dans leur interprétation de la société canadienne, et ils se sont ainsi distingués des évêques américains, qui n'ont pas voulu choisir entre des points de vue sociologiques divergents³².

Or cette analyse qui est faite à la lumière d'une option prophétique pour les pauvres prend elle-même une signification théologique. Les structures oppressives sont alors dénoncées comme des structures de péché. C'est ainsi que les évêques canadiens affirment qu'il n'y a rien de normal ou de naturel dans la présente situation de chômage au pays. Il s'agit là d'un désordre moral qui doit être dénoncé comme une situation de péché³³.

Dans *Religion and Alienation*, Gregory Baum définit le péché social comme celui de la collectivité : le pécheur alors n'est plus un individu particulier mais le peuple, la communauté. Un tel péché n'est donc pas produit par un choix délibéré ; c'est plutôt le fruit de l'aveuglement collectif. Il prend l'aspect d'une maladie plutôt que d'un acte personnel. Baum fait ressortir le fondement biblique de cette conception. Les prophètes s'en prennent souvent à l'aveuglement du peuple qui trahit l'alliance faite avec Dieu. Et le péché originel peut lui-même s'entendre comme péché collectif, comme « péché du monde ». Cette dernière expression, on le sait, est typique du Nouveau Testament. Le monde apparaît dans l'Évangile comme le lieu du péché pour autant qu'il est soumis au pouvoir des ténèbres. Et il se trouve alors sous le coup du jugement divin³⁴.

Baum poursuit son analyse en distinguant quatre niveaux de péché social. Il suffira ici de s'arrêter aux deux premiers. C'est d'abord la perversion des institutions sociales, oppressives et déshumanisantes, qui constituent précisément ces structures de péché dont nous venons de parler. Et cet ordre pervers engendre lui-même sa propre théorie : ce sont les symboles et systèmes d'idées culturels et religieux qui s'infiltrèrent dans la conscience collective et qui ont pour effet de légitimer et de renforcer ces mêmes structures de péché. Ce deuxième niveau est donc celui de l'idéologie, entendue non pas seulement comme une théorie hautement élaborée, mais d'abord comme la simple vision courante d'un ordre social existant³⁵.

Il est intéressant de noter que ces deux niveaux de péché social correspondent exactement aux deux niveaux d'analyse dont nous avons parlé : celui des contradictions de la société et celui des idéologies. On peut donc comprendre cette nouvelle distinction des deux niveaux de péché comme l'expression proprement théologique de l'analyse critique des institutions et des idéologies. La critique des idéologies constitue, d'après moi, la contribution la plus importante de Gregory Baum à la théologie contemporaine. Son récent ouvrage sur la théologie critique en fait voir dif-

31. *Theology and Society*, p. 65-68.

32. *Ibid.*, p. 82 ; *Essays in Critical Theology*, p. 160-162.

33. *Ibid.*, p. 74 et p. 286-287.

34. *Religion and Alienation*, p. 197-200, et p. 207 ; *Theology and Society*, p. 168 ; *Compassion et solidarité*, p. 70-72 ; *Essays in Critical Theology*, p. 165 et 198.

35. *Religion and Alienation*, p. 201 ; *Essays in Critical Theology*, p. 190.

férentes formes. En guise d'illustration, je mentionne le débat sur la modernité et la postmodernité. On l'entend le plus souvent au niveau théorique. Pour sa part, Baum fait ressortir les conséquences socio-politiques des différentes positions. Ainsi, l'appel de la modernité à la raison universelle peut conduire au totalitarisme. Par contre, l'attaque postmoderne contre cette même raison universelle supprime toute possibilité de solidarité universelle fondée sur des valeurs communes, et par conséquent toute possibilité de changement social³⁶. Voilà un exemple de théories hautement élaborées. Mais il y a aussi les conceptions idéologiques courantes. Baum en mentionne quelques-unes plus explicitement dans le domaine religieux : par exemple, la notion individualiste du péché et l'insistance sur la conversion des cœurs comme solution au problème social³⁷.

L'idée d'une dimension sociale du péché, ou d'un péché social, entraîne elle-même une conception nouvelle, plus large, de la conversion. Celle-ci comporte alors un aspect social : elle inclut la prise de conscience et le rejet du péché social. Une prédication qui ne propose rien d'autre qu'une conversion personnelle pourra bien prétendre s'en tenir au plan spirituel en évitant toute compromission avec le politique. Mais concrètement, elle fait le jeu des pouvoirs en place en refusant de dénoncer le *statu quo* politique. Il en va de même finalement pour la notion de salut. Le Royaume de Dieu qu'annonce Jésus comporte à la fois une dimension personnelle et sociale. Ce serait donc une grave déformation de la personne, de la mission et du message de Jésus que d'en faire un simple sauveur d'âmes. Ce qu'il annonce et ce qu'il apporte, c'est beaucoup plus, c'est le salut du monde dans toutes ses dimensions, sociale et politique tout autant que personnelle et spirituelle³⁸.

