

Essai 6

ÉCONOMIE ET THÉOLOGIE LE DIEU DE LA VIE ET LA VIE HUMAINE

FRANZ J. HINKELAMMERT

Dans le contexte de la théologie conservatrice, il peut paraître étrange d'insister sur la relation à établir entre la théologie et l'économie. Il est certain qu'aux yeux mêmes de cette théologie il existe une relation entre la théologie et l'économie, mais sans rien qui la distingue, apparemment, de la relation entretenue de toute façon par la théologie avec quelque événement ou quelque activité que ce soit relevant de la vie humaine. Économie et théologie semblent entretenir une relation analogue à celle qui existe, par exemple, entre la théologie et le sport, la théologie et l'archéologie, etc.

Cependant, encore que de manière non explicite, la théologie conservatrice admet elle-même l'existence d'une relation privilégiée entre la théologie et l'économie. Récemment, et grâce à la théologie de la libération, la chose est malgré tout devenue manifeste. La théologie est, comme telle, en mesure de fournir les éléments d'un jugement sur l'économie, en même temps que l'économie – comme pratique ou comme théorie – laisse apercevoir en son principe une vision théologique des choses.

La théologie de la libération entre de plain-pied dans la problématique d'une telle relation entre économie et théologie lorsqu'elle redonne vie à une formule des plus traditionnelles touchant Dieu : « Dieu est un Dieu de la vie ». En tant que formule, elle est admise par tous et l'a toujours été. La théologie de la libération lui donne néanmoins expressément un sens qui fut certainement le sien à l'origine, mais qui a connu au cours de l'histoire de profondes modifications. Quoi qu'il en soit, la théologie de la libération lui rend aujourd'hui sa signification concrète, de laquelle tirer maintenant ceci : si Dieu est le Dieu de la vie, il est également Dieu de la vie humaine. Sa volonté est donc qu'il soit donné à tous les hommes de vivre.

Si Dieu est le Dieu de la vie, il est le Dieu d'une vie humaine

concrètement possible. Il lui faut donc être ce Dieu qui prend parti pour les pauvres en priorité. Les pauvres étant ceux qu'on a laissés de côté quant à la possibilité concrète de vivre, leur Dieu ne peut être que le Dieu même de la vie. La plus grande offense qui se puisse faire à Dieu est de priver l'homme de cette faculté concrète de vivre. L'acte de foi en Dieu revient alors à prendre prioritairement parti pour les pauvres et à satisfaire, au travers d'un tel choix, la volonté de Dieu.

Si Dieu est Dieu de la vie, il ne peut être servi qu'au sein de ce choix prioritaire qui se fait en faveur des pauvres. C'est en fin de compte une telle priorité donnée à la pauvreté qui montre combien Dieu est le Dieu de la vie. Qu'il soit Dieu de la vie, voilà qui trouve sens de nos jours dans le privilège ainsi consenti aux plus démunis.

Le sens concret à donner maintenant à la relation qui est entre le Dieu de la vie et cette priorité de faveur accordée aux pauvres se tirera de la référence à la vie entendue précisément comme une vie concrète, comme sa possibilité concrète même. C'est de cette manière que, de la vie prise en ce sens concret, il résulte le droit à la possibilité de vivre, au pouvoir-vivre, et ainsi donc un droit d'accès aux moyens concrets qui le permettent. Le choix prioritaire qui est fait en faveur des pauvres implique la référence à une pauvreté définie en fonction des moyens de vivre, qui sont la nourriture, le vêtement, la santé, l'éducation, etc. La pauvreté, ainsi entendue, est en situation d'exclusion par rapport à ce qui permet de vivre, et du fait du comportement d'autres êtres humains. Tous les hommes connaissent une certaine condition de misère qui tient à leur statut de mortels. Mais la pauvreté est une résultante humaine, qu'il est alors humainement possible de surmonter. Et s'il y a cette possibilité, c'est que la pauvreté vient de la privation, par exclusion, des moyens d'assurer la vie.

C'est bien cette sorte de pauvreté qui fait l'objet d'un choix prioritaire. Mais il faut certainement ajouter que le manque de la possibilité concrète de vivre, en quoi consiste la pauvreté, ne se limite pas aux seuls éléments matériels de la vie. La pauvreté est plus que la privation de tels éléments matériels. De même que, par ailleurs, sortir de la pauvreté va plus loin que le seul fait d'en disposer. Pauvreté il y a dans la destruction de la vie entière, non pas seulement de la vie matérielle, de sorte qu'en sortir veut dire que c'est la vie tout entière qu'on va pouvoir reprendre en main, et non plus la seule réalité physique de ses éléments nécessaires. Il reste qu'il n'est de pauvreté que comme marginalisation relativement aux éléments matériels de la vie, et que l'on n'en voit l'issue qu'à retrouver précisément accès à ces éléments. Ce sont là autant de conditions irremplaçables de la vie, aussi bien quant à la définition de la pauvreté que quant à la manière de s'en affranchir. Ce sont ses éléments déterminants.

La théologie conservatrice, en revanche, situe plutôt la pauvreté dans la condition humaine ou, si l'on préfère, dans la contingence de la vie. Tous les hommes sont mortels, tous tombent malades, tous sont

enfin des pauvres dans la mesure où ils se heurtent à l'insécurité de la vie, la maladie ou la mort. La pauvreté est conçue comme une pauvreté spirituelle qui ne trouve à opposer aux contraintes de notre condition que la renonciation aux biens de ce monde. À la pauvreté entendue comme la condition humaine il est à répondre par la pauvreté comme vertu.

C'est, en fait, une tout autre pauvreté que nous trouvons dans les Évangiles. Elle ne découle pas directement et avant tout de la condition humaine, mais des possibilités concrètes dont l'homme dispose pour y faire face. Humaniser précisément la relation que l'homme entretient avec sa propre condition, contingence du monde et mortalité, cela ne se peut faire que dans le cadre concret des éléments matériels de la vie. Le pauvre des Évangiles est un homme chez qui s'est trouvée détruite la possibilité d'affronter humainement sa condition, qui est l'insécurité, la maladie, et tout ce qui vient du besoin. La pauvreté comme vertu n'est pas ignorée, il se trouve seulement que la pauvreté est envisagée sous un autre angle : celui des données concrètes qui rendent possible l'humanisation de la relation de l'homme à sa condition.

