

**Liaisons Internationales
International Intercommunications
Comunicaciones Internacionales**



18F

BELGIË BELGIQUE

COELI

Centre Œcuménique
de Liaisons Internationales

rue du Boulet 31
B - 1000 Bruxelles

Belgica Belgium

 512 04 89

Attention, s.v.p., un point rouge à côté
de vos nom et adresse signifie que votre
abonnement expire avec ce numéro.

BIDEGAIN Ana Ma.
CARRERA 5, No. 27-30,
APARTAMENTO 301
BOGOTA
COLOMBIA

Trimestriel: n° 53, Décembre 1987

CHRISTIANISME ET RÉVOLUTION À CUBA

THÉOLOGIE JUIVE DE LA LIBÉRATION

PROPHÉTISME DES ÉVÊQUES USA ?

Périodique Trimestriel - ISSN 0770 450X

Edit. Resp.: J.-X. GODTS, Rue du Boulet 31, B-1000 BRUXELLES (Belgique)

LA REVOLUTION CUBAINE
DANS L'HISTOIRE DE L'ESPERANCE

Giulio GIRARDI

(Conférence donnée à La Havane en septembre 1986, sur invitation du Centre d'Etudes sur les Amériques (CEA) du Comité Central du Parti Communiste Cubain).

Je voudrais, tout d'abord, remercier les camarades du CEA pour cette invitation et, surtout, pour le climat d'amitié et de vérité dans lequel ont eu lieu mes retrouvailles avec Cuba après 14 ans d'absence. Dans ce climat, j'ai pu prendre connaissance des progrès de la révolution. J'ai été confirmé dans ma conviction que la révolution cubaine est aujourd'hui plus que jamais un signe d'espérance pour l'Amérique Latine ainsi que pour le reste du monde. En particulier, j'ai remarqué l'importance que pourrait avoir l'expérience cubaine, si elle était mieux connue, pour une gauche européenne qui traverse une période de désenchantement et de désespoir. J'ai dit: "si elle était mieux connue", car ce patrimoine d'expériences, ce laboratoire politique et culturel, cette source d'espérance sont très peu connus et appréciés au niveau international et particulièrement en Europe. Pourquoi?

A partir de ces deux constatations, je voudrais développer quelques réflexions et poser quelques questions. Pour le faire en toute clarté, il me semble nécessaire de signaler le lieu épistémologique et politique à partir duquel je parlerai. Je vais parler de Cuba à partir de l'expérience d'un militant européen qui, toutefois, s'identifie avec cette révolution, qui vit les progrès, problèmes et contradictions de ce processus comme quelque chose faisant partie de sa propre histoire, de sa vie, de ses espérances, de ses souffrances. Une situation, donc, assez complexe et, peut-être, contradictoire à première vue: géographiquement lointaine mais proche politiquement, européenne mais pas eurocentrique. Je parle à partir du Vieux Continent, mais avec la conviction que le lieu anthropologique le plus approprié pour regarder l'histoire et pour lire l'Evangile se trouve aujourd'hui, pour les Européens aussi, dans les mouvements de libération du Tiers Monde, dans la nouvelle conscience rebelle des peuples colonisés jadis par l'Europe. De là, l'importance toute particulière pour l'Europe Latine de la révolution cubaine, si nous voulons comprendre le sens actuel de l'histoire et de l'Europe elle-même.

Cependant, une authentique option révolutionnaire ne peut pas avoir, à mon avis, un caractère dogmatique qui sacrifierait tous les aspects du processus révolutionnaire, à la façon de conservateurs sacralisant l'ordre établi. C'est ainsi que l'identification avec le processus cubain ne peut signifier pour un révolutionnaire, qu'il soit cubain ou européen, une adhésion inconditionnelle à tout ce qui se fait au nom de la Révolution. Une identification révolutionnaire sera nécessairement critique. Mais il s'agit d'une critique qui ne prend aucun modèle étranger comme référence —comme, par exemple, la "démocratie occidentale"—, mais bien les exigences du processus révolutionnaire lui-même.

Dans cette perspective, le problème est de savoir dans quelle mesure les critiques adressées au processus cubain reflètent des "modèles occidentaux", et dans quelle mesure elles traduisent des exigences authentiques du processus révolutionnaire; dans quelle mesure elles sont européennes et dans quelle mesure elles coïncident avec celles formulées, de l'intérieur du processus, par beaucoup de révolutionnaires cubains et, peut-être, par les dirigeants eux-mêmes.