Gregory Baum en arrive ainsi à sa propre solution d'un problème crucial en théologie de la libération, celui des rapports entre salut et libération. Il y consacre tout un chapitre de *Theology and Society*. Il rappelle que l'Exode, le paradigme même de la rédemption, raconte une histoire de libération. De même, les prophètes d'Israël annoncent un Dieu qui se porte au secours des pauvres, des persécutés et des opprimés. Quant à Jésus, il a lui-même ébranlé les fondements religieux et politiques de l'ordre établi, à un point tel qu'il fut crucifié en tant qu'agent subversif. Baum en conclut que le salut apporté par le Christ inclut la libération des opprimés. En régime chrétien donc, foi et justice sont inséparables³⁹. L'idée d'une « théologie de la libération » prend alors tout son sens, pour autant que la libération socio-économique et politique revêt elle-même une signification théologique, pour autant qu'elle fait partie du salut annoncé et réalisé par le Christ.

36. *Essays in Critical Theology*, surtout la première partie : « Critical Theology in Dialogue ».

37. *Ibid.*, p. 189-190 ; *Religion and Alienation*, p. 206, 208-209.

38. *Religion and Alienation*, p. 196-197 et 208-210.

39. *Ibid.*, p. 135-137.

III. VERS UN NOUVEAU PARADIGME SOCIAL

Nous venons de voir le versant négatif de la théologie critique, sa dénonciation de l'ordre social existant. Nous nous tournons maintenant vers l'autre versant, le projet d'un ordre nouveau. Et nous commençons cette fois par le point de vue théologique, par l'annonce évangélique du Royaume de Dieu. C'est d'ailleurs cette annonce du Royaume à venir qui fait découvrir les traces du mal dans le monde présent, qui rend possible le discernement du péché, qui donne l'impulsion et le courage de le combattre. L'Évangile de Jésus devient ainsi pouvoir de libération et de salut, anticipation du Royaume de Dieu au milieu de nous⁴⁰.

Dans le versant négatif de son travail, la théologie critique utilise une approche sociologique de type conflictuel pour déceler les contradictions de la société. Elle fait appel aussi à la notion d'*idéologie* dans sa critique des idées reçues qui justifient l'ordre établi. Pour cette dernière étape de la démarche théologique, Gregory Baum aura recours à la notion d'*utopie*. Il se réfère d'abord à Karl Mannheim, à qui il emprunte la distinction entre idéologie et utopie. La première tend à renforcer l'ordre établi, tandis que l'imagination utopique est elle-même principe de changement social, pour autant qu'elle sensibilise aux points de rupture de l'ordre présent et qu'elle suscite l'espoir d'une société nouvelle⁴¹.

Baum fait appel aussi à Ernst Bloch, qui distingue l'utopie abstraite et l'utopie concrète. La première est un rêve irréalisable qui n'engendre aucun plan d'action. C'est en ce sens péjoratif qu'on parle habituellement de l'utopie. Mais l'utopie concrète ne comporte pas ce défaut ; elle exprime un imaginaire qui stimule la pensée et l'action. Ces représentations de l'avenir se fondent, en effet, sur une juste perception des maux et des contradictions de la société présente. Elles sont donc en même temps des protestations contre les facteurs d'oppression, et des visions d'avenir qui engendrent des voies nouvelles de penser et d'agir en vue du changement social⁴².

On doit préciser encore, en distinguant cette fois l'utopie concrète du symbole religieux qu'est le Royaume de Dieu. C'est toute la différence entre l'absolu du Royaume et la relativité de l'utopie concrète. Le Royaume est transcendant ; il dépasse les possibilités de l'histoire ; il ne peut se réaliser en notre temps que de façon fragmentaire. On peut dire aussi qu'il produit dans notre histoire, comme par anticipation, des signes de sa venue. Quant à l'utopie concrète, elle est elle-même finie et provisoire. Elle dépend des conditions contingentes du moment présent. Quand elles changent, l'utopie concrète doit être modifiée ou tout simplement abandonnée. La reconnaissance de la transcendance absolue du Royaume prévient donc contre la tentation de sacraliser, d'absolutiser les utopies. Elle permet de maintenir la « réserve eschatologique », comme dit Jean-Baptiste Metz. Et elle protège par là d'un autre type d'oppression, plus grave encore, celle de l'utopie libératrice qu'on impose de force

40. *Ibid.*, p. 188.

41. *Ibid.*, p. 171.

42. *Ibid.*

comme une loi absolue, qui devient dès lors une idole conduisant inévitablement au totalitarisme⁴³.