La pauvreté, dans l'Évangile, est la privation des éléments matériels exigibles pour faire humainement face à la condition humaine elle-même. C'est ainsi qu'il s'opère une double destruction. Celle, du côté de la pauvreté, de la déshumanisation par privation. Et telle est bien la raison d'un parti pris en faveur des pauvres. Mais il y a celle qui affecte cette fois la richesse : monopolisée, elle perd toute signification humaine, corrompant jusqu'à l'humanité de qui la détient. Il ne saurait alors être dans ce cas question de quelque choix prioritaire que ce soit, mais bien de l'exigence d'une conversion. Celle-ci viendra de la reconnaissance du pauvre dans sa dignité et d'un choix prioritaire en sa faveur, entendu au sens évangélique. C'est selon cette dernière acception qu'il y aura pauvreté spirituelle.

Que Dieu soit Dieu de la vie, comme en témoigne la priorité accordée aux pauvres, implique donc que Dieu soit également le Dieu des éléments matériels de la vie, dont la production et reproduction relèvent de sa sagesse. Il n'est pas possible de prononcer le choix qui donne aux pauvres la priorité sans faire un choix sur la production et la reproduction des éléments matériels de la vie. Il n'est pas possible de choisir en priorité les pauvres sans choisir du même coup une production et une reproduction qui portent sur les éléments matériels de la vie humaine. Du choix qui est fait en faveur des pauvres découle une production et reproduction de ces éléments matériels axées prioritairement sur les besoins des pauvres. Disons maintenant que l'économie est précisément le domaine d'une telle production de base dans ce qu'elle a de nécessaire à la vie humaine. Du Dieu de la vie, et du choix que nous faisons d'une priorité pour les pauvres, nous sommes ainsi

conduits à juger de l'économie. Il est rendu manifeste qu'économie et théologie entretiennent une intime relation.

Nous traitons, proprement, d'un choix de priorité. Un choix qui se voudrait exclusif serait de nature contradictoire. Le choix d'une exclusivité pour les pauvres sortirait les uns de la pauvreté pour la reproduire chez les autres, lesquels, une fois tombés dans la pauvreté, bénéficieraient à leur tour d'un choix prioritaire en leur faveur, qui en ferait alors tomber d'autres à nouveau dans cette même pauvreté. Il n'est pas question de plonger les uns dans la pauvreté pour en sortir les autres. C'est pourquoi il s'agit bien d'un choix d'ordre prioritaire. Cela revient par conséquent à l'exigence d'un ordre économique tel que tout un chacun y puisse vivre et soit alors en mesure de compter sur les éléments matériels qui lui garantissent cette possibilité. D'un critère théologique, nous sommes passés à la formule d'un critère de rationalité économique.

De cette relation intime qui est entre le Dieu de la vie et la vie humaine concrète suivent quelques thèses théologiques clés.

Il y a là référence en effet, d'un côté, à la relation de l'âme et du corps. Que le corps ait une âme veut dire que c'est un corps vivant, animé. L'âme n'est point une substance indépendante du corps, mais elle se trouve dans le corps, de ce que c'est un corps vivant. Elle peut en rester à cette seule vie corporelle, satisfaisant à ses besoins et en tirant du plaisir. Mais les conditions de la vie sont telles que la spontanéité de cette vie organique et de sa satisfaction produit ce désordre qu'est l'aspiration de tous à la même satisfaction. C'est pourquoi, sans une éthique du corps, il ne saurait y avoir de vie corporelle, celle-ci tendant spontanément à la destruction de ses propres conditions de possibilité. Cette éthique, qui naît de la vie même du corps, consiste à en harmoniser les exigences, autrement dit les instincts, afin d'assurer la vie de tous et de chacun.

Il s'agit là d'une éthique dont les valeurs centrales puisent à même le corps, reconnu comme une instance légitime de la vie humaine. Elle a pour fonction d'ordonner la vie de telle sorte que soit rendue compatible l'existence de tous avec celle de chacun. Ce n'est point le résultat de quelque calcul utilitaire, mais du seul énoncé des conditions de possibilité d'une vie corporelle, et qui deviennent des normes, encore que toujours provisoires, dans la dépendance où elles sont de ces mêmes conditions. Il s'y trouve donc défini le cadre de la liberté humaine. Il n'est de liberté qu'au-dedans de la satisfaction des besoins organiques, de sorte que soient respectées les conditions physiques de la possibilité de la vie humaine. C'est dans cet espace que les valeurs non dérivées de la vie corporelle trouvent leur légitimité. Des valeurs ne peuvent être légitimes que dans la mesure où elles ne s'opposent pas aux conditions de possibilité de la vie humaine. L'homme n'est pas fait pour le sabbat, mais le sabbat pour l'homme.

Cette discussion des valeurs nous mène à un autre problème qui leur est intimement lié. Il s'agit de la conception de l'au-delà et de son rapport à l'ici-bas. Quand il est question, dans la théologie de la libération, de la Nouvelle Terre, c'est plutôt comme l'espérance d'une plénitude qui irait au-delà de toutes les possibilités humaines, y compris la mort. Il existe toutefois une continuité fondamentale entre cette Nouvelle Terre et celle-ci même où nous sommes : il s'agit bien de cette terre-ci, mais sans la mort. C'est une terre de totale liberté, et par conséquent de totale satisfaction de tous les besoins. Tout y est totalement corps et totalement comblé. Anticipant sur ce qui sera la vie concrète de tous les hommes en cette terre-là, l'une prépare l'autre. C'est à vivre le plus pleinement possible cette vie-ci que se prépare la plénitude de cette vie-là. C'est au souci de la satisfaction des besoins de tous ici même que répond là-bas ce qui en sera la totale satisfaction. L'Esprit est « acompte sur les biens à venir » (Rm 8, 23).