1. La révolution cubaine et l'histoire de la gauche européenne.

Dans l'histoire récente de la gauche européenne, l'on distingue deux grandes étapes: le mouvement de '68 et la crise qui l'a suivi —et dans laquelle nous sommes encore—.

1.1. 1968: Cuba et l'optimisme historique

Le mouvement de '68, qui se prolonge jusqu'à la moitié des années '70, est caractérisé par un optimisme historique confiant dans la possibilité d'une révolution socialiste à moyen terme dans les pays du centre du système capitaliste et, particulièrement dans les pays de l'Europe Latine (Italie, France, Espagne et Portugal).

Une des dimensions essentielles de cette conscience révolutionnaire est l'internationalisme. La solidarité avec les révolutions anti-impérialistes, la confiance dans leur réussite, sont à la fois cause et effet de la confiance dans la possibilité d'une révolution socialiste en Europe Occidentale. Les révolutions soviétique, chinoise, cubaine, vietnamienne et chilienne éveillent chez cette génération européenne un sentiment d'identification et exercent sur elle un rôle de conscientisation, d'éducation.

Dans cette conscience internationaliste, Cuba occupe une place spéciale, car elle est la première révolution populaire non seulement en Amérique Latine, mais aussi dans un pays latin. D'où son importance pour l'Europe Latine: le voisinage linguistique et culturel favorise la communication et crée les conditions pour une identification. On peut donc dire que, dans nos pays, la génération de '68 a été la génération de Cuba.

Mais, peut-être, le lien le plus profond entre Cuba et les Européens a-t-il été le mythe de CHE GUEVARA, incarnation de l'idéal révolutionnaire internationaliste. En lui, les étudiants en lutte voyaient le militant d'origine bourgeoise donné entièrement à la cause du peuple. De leur côté, les chrétiens découvrirent en lui un marxiste animé d'une forte tension éthique et d'une sensibilité qui lui permirent d'avoir une intuition du potentiel révolutionnaire de l'Évangile. On cite souvent, pendant ces années, son affirmation prophétique: "Quand les chrétiens oseront donner un témoignage révolutionnaire intégral, la révolution latino-américaine sera invincible". Cette phrase sera la conclusion du document final de la première rencontre latino-américaine des Chrétiens pour le Socialisme (CPS) (Santiago du Chili, 1972) et deviendra ensuite la plate-forme des CPS européens.

1.2. 1975-...: Cuba et le "désenchantement"

Un virage dans l'histoire de la gauche européenne a eu lieu vers la moitié des années '70. La nouvelle phase est caractérisée de façons différentes mais convergentes: désenchantement, crise de la militance —ou du marxisme ou du socialisme—, crépuscule des idéologies —ou des utopies ou du mythe—. Concrètement, le mythe que l'on considère s'évanouir est celui d'une alternative au système capitaliste en Europe Occidentale. Une attitude "réaliste" s'impose donc, avec pour dogme fondamental que les frontières du système capitaliste ne peuvent être dépassées: le capitalisme est aujourd'hui le meilleur des mondes possibles.

Les grands partis de gauche évoluent vers le réformisme, vers la social-démocratie. Les transformations du parti communiste italien et des partis socialistes français et espagnol sont particulièrement symptomatiques. La conviction commune à ces partis —partagée par presque toutes les organisations de gauche européennes— est qu'ils n'ont aucune perspective d'arriver démocratiquement au pouvoir sur une plate-forme anticapitaliste. Ils se présentent donc aux électeurs avec un programme réformiste. Certains de ces partis sont arrivés ainsi au pouvoir, où même leurs perspectives réformistes ont été atténuées. Le présupposé commun de ces organisations politiques est que les masses populaires, même ouvrières, ne sont pas révolutionnaires mais réformistes. Pour obtenir un consensus, il faut donc leur présenter un programme modéré. L'évolution des partis est donc étroitement liée à celle des masses.