Gregory Baum pourra montrer maintenant que cet aspect de la théologie critique se retrouve effectivement dans les documents des évêques canadiens portant sur la question sociale. Ainsi, le document de la Fête du travail de 1976, « De la parole aux actes », remet en question le système capitaliste existant et préconise un nouvel ordre économique⁴⁴. Le document de 1983, intitulé « Jalons d'éthique et réflexions sur la crise économique actuelle », va plus loin encore et recommande d'autres modèles de développement économique. Les évêques canadiens se réfèrent alors à Paul VI qui, dans sa Lettre apostolique *Octogesima adveniens* (1971), parle lui-même du pouvoir de l'utopie au sens de Ernst Bloch. Car c'est bien d'utopie concrète qu'il s'agit là : un discours en discontinuité avec le présent qui propose une autre vision de la société, suffisamment réaliste cependant pour engendrer une action politique⁴⁵.

Baum précise encore la figure de l'utopie concrète préconisée dans l'enseignement social des évêques canadiens. Elle s'identifie plus ou moins au mouvement coopératif qu'on retrouve sous diverses formes dans les différentes régions du pays : les trusts du blé des Prairies, les Caisses populaires du Québec, les coopératives agricoles et celles des pêcheurs dans les provinces de l'Atlantique⁴⁶. Baum va jusqu'à voir une continuité entre l'enseignement social des évêques et la tradition politique canadienne représentée par le parti du CCF (*The Cooperative Commonwealth Federation*). Dans son manifeste de Regina, en 1933, le CCF se proposait, en effet, de promouvoir au pays le mouvement coopératif et, avec lui, différentes formes de propriété collective⁴⁷.

Le dernier chapitre des *Essays in Critical Theology* porte tout entier sur les fondements éthiques des coopératives de travailleurs. Baum en arrive à la conclusion que, à l'origine, les coopératives sont fondées sur des valeurs éthiques. Elles visent le bien commun de la collectivité et non pas l'enrichissement des promoteurs. L'esprit du mouvement coopératif se trouve alors diamétralement opposé à l'individualisme et à l'utilitarisme du système capitaliste contemporain. Quant à ces valeurs sociales caractéristiques des coopératives, elles sont elles-mêmes fondées dans différentes traditions : les unes explicitement religieuses et chrétiennes, les autres simplement humanistes et séculières. Toutes ces traditions convergent cependant sur un point : la solidarité de la famille humaine, la responsabilité sociale des individus les uns envers les autres⁴⁸.

Je serais porté à en conclure que le mouvement coopératif représente l'utopie concrète à laquelle adhère personnellement Gregory Baum. Plus encore, l'ancien parti CCF semble signifier pour lui l'expression politique la plus adéquate des principes

43. *Essays in Critical Theology*, p. 27-28.

44. *Theology and Society*, p. 20.

45. *Ibid.*, p. 74.

46. *Compassion et solidarité*, p. 87-88.

47. *Theology and Society*, p. 85.

48. *Essays in Critical Theology*, p. 223-226, 234-235, 242.

sociaux du mouvement coopératif. Deux remarques s'imposent alors. D'abord, il s'agit là de l'option sociale et politique de Baum, qui n'est pas nécessairement celle des évêques canadiens. D'ailleurs, on ne trouve, dans ce chapitre, aucune référence aux documents sociaux de l'épiscopat. Plus important encore, notons que ce chapitre donne plutôt l'impression d'un historique du mouvement coopératif et du parti CCF. On ne devrait donc pas comprendre que Baum propose les coopératives comme étant, encore aujourd'hui, l'utopie concrète de l'heure. Lui-même avoue d'ailleurs que le mouvement coopératif a perdu beaucoup de son enthousiasme et de son inspiration première. À mesure qu'il grandissait et se fortifiait, il devenait toujours plus compétitif selon les lois mêmes du capitalisme : « Au lieu d'influencer et de transformer le capitalisme, les coopératives furent elles-mêmes influencées et transformées par lui⁴⁹. »

Cela nous amène à un dernier point qu'on pourrait appeler « l'après-utopie », c'est-à-dire la déception, le désenchantement qui, presque inévitablement, suit toute utopie. C'est le cas, bien sûr, de l'utopie abstraite, qui n'est rien d'autre qu'un beau rêve. Mais cela s'applique tout autant à l'utopie concrète, qui suscite plus d'espoir encore, puisqu'elle apparaît comme une possibilité réelle, comme un projet mobilisateur. Or bien rares sont les utopies qui tiennent leurs promesses, qui répondent aux attentes. Ce sont le plus souvent de belles occasions manquées ; ou bien elles se réalisent sous une figure tellement déformée qu'elles ne sont plus reconnaissables. On ne sera donc pas surpris d'entendre Gregory Baum lui-même parler de déception et de désenchantement.

Il le fait d'abord à propos de Max Weber. Celui-ci pense, en effet, que le rêve puritain fut la dernière utopie. Nous serions désormais enfermés inexorablement dans la cage de fer d'un monde bureaucratique, d'une rationalité purement empirique et fonctionnelle⁵⁰. Baum ne partage par le pessimisme weberien. Pour le croyant, l'avenir reste ouvert, l'inattendu peut toujours survenir et, par conséquent, la liberté a toujours la possibilité de s'exercer⁵¹.