C'est en ces termes que de la référence au Dieu de la vie découlent : et la récupération de l'économie comme relevant du domaine de la foi ; et une éthique inhérente à l'homme vivant qui soit fondée dans la vie organique ; et l'anticipation d'un futur de par-delà la mort, où il sera donné, non seulement à l'homme, mais à la terre entière, de vivre la résurrection sous la figure d'une Nouvelle Terre, entendue encore comme cette terre-ci, quoique sans la mort.

LA THÉOLOGIE CONSERVATRICE

À ne la prendre que comme formule, la représentation de Dieu comme Dieu de la vie figure aussi dans la théologie conservatrice, encore qu'il en soit bien moins souvent fait mention que dans la théologie de la libération. Elle n'y a pas l'importance vitale que lui reconnaît positivement cette dernière.

Qui plus est, la théologie conservatrice n'emploie pas cette formule dans le même sens que la théologie de la libération. Le rapport que la théologie conservatrice entretient avec la vie est de nature très différente. C'est pourquoi elle ne parle pas tant de la vie prise en elle-même que, bien plutôt, de la « vraie » vie ; c'est de la même façon qu'il est question chez elle de la vraie justice et du vrai messianisme. Ainsi utilisé, le mot « vrai » sert le plus souvent à rejeter le sens premier que revêtaient aux origines du christianisme des termes tels que : la vie, la justice ou le messianisme. On veut montrer par là, par l'usage du vocable « vrai », qu'on entend modifier un sens, tout en conservant une formule. Quand elle parle du Dieu de la vraie vie, la théologie conservatrice veut en fait nous dire que Dieu est le Dieu de la vie de l'âme, mise en opposition avec la vie du corps. Il est introduit en ces termes, entre le corps et l'âme, une dualité qui était ignorée du message chrétien originel. C'est là un dualisme de la condamnation du

corps, auquel il est substitué une « vraie » vie de l'âme, entendue comme la seule vie à laquelle Dieu ait affaire. L'opposition corps-âme devient ainsi un dualisme où s'opposent, en leur origine, le mal et le bien. Dieu s'y trouve du côté de la source du bien, entendons du côté de l'âme en conflit avec le corps, considéré comme la source du mal. C'est en ce sens que de la vie du corps ne découle aucun droit, que nulle exigence corporelle n'est intrinsèquement légitime. On peut voir apparaître au sein d'une telle idéologie des affirmations comme celle de l'évêque Pablo Vega, du Nicaragua, s'en prenant au sandinisme : « Outre l'agression militaire, il y a agression idéologique, étant bien entendu que de tuer l'âme est pire que de tuer le corps. » Il y revient, dans un contexte différent : « sans âme, l'homme n'est rien ; sans corps, il vit ». C'est là, certes, la théologie de la *Contra*¹ au Nicaragua ; ce n'en est pas moins une claire expression de la théologie conservatrice.

Si l'on soutient que Dieu est le Dieu de cette vie véritable qu'est la vie de l'âme, il est tracé, avec l'affirmation globale de Dieu conçu comme Dieu de la vie, une ligne théologique contraire à celle que suit la théologie de la libération. C'est également visible dans l'interprétation conservatrice de la pauvreté. Celle-ci y est en effet donnée comme découlant de la condition humaine, et ainsi donc du fait de la mortalité, avec la contingence qui en résulte. Être mortel, c'est pour l'homme être pauvre, d'une pauvreté qui saute aux yeux dans les situations de contrainte que lui offre la vie (l'insécurité, la maladie, la mort). Tous étant pauvres, la pauvreté ne sera pas seulement le propre d'une catégorie d'hommes déterminée. Il n'y a pas possibilité d'opposer pauvres et riches, sous prétexte que la richesse des uns est source de la pauvreté des autres. On peut alors poser jusqu'au principe d'un choix prioritaire jouant en faveur des pauvres, sans nulle considération de quelque structure sociale que ce soit.

Il est déterminé là une relation spécifique avec l'économie. Étant du domaine de la production et de la reproduction de la vie humaine, l'économie ne présente rien de remarquable pour la théologie conservatrice. Dieu n'y a rien à dire, car le Dieu de la vraie vie de l'âme est totalement indifférent à des questions comme celles de la distribution des revenus ou du chômage. Il ne demande, touchant cette sorte de réalités, que le détachement intérieur. Toutefois, à partir de cette doctrine de base relativement à l'économie, il ressort principalement deux positions expresses : – l'une restreint l'économie au seul domaine de l'éthique, sans même relever de la théologie (entendons une éthique visant à soulager des situations de misère). C'est principalement dans cette ligne que s'inscrit la doctrine sociale classique de l'Église catholique (*Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno*). L'ordre économique n'est pas considéré comme une question de foi, mais

1. L'opposition conservatrice (N.d.T.)

exclusivement comme une application de la foi, dont la vérité s'établit sans tenir compte du problème économique ; – l'autre position pour laquelle, dans les choses de l'économie, Dieu parle le langage du pouvoir. L'économie est l'espace légitime d'une lutte. Gagner y est le signe d'une divine bénédiction. C'est par la grâce de Dieu qu'on atteint au pouvoir économique.

Dans les deux cas, la production et la reproduction de la vie humaine représentent, pour la foi, un terrain neutre.

La clé de la théologie conservatrice est dans sa perception de la relation de l'âme au corps. L'âme est une substance munie d'un corps, mais avoir ou ne point avoir de corps n'est rien d'essentiel pour la vie de l'âme. Le corps est bien plutôt, pour la vie de l'âme, une menace ; c'est sa prison. L'âme aspire à voler, le corps la retient. Quelques concessions qu'on accorde à la vie corporelle, c'est autant de consenti à la faiblesse humaine. Il n'est donc de pleine liberté que dans une pure vie de l'âme, que rien de corporel ne vient limiter.

Voilà qui détermine l'image que la vision conservatrice va se faire du ciel. Ce n'est pas une Terre Nouvelle ; c'est un ciel d'âmes pures et de corps sans besoins. Dans cette totale liberté, l'âme n'a plus à se soucier des besoins de son corps, vu qu'il n'en a plus, étant sans faiblesse.