Un des indicateurs les plus impressionnants du changement qui a eu lieu dans la conscience européenne concerne l'internationalisme. Pendant la phase de mobilisation, la solidarité avec les mouvements de libération était nourrie aussi par leur authenticité populaire et démocratique reconnue. Maintenant, c'est justement cette confiance qui s'est brisée. Les militants européens ont perdu, en même temps, confiance en leur propre révolution et dans les autres. Si dans la phase précédente le succès des révolutions populaires —en commençant par la soviétique— apparaissait comme le signe que la révolution était possible aussi en Europe, maintenant l'"échec" des autres révolutions est le signe qu'une révolution authentique, c-à-d., populaire et démocratique est impossible. Selon le nouveau "sens commun", les révolutions arrivent au pouvoir par la violence et s'y maintiennent seulement par la violence. Elles ne sont donc pas, malgré des intentions subjectives, une alternative à la violence, mais de nouvelles formes de celle-ci. En dernière analyse, toutes les révolutions échouent, toutes trahissent. Ces affirmations prétendent être la conclusion d'une analyse historique, mais, en fait, elles orientent l'analyse, fonctionnent comme cadre théorique de la lecture de l'histoire. Lue dans cette perspective, l'histoire des révolutions fournit des arguments au fatalisme historique.

C'est dans cet esprit que se développe dans la gauche une critique du "socialisme réellement existant", considérée comme une exigence d'honnêteté intellectuelle et politique et comme signe d'autonomie vis-à-vis de Moscou. La "prise de distance" la plus notoire a été, peut-être, celle du parti communiste italien. Ce questionnement est en lui-même parfaitement légitime et il constitue, en outre, une condition de crédibilité de tout nouveau projet socialiste. Mais à la condition qu'il se développe à partir d'un engagement authentique en vue d'une alternative socialiste. Condition qui ne se vérifie plus. C'est ce qui rend ambiguë la critique du "socialisme réellement existant" développée par la gauche européenne, au point que, souvent, il n'est pas facile de la distinguer des attaques de la droite: il n'est pas facile de distinguer critique du socialisme et refus global. Un des signes de cette ambiguïté est la tendance à établir un parallélisme parfait entre l'URSS et les USA, unifiés sous la dénomination "impérialisme". Et on arrive à dénoncer plus durement la violence internationale pratiquée par l'URSS que celle des USA. Dans ce sujet, comme dans beaucoup d'autres, se manifeste la dépendance politique et culturelle de la gauche.

Il y a ainsi, de la part des militants, une perte totale de confiance en la révolution soviétique. A la même époque, s'évanouissent aussi d'autres "mythes": celui de la révolution culturelle chinoise — mise en question en Chine même —, celui de la révolution vietnamienne, dont on dénonce l'involution impérialiste (Kampuchéa).

De même, la révolution cubaine subit une démythisation, qui aboutit à une interprétation monolithique, à partir du "modèle" de la révolution satellisée. Partant du fait que la révolution cubaine n'a pu résister à l'attaque des USA que grâce à l'appui politique, économique et militaire de l'URSS, les Européens tendent à interpréter les rapports Cuba-URSS en termes de dépendance politique, de satellisation. Les "arguments" qui prétendent fonder cette interprétation concernent spécialement l'organisation interne, l'élaboration théorique, la politique internationale, les rapports avec les chrétiens. Quant à l'organisation interne, on présente le système comme monolithique, spécialement à cause de l'identification qui existerait entre l'Etat et le parti communiste, du caractère unique et centralisé de ce dernier et du centralisme des médias. Dans cette description, on méconnaît totalement l'évolution politique du pays à partir de la nouvelle constitution, la décentralisation, la distinction qui est en train de s'établir entre les fonctions de l'Etat et du parti, l'introduction des élections. Un autre élément important de ce modèle est l'orientation théorique qu'on lui attribue, identifiées à celle des manuels soviétiques, édités et diffusés en Amérique Latine par le parti communiste cubain. Dans cette description, on ignore totalement la tradition théorique cubaine, les apports de Fidel CASTRO, de José MARTI, de Che GUEVARA, de Carlos R. RODRIGUEZ et de beaucoup d'autres. Pour ce qui est de la politique internationale, l'un des signes les plus choquants pour les Européens de l'"alignement" de Cuba sur Moscou a été l'approbation de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les troupes soviétiques en 1968. Dans ce contexte, les rapports entre la révolution cubaine et l'Eglise Catholique ne sont pas analysés historiquement mais métaphysiquement: on interprète les faits à la lumière d'un "marxisme-léninisme" dogmatique, matérialiste et athée. Ce modèle théorique expliquerait le conflit entre la révolution et l'Eglise pendant les années initiales du processus, l'exode massif des prêtres et des religieux, l'exclusion de l'Eglise de tout accès aux médias, l'incompatibilité entre foi chrétienne et appartenance au parti.