Baum prend aussi ses distances par rapport à l'attitude de nombreux intellectuels contemporains, autrefois très engagés dans les luttes sociales, qui sont maintenant fort déçus des nouvelles orientations de la culture et qui renoncent à toute action politique, convaincus que rien ne peut être changé dans la société actuelle. Il y a parmi eux plusieurs ex-marxistes désabusés. Baum mentionne plus spécialement ici certains philosophes postmodernes qui annoncent la fin des « grands récits » et de la raison universelle. Lui-même ne partage pas non plus cette morosité postmoderne⁵².

Pourtant, il se dit profondément déçu par la situation actuelle. Pour lui aussi la question se pose s'il y a encore aujourd'hui une utopie concrète pour tous ceux et celles qui veulent lutter pour la justice sociale. Les utopies des années 1960 et 1970 ont perdu leur pouvoir ; il semble que tout changement social important soit désor-

49. *Ibid.*, p. 232.

50. *Religion and Alienation*, p. 172.

51. *Ibid.*, p. 175-176 ; *Theology and Society*, p. 215-216.

52. *Essays in Critical Theology*, p. 77 et 81.

mais devenu impossible. Baum exprime alors la situation spirituelle des militants d'aujourd'hui en parlant d'une « marche au désert ». L'espoir n'est pas perdu, mais on vit un temps d'aridité et de ténèbres. Ce n'est pas encore le temps de la *libération*, c'est celui de la *résistance*⁵³. « Résistance » et « libération » : ce vocabulaire des maquisards des années 1940 retrouve donc aujourd'hui sa pertinence, non plus au sens militaire et politique, mais au plan économique et social.

Pour exprimer le fondement théologique de sa position, Gregory Baum recourt à l'idée du *kairos*, telle que définie par Paul Tillich dans les années 1920. Celui-ci désignait par là un temps de grâce, un temps où la proximité du Royaume de Dieu se faisait plus manifeste, où un changement social radical dans le sens d'une plus grande justice devenait une possibilité historique⁵⁴. Mais, comme la grâce au plan personnel, le *kairos* historique demeure le plus souvent une opportunité manquée. Et Tillich lui-même, après la Deuxième Guerre mondiale, vers la fin des années 1940, a parlé d'un temps de vide culturel et spirituel. C'était là cependant pour lui le temps de l'attente du « pas-encore », non pas celui du désengagement cynique⁵⁵. La connivence spirituelle entre Baum et Tillich me semble ici assez évidente. Plus encore, ce rapprochement entre l'idée d'utopie concrète et celle du *kairos* me semble très éclairant. Il confère à la notion d'utopie une dimension théologique qui lui donne plein droit de cité dans la théologie critique. Surtout, il permet d'espérer au temps du vide et de la sécheresse. Car on s'appuie alors sur la grâce de Dieu, non pas seulement sur l'inspiration et l'initiative humaines.

Il reste à préciser comment Baum évalue la situation de ces dernières années. Il s'en est expliqué plus longuement dans sa conférence de Québec, à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum novarum*. Cela se retrouve aussi en résumé dans *Essays in Critical Theology*, à propos des différentes phases de la théologie de la libération⁵⁶. Il s'agit du contraste entre les années 1960 et 1970 d'une part et, d'autre part, l'époque du « nouvel ordre international » que nous vivons actuellement.

La période commençant dans les années 1960 comportait tous les signes d'un *kairos*, d'un moment spécial d'ouverture et de transformation sociale. Vatican II, mai 68, les luttes anticolonialistes d'Afrique, les mouvements de libération en Amérique latine et les mouvements pour les droits civils aux États-Unis : de tout cela émanait la conviction que les institutions établies pouvaient être transformées. Mais avec les années 1980, une nouvelle ère s'est ouverte, où les politiques néo-libérales sont revenues en force avec leurs conséquences sociales désastreuses : chômage chronique, emplois précaires et à temps partiel, disparités régionales et, de façon générale, un écart toujours croissant entre riches et pauvres⁵⁷.

53. *Ibid.*, p. 28 ; *Theology and Society*, p. 175.

54. *Essays in Critical Theology*, p. 50.

55. Paul TILlich, *The Protestant Era* (1948), The University of Chicago Press, 1966, p. 59-60.

56. *Essays in Critical Theology*, p. 49-51.

57. G. BAUM, « Les chrétiens face au socialisme : point de vue nord-américain », dans *La question sociale hier et aujourd'hui. Colloque du centenaire de Rerum novarum*, sous la direction de J. Richard et L. O'Neill, Sainte-Foy, P.U.L., 1993, p. 159-163.