Pour la vision conservatrice d'un tel ciel de pureté, le corps avec ses besoins ne continue d'exister que dans l'image qu'elle se fait de l'enfer. Le ciel est une éternité d'âmes dont les corps ignorent le besoin, et l'enfer une éternité de corps dont les besoins seront éternellement insatisfaits. Les tourments éternels de l'enfer viennent de cette insatisfaction du corps, et le bonheur éternel du ciel de ce que le corps n'attend plus de satisfaction.

Anticiper ici-bas, au cœur même de notre présent, l'au-delà d'un ciel revient à anticiper dès cette vie l'absence de satisfactions corporelles. C'est le refus de vivre ici même une vie corporelle en quoi consiste cette anticipation. Le dualisme de l'opposition de l'âme et du corps se transforme tout simplement en une anticipation du ciel. Cela répond à sa logique, car le déni opposé à une vie qui se vivrait concrètement au présent trouve sa compensation dans une vie éternelle, c'est-à-dire dans un éternel déni de la vie. En revanche, à quiconque se porte vers la satisfaction corporelle ici-bas, il est promis dans l'au-delà l'éternel enfer de l'insatisfaction.

La vie dans sa plénitude ne se trouve ni au ciel ni en enfer. La théologie conservatrice ne se hasarde pas même à en envisager la possibilité, qui la détruirait jusque dans ses bases. Le seul plaisir corporel qu'elle reconnaisse est celui que tirent les élus du malheur même des réprouvés souffrant dans les enfers : au lieu de jouir éternellement de la vie, jouir d'une destruction éternelle de la vie.

THÉORIE DU FÉTICHISME

Dans la théorie du fétichisme, nous ne partons pas de Dieu pour en arriver à l'économie, mais de l'économie pour en arriver à une certaine image de Dieu.

Nous prenons comme point de départ la coordination de la division sociale du travail. Le modèle d'une division non sociale du travail nous est donné par Robinson. Il existe une masse globale de travail à distribuer entre les différents biens à obtenir, chacun nécessitant une opération² particulière. Cette opération consiste en la production d'un bien au moyen de l'effort humain, cela supposant des moyens de production eux-mêmes produits par d'autres types d'opération, ainsi que l'accès à un panier d'entretien destiné à conserver la vie du travailleur durant le temps de son activité.

La division du travail est sociale lorsque les diverses opérations nécessitées sont accomplies par des travailleurs différents respectivement spécialisés. Chacune de ces opérations supposant des moyens de production et un panier d'entretien produits par d'autres, il en résulte une dépendance mutuelle entre les travailleurs qui en sont respectivement chargés. Il est présupposé à chaque fois le déroulement d'opérations parallèles et complémentaires. Chacune dépend, pour sa bonne exécution, de l'existence des autres.

Pour que cet ensemble d'opérations complémentaires puisse fonctionner, il faut ajouter une autre supposition : chacun de ces travailleurs doit pouvoir compter sur un panier d'entretien en mesure d'assurer la satisfaction de ses besoins, dont le moins qu'on puisse demander est sa propre subsistance. D'où l'on tire ce qu'il en sera de l'économie, conformément au sens commun : la division sociale du travail doit être organisée de telle sorte que chacun trouve moyen de s'intégrer en quelque opération particulière du travail et d'en retirer un revenu décent lui permettant de satisfaire à ses besoins.

La coordination de la division sociale du travail est une tâche d'autant plus difficile que cette division a atteint un degré plus élevé de complexité. Dans la société tribale, c'était encore quelque chose d'extrêmement simple. Mais le développement social accompli ultérieurement, bien au-delà de ce stade, conduit à une telle complexité que c'est inévitablement le marché qui apparaît comme moyen de coordination.

Les relations marchandes coordonnent de façon rétroactive la division sociale du travail par des réactions *ex post*. Le rapport de l'offre et de la demande dans les marchés, l'élimination de certaines méthodes de travail et l'apparition de certaines autres, tout cela fonctionne comme un mécanisme d'inclusion-exclusion. Les métho-

2. Espagnol : *proceso*, « processus », que nous rendrons, selon le contexte, par « opération » ou par « méthode » (N.d.T).

des de travail caduques sont éliminées par le biais de la paupérisation et l'exclusion, au sein de la division du travail, des producteurs en cause. À telle construction, d'un côté, répond, d'un autre, telle destruction. La perte du travail pour le salarié, la paupérisation et l'exclusion pour le petit producteur, tels sont les moments de la coordination marchande de la division sociale du travail. D'où découlent des catastrophes économique-sociales.

Le comportement marchand est ainsi fait néanmoins qu'il ferme les yeux sur d'aussi catastrophiques conséquences. Vendre cher et acheter bon marché, c'est à quoi chacun se tient. Qu'à l'occasion de l'échange qui en résulte il se produise de telles catastrophes, nul ne s'en avise. La relation entre les choses, en quoi consiste le marché – relation entre marchandises – prend la place des relations humaines et sociales entre les personnes. Ainsi les personnes sont-elles elles-mêmes emportées par la logique du marché. Tel est le fétichisme de la marchandise.

L'activité marchande porte d'autant plus de résultats – du point de vue de la logique du profit – qu'il est moins tenu compte de l'effet destructeur de ses opérations. La logique commerciale en exige l'oubli. Cela est rendu possible du fait que les conséquences catastrophiques du marché ne sont pas imputables à la mauvaise intention de ses acteurs mais aux seuls effets non intentionnels de leur intervention intentionnelle, dans les relations marchandes. Parallèlement au fétichisme du marché se développe une mentalité fétichiste soutenue par tout l'appareil des moyens de communication.