Devant cet état de chose qui se détériore toujours plus, la réaction générale en est une d'indifférence et de démobilisation. Chacun s'accommode comme il peut de la situation, avec astuce ou simplement avec résignation. Le *kairos* des années 1960 est bel et bien terminé. Et pourtant, au milieu du désert, plusieurs restent fidèles à « l'option pour les pauvres ». Pour ceux-là et celles-là, la théologie de la libération se transforme en une théologie de la résistance, qui comporte elle-même une triple tâche : l'analyse critique des effets du capitalisme libéral ; la solidarité active au niveau des projets économiques novateurs ; enfin, la découverte d'une spiritualité nouvelle, ancrée dans la conviction qu'en la résurrection de Jésus, la victime innocente, Dieu a déjà réhabilité toutes les victimes de l'histoire⁵⁸.

IV. LA THÉOLOGIE CRITIQUE ET L'OPTION SOCIALISTE

Après ce parcours des principales thèses de la théologie critique, j'aimerais, pour terminer, soulever une question plus particulière, celle de son rapport au socialisme marxiste. C'est là, il me semble, une question cruciale. Car il s'agit finalement du rapport de la « doctrine sociale de l'Église » à la théologie latino-américaine de la libération. Gregory Baum soutient la thèse d'une convergence fondamentale. Mais comment est-ce possible si l'une partage l'esprit du socialisme marxiste et si l'autre lui est viscéralement réfractaire ?

De prime abord, telle semble bien être la situation. De *Rerum novarum* (1891) à *Centesimus annus* (1991), le socialisme figure toujours au banc des accusés. Baum le reconnaît lui-même : « L'Église a toujours été opposée à la théorie marxiste⁵⁹ ». Comme illustration, il suffira de rappeler ici le jugement péremptoire de *Centesimus annus*, où se trouve, par ailleurs, la seule référence explicite à la théologie de la libération :

Dans un passé récent, le désir sincère d'être du côté des opprimés et de ne pas se couper du cours de l'histoire a amené bien des croyants à rechercher de diverses manières un impossible compromis entre le marxisme et le christianisme. Le moment présent dépasse tout ce qu'il y avait de caduc dans ces tentatives et incite en même temps à réaffirmer le caractère positif d'une authentique théologie de la libération intégrale de l'homme⁶⁰.

Doit-on comprendre que ce passé récent serait précisément celui des théologies latino-américaines prises à partie par l'Instruction romaine de 1984 ? En tout cas, l'« authentique théologie de la libération intégrale de l'homme » se trouve elle-même bien identifiée par une référence explicite à l'« Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », promulguée en 1986 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. On trouve là effectivement une théologie de la libération parfaitement aseptisée, purgée de toute inspiration marxiste. Mais ce type de théologie de la libération ressemble

58. *Ibid.*, p. 163-167.

59. *Essays in Critical Theology*, p. 206.

60. JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n° 26, dans *L'Église et la question sociale*, Montréal, Fides, 1991, p. 498.

étrangement à la version paulino-luthérienne proposée, entre autres, par Schubert Ogden quelques années auparavant⁶¹.

Pour Gregory Baum cependant, ce n'est pas là toute l'histoire. Dans son ouvrage *Theology and Society* tout particulièrement, il s'est appliqué à montrer un rapport plus positif du Magistère à l'inspiration socialiste. Son exposé tourne autour de deux dates marquantes, 1971 et 1981. L'année 1971 constitue, d'après Baum, un point tournant dans l'enseignement social du Magistère romain. Dans sa déclaration sur « La justice dans le monde », le Synode des évêques adopte la nouvelle perspective libérationniste proposée par la Conférence épiscopale de Medellin en 1968. Il dénonce le réseau de domination et d'oppression qui empêche la plus grande partie de l'humanité d'avoir part à la construction du monde ainsi qu'aux richesses produites par le développement technique. Il reconnaît aussi la nouvelle conscience sociale qui s'éveille chez les victimes d'un tel état de choses et qui les incite à se libérer eux-mêmes en prenant en mains leur propre destinée. Et il conclut en affirmant que l'Église doit prendre position dans ce conflit, puisqu'elle a pour mission d'annoncer l'Évangile aux pauvres et la liberté aux opprimés. D'après Baum, l'Église assume alors la conception radicale de la libération (*hard liberation*), par rapport à la conception réformiste ou libérale (*soft liberation*) qui était encore celle de Vatican II⁶².

En cette même année 1971, paraissait aussi la lettre apostolique *Octogesima adveniens* de Paul VI au Cardinal Maurice Roy. Gregory Baum y voit encore un virage à gauche important quant à la position du Magistère face au socialisme. Le pape reconnaît que de nombreux catholiques sont devenus socialistes non seulement pour des considérations socio-politiques, mais sous l'inspiration de leur propre foi chrétienne. L'approche du marxisme est elle-même plus nuancée. Les catholiques sont invités à y discerner différents aspects. Ainsi, plusieurs chrétiens considèrent l'analyse marxiste de la société comme une méthode scientifique fort utile pour la compréhension du potentiel révolutionnaire d'une société. Enfin, *Octogesima adveniens* emprunte la notion d'utopie élaborée par Ernst Bloch et elle reconnaît son utilité pour la présentation de l'enseignement social chrétien. Baum en conclut qu'en intégrant cette notion dans l'enseignement de l'Église Paul VI a fait place au radicalisme dans la pensée sociale catholique⁶³. Tout cela est bien exact ; on doit préciser cependant que la lettre apostolique ne contient aucune référence explicite à Ernst Bloch. Et cela n'est pas sans signification quant au degré d'ouverture du Magistère au socialisme marxiste.

L'année 1981 marque la publication de l'encyclique *Laborem exercens* par le pape Jean-Paul II. Gregory Baum a salué et célébré l'événement de façon bien spéciale.

61. Schubert M. OGDEN, *Faith and Freedom. Toward a Theology of Liberation*, Nashville, Abingdon, 1979. On trouve un autre essai du même genre dans Alexander J. MCKELWAY, *The Freedom of God and Human Liberation*, Philadelphia, Trinity Press, 1990. Comme dans l'Instruction romaine, le terme « liberté » intervient dans ces titres comme pour atténuer les connotations trop révolutionnaires ou trop matérialistes de « libération ».

62. *Theology and Society*, p. 14-15 ; cf. p. 8-14.

63. *Ibid.*, p. 16-19.

Il a consacré tout un ouvrage au commentaire du document⁶⁴, et il y revient constamment dans ses publications ultérieures. D'après lui, l'encyclique confirme et poursuit de façon plus radicale encore le virage à gauche de l'enseignement officiel de l'Église ; il parlera même du « socialisme du pape Jean-Paul II⁶⁵ ».

Baum souligne plus particulièrement quatre points de l'encyclique qui montrent bien l'orientation radicale de l'enseignement social. D'abord, la dénonciation de la prédominance du capital sur le travail, tel qu'elle se manifeste dans nos sociétés. Cela affecte directement la dignité humaine, puisque les humains se construisent eux-mêmes par leur travail. Toute l'encyclique fera donc entendre un vibrant plaidoyer pour restaurer la priorité du travail sur le capital. Deuxième principe, les travailleurs, par leur lutte pour la justice, doivent être les premiers et principaux agents du changement social. Le troisième point concerne la propriété des entreprises. Encore, là, l'important est de maintenir la priorité du travail sur le capital. Peu importe, par conséquent, qui aura la propriété du capital, pourvu qu'il soit au service des travailleurs et de la société toute entière. Cependant, une certaine copropriété par les travailleurs s'avère nécessaire pour qu'ils soient vraiment responsables, véritables agents et non pas simples instruments de production. Enfin, concernant le Tiers Monde, l'encyclique affirme que l'élément dynamique pour la transformation sociale consiste dans le combat des pauvres pour la justice sociale. Jean-Paul II recommande donc instamment la solidarité des pauvres (entre eux) et avec les pauvres, assumant ainsi le principe libérationniste de « l'option préférentielle pour les pauvres⁶⁶ ».

Il n'est pas étonnant de voir Gregory Baum réagir si positivement à la lecture de cette encyclique. Il y retrouvait ce qu'il avait déjà relevé de plus original et fécond chez le jeune Marx. En effet, celui-ci dénonçait déjà la production industrielle de son temps, toute axée sur le profit et source d'aliénation pour les travailleurs comme pour la société entière⁶⁷. Or la solution préconisée par le jeune Marx pour remédier à cette situation est une démocratisation de la vie économique et industrielle qui permette aux travailleurs de prendre part à la direction de l'entreprise et qui fasse en sorte que leur travail contribue au bien de toute la communauté. Marx recommandait pour cela une propriété publique, plutôt que privée, des moyens de production. Cependant, suite à l'expérience du communisme soviétique, des critiques marxistes ont soutenu qu'il ne suffisait pas de transférer à l'État la propriété du capital, car la bureaucratie étatique s'avérait aussi aliénante que le capitalisme des grandes firmes⁶⁸.

Six ans après, Baum retrouvait donc l'essentiel de ces commentaires dans l'encyclique *Laborem exercens*. Pas étonnant qu'il ait pu parler alors d'un « impact du marxisme sur la pensée de Jean-Paul II⁶⁹ », et même d'un « dialogue critique avec le

64. G. BAUM, *The Priority of Labor : A Commentary on Laborem Exercens*, New York, Paulist Press, 1982.

65. *Theology and Society*, p. 22, 26.

66. *Ibid.*, p. 24-26.

67. *Religion and Alienation* (1975), p. 25-29.

68. *Ibid.*, p. 33-34.