De fait, nul des participants du marché ne peut pour son propre compte en éviter les conséquences destructrices, qu'il s'agisse du chômage, de la paupérisation ou de la dévastation de la nature. Chacun y agissant en solitaire, nul n'a le pouvoir d'en changer les effets. Devant ce qui arrive, l'irresponsabilité de chacun en est ainsi entretenue et il ne se trouve personne qui veuille ou qui puisse en assumer la responsabilité. Cette irresponsabilité étant perçue comme liberté, la renonciation à toute responsabilité devient la valeur suprême de la société. Face aux conséquences destructrices du marché, il n'est qu'une action commune qui se puisse montrer efficace, étant la seule en mesure de se découvrir responsable. Mais la liberté consistant en la seule action solitaire au sein de l'automatisme du marché, il est exclu que, devant ces conséquences, il se puisse jamais recourir à la revendication d'une telle responsabilité. Liberté n'est plus qu'un autre mot pour désigner l'irresponsabilité. Cette justification de l'irresponsabilité est en même temps manifestation dirigée contre l'unique moyen de rendre possible une action commune face à des conséquences aussi destructrices : la planification économique. Si bien que la liberté s'en réduit à ceci : l'irresponsabilité d'une puissance de destruction.

Cette efficacité inhérente au marché transforme sa propre énergie destructive et son irresponsabilité en croissance économique. Le

résultat en est que la croissance économique se révèle comme l'autre face de cette même énergie destructive tournée contre l'homme et contre la nature. À ce qui est, d'un côté, puissance et destruction répond, de l'autre, une perte de jouissance due à l'accroissement de la consommation. Plus on consomme, moins on jouit. Et plus il se perd de jouissance dans la consommation des biens, plus il s'en retire de la destructivité issue de cette efficacité productive. La consommation même tourne au nécrologique. Considérer la misère des autres compense le plaisir perdu. La surconsommation – désormais vide de sens – en retrouve un dans la misère découlant de la production qui en est cause. Jouir de la douleur des autres devient le fond émotionnel de la surconsommation.

Ce comportement fétichiste du marché débouche sur une métaphysique anticorporelle et antinaturelle. La logique marchande n'a que faire de la vie humaine et de la nature. Tirant sa ressource de l'homme et de la nature, produire revient pour elle à les détruire. De même que les exigences de salut de l'homme et de la nature mettent nécessairement en question cette logique, lorsque celle-ci s'exerce, en revanche, la dépréciation de la vie humaine concrète et de la nature en devient au plus haut point explicite. De la dualité anticorporelle de l'âme et du corps, on passe à la dualité antinaturelle du marché et de la nature.

Cette métaphysique atteint à son sommet dans l'aspect religieux du marché. Consentir à l'irresponsabilité fétichiste apparaît comme le comble de l'humilité. Prendre parti pour la vie humaine et pour la nature à l'encontre du marché et de sa logique est taxé d'orgueil, de superbe. Ce consentement donné à l'irresponsabilité touchant les effets destructeurs du marché est tenu pour le chemin de la vertu en matière marchande, tandis qu'éveiller là-dessus le soupçon y passe pour celui du péché et du vice. Le marché en vient à figurer cette substance dont l'hypostase est Dieu.

Du fétichisme sort donc, à prendre l'économie pour point de départ, toute la théologie conservatrice, théologie que, suivant un enchaînement inverse, nous avons précédemment, partant de Dieu et de la vie de l'âme, tirée vers l'économie. Nous pouvons, de façon parallèle, obtenir la déduction du Dieu de la vie dans la théologie de la libération. De la mise en cause du fétichisme et de la prise de responsabilité quant aux effets destructeurs du marché, nous passons alors au Dieu de la vie entendu comme le Dieu de la vie humaine concrète.

Il existe une relation de complémentarité entre la théologie conservatrice et la théologie du fétichisme. La théologie fétichiste prétend n'être pas théologie et la théologie conservatrice se prétend pure théologie. Mais le monde théologique de la société bourgeoise comprend les deux, qui conjointement le constituent. Implicitement, chacune de ces théologies contient l'autre ; aucune n'existe isolément.

La théologie de la libération, au contraire, forme un corps théologique englobant, en son sein même, la théologie de l'économie. Il reste que l'une et l'autre se trouvent être des théologies politiques.

LE MESSIANISME CORPOREL

Du temps de Jésus, le messianisme juif avait pour but le rétablissement de la nation dans le cours même de l'histoire, sur la base de certains aspects significatifs d'une libération populaire (la vie jusqu'à la vieillesse, la liberté d'exploitation, la paix). Tout cela se résume dans l'espérance d'un bon Roi – le Messie – ainsi que d'une société parfaite.

La rupture introduite par Jésus conserve le caractère physique du messianisme, mais qu'elle radicalise en le transportant au-delà de l'histoire vers la fin eschatologique d'une Nouvelle Terre (cette même terre, mais sans la mort) comportant vie éternelle, abondance, paix, et ouverte à tous les hommes (universalisme messianique).

Par l'espérance eschatologique, Jésus rompt avec la légitimation magique traditionnelle de l'autorité et de la loi : autorité et loi considérées comme le langage de Dieu, comme le lieu privilégié où Dieu fait entendre sa parole. Il relativise toute autorité, toute loi, en fonction de la vie corporelle de l'homme, l'espérance de la Terre Nouvelle impliquant en effet la réalité d'une situation où ne sauraient prévaloir ni autorité ni loi objectives. À la lumière de l'espérance messianique se profile un futur de totale liberté, par-delà les contraintes de l'autorité et de la loi. Ce qui ne va pas sans un conflit radical avec les autorités en place, et qui devait conduire à la crucifixion de Jésus.

Jésus ne s'est pas incarné dans la personne d'un roi, pour cette raison qu'à la lumière du royaume de Dieu l'autorité n'a pas de terrain d'élection et que, ne devant qu'au péché son existence, elle disparaîtra avec lui.

Dans cette tradition messianique, la relation crucifixion-résurrection se présente de la manière suivante : premièrement, Jésus est crucifié conformément à la loi, loi qui fut dictée par Dieu au mont Sinaï ; deuxièmement, Jésus est sacrifié par des forces mauvaises veillant à l'ombre de la loi : le péché et la mort.

La loi divine, parce qu'elle entraîne la condamnation du fils de Dieu, auteur et témoin de la vie, perd intrinsèquement toute sa légitimité. La mort et le péché peuvent se montrer actifs au travers même de la loi, la faisant servir à sa propre transgression. Dans la résurrection, la loi fait place à l'amour du prochain, qui est source de vie. Dieu ne parle plus en législateur, c'est l'amour du prochain que sa parole établit désormais comme étant la loi divine et à quoi toutes autres lois sont tenues de se conformer.