69. C'est le titre du troisième chapitre de *Theology and Society* : « The Impact of Marxism on the Thought of John Paul II », p. 48-65.

marxisme⁷⁰ ». L'idée est généreuse, mais je doute qu'elle décrive bien l'attitude de Jean-Paul II dans cette encyclique. La première condition d'un dialogue est de reconnaître l'identité de son interlocuteur. Or rien de tel ici. Il n'est jamais fait mention du marxisme à l'occasion de tous ces emprunts signalés par Baum. Quand on s'y réfère, c'est pour le réfuter, comme au paragraphe 11, à propos de la lutte des classes, de la collectivisation des moyens de production et de la dictature du prolétariat. Pour caractériser cette attitude, il serait plus exact, il me semble, d'en appeler à la théorie des Pères de l'Église sur « les dépouilles d'Égypte » : tout ce qu'il y a de bon chez l'adversaire nous appartient, c'est plutôt lui qui nous l'avait emprunté ; nous lui reconnaissons en propre uniquement ce que nous jugeons erroné.

On est frappé par l'enthousiasme qui parcourt ces textes de Baum édités dans *Theology and Society*. C'est qu'il croyait vraiment alors à un virage à gauche, socialiste, de l'enseignement social du Magistère romain. Finalement, un tel espoir s'est avéré illusoire, et cela compte sans doute pour quelque chose dans la déception qu'il exprime à l'occasion du centenaire de *Rerum novarum* en 1991 : « Il me semble que maintenant — et qui sait combien de temps cela va durer ! — le socialisme ou même la social-démocratie n'est plus une éventualité historique. Le *kairos* dont j'ai parlé est terminé. Je propose, en usant d'une autre image biblique, que nous sommes entrés au "désert"⁷¹. » L'année suivante, à propos du Document préparatoire, conçu par le Vatican en vue de Saint Domingue 1992, Gregory Baum écrit plus directement encore : « L'Église n'appelle plus la majorité, celle des pauvres, à devenir les agents de leur propre libération. Ce sont les classes moyennes qui sont maintenant les agents de la réforme et de l'assujettissement de la culture capitaliste⁷². »

Devrions-nous parler d'un virage à droite cette fois ? Ne devrions-nous pas penser plutôt que le premier tournant, celui des années 1971 et 1981, était plus apparent que réel ? J'adopte pour ma part cette deuxième interprétation. L'enseignement social du Magistère romain me semble affecté d'un défaut congénital qui traverse toute son évolution, de *Rerum novarum* à *Centesimus annus* : c'est son aversion radicale pour le socialisme sous toutes ses formes⁷³. Je suis donc porté à considérer comme accidentel tout dérapage à gauche ; je m'attends toujours, dans ce cas, à un prompt retour sur le droit chemin de l'antisocialisme. Et je dois alors avouer une première divergence avec Gregory Baum : je ne partage pas la grande générosité de son interprétation du Magistère social de l'Église.

Cela nous renvoie à un autre débat, plus fondamental encore, celui de l'option socialiste. Et il n'est pas fortuit que cet exposé, commencé par l'option pour les pauvres, se termine par l'option socialiste, qui en constitue une réalisation, une figure concrète. Mais l'option socialiste présente elle-même plus d'une forme. Il suffira ici

70. *Theology and Society*, p. 63-64.

71. G. BAUM, « Les chrétiens face au socialisme : point de vue nord-américain », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*, p. 165.

72. G. BAUM, « Foi et culture », dans *L'option pour les pauvres menacée ? San Domingo 1992*, Montréal, Fides (« Débats de l'Église », 3), 1992, p. 55.

73. Cf. J. RICHARD, « Une contrepartie de *Rerum novarum* : le socialisme religieux de Leonhard Ragaz », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*, p. 217-234.

d'en distinguer deux : un socialisme modéré (*soft socialism*), non marxiste, et un socialisme radical (*hard socialism*), qui adhère aux thèses fondamentales du marxisme. Les deux se distinguent, entre autres, par le genre de dialogue critique qu'ils entretiennent avec le marxisme. Car le dialogue critique se retrouve de part et d'autre. Le socialisme modéré ne se limite pas à une attitude négative face au marxisme : il opère un discernement critique ; il accepte les éléments compatibles avec la « foi catholique » et il rejette les autres. De même, le socialisme radical n'assume pas sans plus le marxisme dogmatique de la tradition léniniste et staliniste. Il opère aussi un discernement critique. Pourtant la différence est grande entre ces deux types de dialogue.

Le premier se situe manifestement hors du marxisme. C'est un dialogue avec l'extérieur, comme il se pratique entre les religions. Un chrétien qui dialogue avec l'islam ne prétend pas être à la fois chrétien et musulman : il se limite à reconnaître des éléments communs aux deux traditions ; peut-être ira-t-il jusqu'à emprunter certains éléments de l'islam qui seraient un apport précieux pour le christianisme. Ainsi, quand le socialiste modéré dialogue avec le marxisme, il y reconnaît aisément un fondement commun. C'est le socialisme au sens le plus large du terme, que Baum définit fort bien comme « un système économique qui [permet] à quiconque de contribuer à la production, de jouir d'une part convenable de la richesse produite, et de participer aux décisions qui touchent leur activité économique⁷⁴ ». De plus, au cours de ce dialogue, le socialiste modéré empruntera volontiers certains éléments caractéristiques du marxisme, comme sa méthode d'analyse conflictuelle de la réalité sociale. Mais il se défendra bien de partager sa conception de la lutte des classes ; il se défendra surtout d'adhérer à son idéologie, à sa vision globale du monde.

Il en va tout autrement dans le cas du socialisme radical. Le dialogue se poursuit alors à l'intérieur même du marxisme. On ne se limite pas à certains éléments, en se défendant bien d'être marxiste. Au contraire, on prétend assumer tout l'essentiel du marxisme. Mais tout est repensé, réinterprété d'après l'inspiration originelle, telle qu'on la trouve surtout chez le jeune Marx. On peut bien, avec Baum, qualifier de « révisionniste » une telle position, à condition qu'on définisse le révisionnisme avec le Petit Robert (1990) : « Position idéologique préconisant la révision d'une doctrine politique dogmatiquement fixée. » Évidemment, un tel révisionnisme aura maille à partir autant avec le Magistère de l'Église qu'avec celui du marxisme officiel. Car il se prétend aussi authentiquement chrétien que marxiste. Et cela, sans compromis, parce que, à la racine des deux traditions, il reconnaît le même esprit, celui des prophètes juifs qui réclamaient justice pour les pauvres et les petits du pays. Je n'invente pas ce type de socialisme chrétien radical. Ce fut, entre autres, la position des « socialistes religieux », tel Leonhard Ragaz⁷⁵ et Paul Tillich⁷⁶. Et si l'on voulait fournir

74. G. BAUM, « Les chrétiens face au socialisme : point de vue nord-américain », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*, p. 165.

75. Cf. J. RICHARD, « Royaume de Dieu et praxis socialiste. Le cas du socialiste religieux Leonhard Ragaz (1868-1945) », dans *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, sous la direction de J.-C. Petit et J.-C. Breton, Montréal, Fides (« Héritage et projet », 48), 1992, p. 87-110.

76. Voir mon « Introduction au Tillich socialiste », dans Paul TILlich, *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, P.U.L., 1992, p. X-XC.

une illustration qui montre bien le contraste des deux types, on pourrait indiquer deux articles dont les titres sont déjà significatifs : « Lutte des classes et Magistère » de Gregory Baum⁷⁷, et « La lutte des classes et le socialisme religieux » de Paul Tillich⁷⁸.

Le socialisme modéré présente plus d'un avantage ; on peut même penser qu'il s'impose dans la situation. La théologie critique se propose, en effet, d'élaborer une version nord-américaine de la théologie de la libération. Dans ce nouveau contexte, on peut bien penser que seul le socialisme non marxiste présente quelque signification, l'autre n'ayant jamais vraiment pris racine en nos régions. Cette position est encore plus vraisemblable si l'on considère le rapport à l'Église. Car l'objectif de Gregory Baum ne se limite pas à l'interprétation de l'évolution de la doctrine sociale de l'Église ; il entend bien influencer cette évolution dans le sens de la théologie de la libération. Or lier cette théologie au socialisme marxiste serait dresser là un obstacle insurmontable. Pour avoir quelque chance d'être admise dans l'Église, la théologie de la libération doit crier bien haut qu'elle n'est pas marxiste.

Mais une telle stratégie peut aussi conduire à l'impasse. Baum a cru pouvoir réunir la doctrine sociale du Magistère romain, la théologie latino-américaine de la libération et l'esprit d'un socialisme modéré. N'était-ce pas tenter la quadrature du cercle ? Un danger plus grave encore cependant menace l'entreprise, au moment précis où elle semble le mieux réussir : quand elle en arrive à la conclusion d'une « doctrine sociale catholique » bien identifiée, parée des plus beaux ornements (les dépouilles !) du capitalisme et du socialisme et pourtant bien distincte d'eux. La théologie critique se trouve alors piégée, complètement fermée sur elle-même.

Avec Gregory Baum, nous déplorons le vide de la situation présente, privée de tout *kairos* apparent : plus de nouvelles utopies libératrices à l'horizon. Pourtant, durant cette nuit privée d'étoiles, nous refusons de nous retirer au désert. C'est vrai que nous n'avons plus grand-chose à *annoncer* du point de vue social. Mais il y a encore, et plus que jamais, beaucoup de choses à *dénoncer*. La théologie doit donc reprendre le chemin de la critique sociale, à commencer par l'Église, où elle risque de s'enfermer. Pour sortir de l'impasse, elle doit reprendre l'esprit, sinon la lettre, du socialisme radical qui fut celui des grands socialistes chrétiens et des grands théologiens de la libération.

77. G. BAUM, *Theology and Society*, p. 32-47.

78. P. TILLICH, *Christianisme et socialisme*, p. 363-387.