Loi et autorité passent au service de la vie, pour ne rien prescrire qui ne découle de l'amour du prochain.

Le messianisme de Jésus est à prendre au sens corporel, car il n'est de vie qu'à raison du corps. Il n'est point directement politique. C'est quelque chose de tout récent, pour qui cherche quelque praxis novatrice s'inscrivant dans cette perspective eschatologique, que d'en venir à élaborer une action politique.

À l'entendre au sens usuel du message chrétien, c'est aussi bien là un messianisme spirituel, le corps étant en effet corps spirituel s'il vit dans la plénitude de sa corporéité. L'existence d'une telle plénitude implique que tout plaisir soit de nature corporelle. Ainsi compris, le plaisir peut tout autant provenir de la transformation que de la destruction d'un objet ; c'est la consommation. Mais il peut encore venir de la vie sensible, sans nulle consommation, comme c'est le cas, par exemple, du plaisir que procure la beauté, plaisir corporel résultant d'une beauté corporelle, sans nulle destruction, non plus que consommation, de l'objet. Il n'est jusqu'à l'*ekstasis mystica* qui ne soit plaisir corporel. Il existe néanmoins entre un plaisir corporel résultant d'une consommation et un plaisir corporel indirect un ordre hiérarchique faisant que la consommation demeure à la base du plaisir qui n'en dépend pas, comme la passerelle même qui y conduit.

LE MESSIANISME SPIRITUALISÉ

Le messianisme spiritualisé prétend être « vrai » messianisme, tout comme il prétend être « vraie » justice. Il suffit du mot « vrai » pour qu'il n'y ait plus ni messianisme ni justice. Le « vrai » messianisme devient la négation et le contraire du messianisme. Partant du dualisme de l'âme et du corps, comment ne se ferait-il pas anticorporel ? L'anticorporel en arrive à nier la légitimité de toutes les exigences corporelles, et ainsi de la vie humaine en sa totalité. Y satisfaire est considéré comme une concession, souvent inévitable, faite aux faiblesses du corps. Frapper ainsi d'illégitimité toutes les exigences du corps entraîne un désaveu semblable de tous les mouvements populaires. Leurs droits sont considérés comme autant de faiblesses humaines qu'il convient de respecter si l'on entend éviter qu'elles ne se soulèvent contre le système (réformisme social antisubversif). On réforme, mais c'est pour ne rien réformer ; on fait des concessions, mais c'est pour échapper au socialisme.

De la négation du corps suit l'affirmation de l'âme. De la négation du plaisir corporel suit de même l'affirmation du plaisir de l'esprit. Mais comme il n'est pas possible d'imaginer cette sorte de plaisir, lorsqu'on veut se représenter ce que c'est que le bonheur de l'esprit, on a recours au plus abstrait des plaisirs corporels : la musique. Le ciel

des âmes est celui du chant des anges. Il est promis un plaisir de l'âme infiniment supérieur au plaisir du corps, bien au-delà de tout ce qu'on pourrait imaginer. Mais comme il n'en peut être donné nulle description, nulle représentation imagée, la promesse en est vaine. Un plaisir échappant à toute imagination, cela n'existe pas.

La théologie conservatrice ne peut néanmoins manquer de retrouver le plaisir. Le niant, la voilà qui découvre le plaisir qu'en procure la négation. À ne pas jouir de la vie du corps, c'est de sa mort qu'elle tire du plaisir. À ne pas goûter au bonheur des sens, c'est de la douleur corporelle qu'elle trouve à se réjouir. Dénonçant la Bonne Nouvelle de la résurrection et de la vie, elle approuve la Bonne Nouvelle de la crucifixion et de la mort.

À rejeter le bonheur qu'il y a à construire la vie, elle trouve le sien à la détruire. Créant le dualisme de l'âme et du corps, l'âme ne cherche plus à vivre que de la mort du corps.

La spiritualisation du messianisme ne quitte pas le domaine du corps, elle le renverse, afin de créer un messianisme anticorporel vivant corporellement la mort et la souffrance du corps.

Le bonheur spiritualisé n'est jamais que le bonheur qui se peut prendre à la destruction du corps. Le messianisme spiritualisé n'est pas moins corporel que le messianisme du corps spirituel, mais c'en est le renversement. Là où le messianisme corporel fait dériver le bonheur de l'affirmation du corps, le messianisme spiritualisé le tire de la souffrance du corps.

On peut ainsi, à la limite, se représenter l'accès au royaume des cieux sous la figure de quelque tribune dans la chambre des tortures éternelles, où les élus tireraient l'éternité de leur bonheur du malheur éternel dont ils verraient souffrir les damnés. Un membre éminent de l'*Opus Dei* au Chili, Ibañez Langlois, le dit en ces termes : « Comment Hadès ne nous ferait-il pas pleurer de rire ? » Hadès, c'est l'enfer. Cela veut donc dire : comment, aux larmes des damnés, ne pas pleurer de rire ? Tertullien avait déjà dit quelque chose de semblable :

Quelle cité, la Nouvelle Jérusalem ! Quel spectacle que celui d'un tel jour ! Comment une telle vision n'éveillerait-elle pas mon étonnement, ou pour mieux dire mon rire, ma joie et mon exultation ? Voici que j'aperçois là-bas tous ces rois, ces grands rois, qui, à les entendre, étaient montés au ciel de Jupiter, flanqués de ceux qui avaient encensé leur lignage, et qui maintenant gémissent dans les profondeurs de l'abîme. Et les magistrats qui persécutèrent le nom de Jésus dévorés de flammes plus voraces que celles qu'ils allumèrent de colère contre les chrétiens !... Quel préteur, quel consul, quel questeur ou quel prêtre vous offrira-t-il jamais une vision et une exultation de cette ampleur ? Tout cela, nous pouvons néanmoins nous le figurer, *au moyen de la foi, dans l'imagination de l'esprit...* Je crois en des choses qui nous donnent

plus de plaisir que le cirque, le théâtre, les arènes ou tout lieu de spectacle qu'on voudra³.

L'anticipation du ciel sur la terre débouche alors sur une chambre de torture de la Police nationale.

Du point de vue théologique, cette jouissance de l'anticorporel s'exprime réflexivement en termes de théologie de la croix, comme mystique de la croix et de la douleur, soit dans le langage de la douleur rédemptrice et du salut par la croix. Douleur et souffrance en viennent à figurer le lieu même de la révélation de l'amour.

La crucifixion de Jésus et sa relation avec la résurrection en sont dès lors interprétées de façon précise. Nous pouvons à nouveau placer cette interprétation sur deux plans. D'une part, Jésus est crucifié par des hommes qui refusent l'obéissance au Père et qui, dans leur révolte, tuent le fils de Dieu, envoyé du Père. Il y a là incitation satanique de type luciférien. En la personne du Fils, ils rejettent le Père, au nom d'un messianisme terrestre. Si bien que Jésus est comme mis en croix des mains mêmes de son propre messianisme corporel, tandis qu'on lui impute un messianisme autre que le sien, le messianisme spiritualisé. D'autre part, au plan le plus essentiel, Jésus est sacrifié par son Père. Le Père le fait souffrir jusqu'à la mort, révélant avec cette mort de l'innocent l'infinité de son amour, qu'il étend à tous les hommes. C'est en cette mort que s'accomplit la rédemption, de ce que Jésus l'accepte par obéissance. C'est en acceptant de souffrir jusqu'à une mort que le Père, dans le feu de l'Esprit-Saint, conduit jusqu'à sa consommation, que Jésus rencontre l'amour de ce Père. Tel est le message : le comble de l'amour est d'infliger la souffrance jusqu'à en mourir, et c'est le partager que d'accepter dans l'obéissance la mortelle souffrance ainsi envoyée par le Père.

La résurrection n'est plus simplement partie de la rédemption, celle-ci s'accomplissant dès l'instant de la mort. Elle n'est que la manifestation d'une rédemption déjà acquise, et sa récompense. Elle démontre l'efficace de la rédemption.

Jésus est finalement un Œdipe qui, en acceptant de recevoir la mort de la main de son Père, atteint exactement au but visé par l'Œdipe grec au moyen du meurtre du père. Il n'y a pas dépassement de la situation œdipienne, mais bien plutôt son exaspération jusqu'à l'identification du Père et du Fils dans la mort, en quoi consiste enfin la vraie vie. À un Père totalement arbitraire répond un Fils totalement obéissant, et c'est de leur coïncidence dans la mort que procède la rédemption.

Vision étonnamment agressive. Les hommes, par le péché, se montrent désobéissants à l'égard du Père et l'offensent. Tout péché dont l'humanité se rend coupable participe à l'offense, toujours

3. Cité par Frank et Fitzie MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1981, t. I, p. 81-82.

commise en raison du corps. Le Père souffre l'affront. Mais c'est alors que le Père et l'humanité rebelle se rencontrent, en un lieu et un moment bien déterminés : le Calvaire. Toute la désobéissance humaine aboutit à ce qui en est le crime majeur : la crucifixion du Fils, comme action tout humaine. Mais ce crime majeur est en même temps la source de la rédemption, car, sous son aspect divin, c'est maintenant Dieu le Père qui inflige à son Fils innocent d'avoir à souffrir jusqu'à la mort. Dieu le Père en fait le sacrifice dans l'acte même par lequel l'humanité l'assassine. Le meurtre commis dans la crucifixion est racheté par le sacrifice que le Père fait de son Fils dans le supplice de la croix. La crucifixion est tout à la fois crime et salut ; la souffrance est rachetée par l'amour et l'offrande en est faite à toute l'humanité.

Les hommes qui – par tous les péchés commis au cours de l'histoire – ont crucifié Jésus peuvent être désormais sauvés par l'acceptation obéissante de cette souffrance rachetée qui est la révélation de l'amour. Ceux qui, en rejetant la souffrance, refusent de faire acte d'obéissance envers le Père, continuent de crucifier Jésus et d'offenser le Père, cette fois sans rédemption. Ils commettent par là le péché contre l'esprit, qui est sans pardon. Les élus, unis dans l'Église, affrontent les damnés, traîtres au sang de Jésus. Vient alors, à l'encontre de ces derniers, la crucifixion des crucificateurs. Le sang de ces crucificateurs crucifiés n'opère point leur salut propre, mais celui de leurs bourreaux. C'est à l'égard de ces derniers que ce sang versé est rédempteur. C'est alors la théologie des croisades, de l'antisémitisme chrétien, de la persécution des hérétiques, de la chasse aux sorcières, de la conquête de l'Amérique et, par la suite, de la colonisation mondiale. Mais c'est aussi l'appoint doctrinal à la théologie fétichiste de l'actuel gouvernement des États-Unis pour qui le monde se partage entre le règne du mal et le règne du bien.

Dans la vision conservatrice, l'amour est jouissance de la mort, tant de la mort propre que de la mort d'autrui.

On ne dénonce la joie de vivre que pour se réjouir de la mort. Dieu y devient ce Dieu sacrificateur qui, hormis le sacrifice, n'a plus nulle expression. C'est un Dieu nihiliste qui ne sait plus que dévorer ses enfants.

Le message chrétien en lui-même, et en toute sa tradition, découvre de même en Dieu le visage du sacrificateur. Mais ce n'est là néanmoins que l'autre visage du Dieu de la vie, et son visage second. Dieu est un Dieu de la vie à qui il advient de se présenter, en certaines circonstances, comme un Dieu sacrificateur. Il reste que le christianisme conservateur ne sait identifier en Dieu que le Dieu terrible, sans même faire mémoire de ce Dieu de la vie, de la reconnaissance duquel tout le christianisme est issu. À le perdre ainsi de vue, la mystique de la souffrance et de la mort conduit à un Dieu qui ne respire que sacrifice. Il s'ensuit qu'il n'est plus désigné en Dieu qu'une autre figure de la mort : Moloch.

LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET LE FÉTICHISME

Il faut avoir bien présent à l'esprit combien la théologie conservatrice est étroitement complémentaire du fétichisme théologique, si l'on prétend en juger. La théologie conservatrice, étant anticorporelle, isole les hommes les uns des autres. Sa devise est : « sauve ton âme ». Elle la sauve en ne la laissant point se guider aux exigences du corps (les instincts), qu'il s'agisse du corps propre ou du corps d'autrui. « Seul avec Dieu contre les péchés », étant entendu que tous les péchés ont leur source dans les exigences du corps. La communauté de l'Église est une union d'hommes qui sont tous « seuls avec Dieu contre le péché » et s'encouragent mutuellement à demeurer autant d'individus solitaires. Chacun a besoin de force pour persévérer dans sa lutte solitaire. Il la reçoit de Dieu ainsi que des autres solitaires.

Toutefois, ce « seul avec Dieu contre les péchés » devient « seul avec Dieu contre les autres », du fait précisément qu'il est considéré comme péché d'accorder son consentement à tout ce qui relève du corps. Le corporel, son attrait, sa séduction, on le trouve chez les autres, dans la nature et en soi-même. Le refus de la légitimité du corps conduit à cette situation dans laquelle le sujet ne cesse de se sentir agressé par les autres, par la nature et pas sa propre condition corporelle. D'où la lutte qu'il mène contre le péché en vient à se tourner contre les autres, contre lui-même, et, pour finir, contre la nature entière. Tout ce qui est du corps est ennemi, en raison de l'attraction physique, des exigences propres à la chair et à la satisfaction de ses besoins, telles qu'elles s'exercent sur un sujet en lutte contre les péchés. À combattre ainsi, seul avec Dieu, contre les péchés, c'est donc les autres en même temps que soi que, seul avec Dieu, il affronte. Il se « spiritualise », mais il n'y trouve, en fait d'esprit, qu'une violence tournée contre le corps. Il entre dans le cercle vicieux de la douleur. Il ne peut éviter de proclamer la rédemption par la douleur, une fois qu'il a ainsi renié la vie au nom de la dénonciation du péché.

L'obéissance à Dieu le Père revient alors à l'acceptation de cette solitude tournée contre les autres et à l'institution de la société qui lui convient.

C'est ainsi qu'au sein de cette mystique de la douleur peut prendre forme la société bourgeoise, et la propriété privée trouver, avec la proclamation de son fondement dans le droit naturel, son absolue justification. À la vraie vie comme souffrance répond la vraie propriété comme propriété privée bourgeoise. De la lutte de l'homme seul avec Dieu contre tous les autres découle celle de l'homme seul avec son capital contre tous les autres. Le droit de propriété n'est plus alors que le droit et le devoir de l'homme seul avec son capital et en conflit avec les autres. C'est là une sécularisation qu'il est loisible à

chaque instant de renverser et en quoi consiste précisément le fétichisme du capital avec ses implications théologiques.

Ces individus solitaires en lutte les uns contre les autres, chacun de son côté avec son capital, forment une société totalement paradoxale. Il leur faut, disposant de l'État, exercer le pouvoir afin de s'assurer qu'ils demeureront précisément ces individus solitaires. Ce sont autant de solitaires qui vivent leur robinsonnade en communauté, car il n'est que le pouvoir d'une société qui puisse garantir à chacun qu'il pourra poursuivre seul avec son capital sa lutte contre tous les autres. Chacun est seul, avec des adversaires à combattre. Ensemble néanmoins, ils fondent une société qui puisse justement veiller sur cette lutte de chacun.

C'est ainsi qu'ils font de la société une société de marché. Ils trouvent cependant en certains adversaires des ennemis absolus : ceux qui n'acceptent pas une société fondée sur la solitude de l'individu en lutte, muni de son capital, contre tous les autres. Face à de tels « socialistes », la société bourgeoise développe sa métaphysique de l'ennemi absolu. Fondamentalement, la société bourgeoise ignore la justice. Elle connaît exclusivement le droit de l'homme à lutter, seul avec son capital, contre les autres. Toutes les réformes sociales – à quoi la société bourgeoise se voit contrainte – sont toujours à considérer comme autant de signes d'hostilité envers la société et représentent une menace pour la liberté de l'homme solitaire.

L'accumulation de capital qui en résulte se fait à l'encontre des autres et ne saurait jamais prendre la forme d'une sécurité pour tous. La seule recherche d'une telle sécurité romprait déjà avec cela même qui constitue la société bourgeoise. Détruire toute sécurité, faire naître la peur d'exister, laisser peser une menace sur la vie de chacun de ses membres, tel est bien le ressort dynamique d'une création de richesses dont il n'est jamais tiré jouissance. Ce sont des richesses qui se possèdent contre ceux qui ne les ont point et dont ne saurait jouir celui-là même qui les possède. Les uns sont privés de sommeil parce qu'ils ont faim et les autres parce qu'ils ont peur de ceux qui ont faim. C'est l'agressivité généralisée, dont la mystique de la douleur donne l'interprétation.

À quoi il n'y a de réplique que dans une société qui soumette à la sécurité commune de la vie l'ensemble des relations humaines. Au lieu du « seul avec Dieu contre les péchés » et du « seul contre tous avec le capital », il faut pouvoir affirmer « ensemble avec Dieu contre les péchés » et « ensemble avec les moyens de production contre les insécurités de la vie ». À l'encontre du mythe bourgeois de l'homme solitaire, il ne peut être revendiqué que la réalité d'une communauté humaine où tous se feraient mutuellement responsables de la sécurité de leur vie. Mais le seul moyen d'action permettant de soumettre le marché aux exigences de la vie concrète de tous est une planification globale, grâce à laquelle le marché cesserait d'être le lieu où se

décident la vie et la mort de l'être humain. C'est au marché d'être soumis, par le moyen de la planification, aux exigences de la vie humaine, n'y occupant qu'une place subordonnée.

Voilà qui fait comprendre pourquoi la théologie de la libération, quand elle met en avant le Dieu de la vie, prend parti contre le marché et se rapproche des projets économique-sociaux tels qu'il en est fait état, et tels qu'ils sont réalisés, par les mouvements socialistes d'aujourd'hui.