Le cas cubain devient ainsi l'argument classique pour montrer que l'on ne peut pas se soustraire à la domination états-unisienne sans tomber sous la soviétique, qu'il n'est pas possible d'échapper à la "logique des blocs". Selon cette logique, les vrais protagonistes de l'histoire présente ne sont pas les peuples, mais les blocs constitués autour des superpuissances. Les peuples n'ont que la possibilité, parfois, de choisir la superpuissance dont ils vont être les satellites. Ainsi serait confirmée la loi générale que nous connaissons: en dernière analyse, toutes les révolutions échouent, toutes trahissent, parce que leur objectif est impossible. Sur cette base, on a proclamé aussi l'échec de la dernière révolution en date, la sandiniste, en l'accusant d'avoir trahi son projet originel de pluralisme, d'économie mixte et de non-alignement. Mais l'argument principal pour prouver ceci, ce ne sont pas les faits mais la nécessité: le Nicaragua a trahi parce qu'il était condamné à trahir, étant donné que son objectif était impossible à atteindre. Impossible, parce qu'une révolution populaire, qui soit une alternative authentique au capitalisme, est impossible aujourd'hui.

J'ai voulu évoquer, schématiquement, la trajectoire dramatique de la conscience progressiste européenne pendant les deux dernières décades afin de montrer la relation existante, au niveau international, entre la révolution cubaine et les idéaux les plus avancés de l'humanité et aussi les relations entre cette révolution et les déceptions les plus profondes qui

menacent la conscience contemporaine. Ceci pourrait, peut-être, renforcer chez les Cubains le sens de leur responsabilité dans la défense de l'espérance. A partir de ce lien historique, il est plus facile de comprendre dans quel sens un militant européen peut vivre les réalisations de la révolution cubaine comme quelque chose qui fait partie de sa propre histoire et, de l'autre côté, dans quelle mesure il peut questionner certains aspects de cette révolution "de l'intérieur".

2. Pour une lecture dialectique du processus cubain

Nous ne pouvons pas opposer au modèle monolithique qui fonde le refus de la révolution une image monolithique qui chante les réalisations et les victoires de celle-ci. Le chemin adéquat est celui d'une vision dialectique et problématique qui donne une idée concrète des luttes, des difficultés, des réalisations, des erreurs. L'axe de cette dialectique me semble être l'affrontement entre la profonde inspiration populaire, participative, du processus et les tendances autoritaires et centralistes. Au cours des années, les termes du conflit se sont modifiés profondément. A plusieurs niveaux, la tendance participative est en train de s'affirmer. Cependant, la tendance autoritaire est encore présente et sa défaite n'est pas définitive.

Toutefois, pour éclaircir le sens de cette dialectique, il est nécessaire d'écarter, d'entrée de jeu, ses possibles interprétations eurocentriques. En reconnaissant l'existence de ces tensions internes, nous n'assumons aucunement comme référence le modèle de la "démocratie occidentale" pour voir dans quelle mesure la révolution cubaine s'en approche. Ce que nous essayons de découvrir, c'est, bien au contraire, dans quelle mesure la révolution cubaine est en train de s'approcher de son propre projet original.

Par ailleurs, la présence de contradictions entre tendances démocratiques et autoritaires n'est quelque chose de spécifique ni à la révolution cubaine ni aux révolutions populaires en général, car cette contradiction existe dans les démocraties occidentales. La contradiction y est moins consciente, parce que les formes démocratiques cachent un autoritarisme enraciné dans les structures économiques elles-mêmes. La démocratie libérale, expression d'un système de classes —et, donc, excluant— est elle-même un instrument de domination dans les mains du bloc dominant.

Dans cette perspective, je voudrais maintenant analyser quelques secteurs de la réalité cubaine où se manifeste cette dialectique interne, en indiquant les questions auxquelles il reste à répondre.

2.1. La théorie révolutionnaire

La théorie révolutionnaire se développe à deux niveaux: celui de la pratique politique et celui de l'enseignement formel. En général, on suppose qu'il existe une pleine convergence entre ces deux niveaux et on parle ainsi du "marxisme" en se référant indistinctement aux deux. Il me semble essentiel, spécialement dans le cas de Cuba, de mettre en question cette prétendue évidence.

Il existe à Cuba une théorie marxiste autochtone, critique et créatrice, élaborée, en relation étroite avec la pratique libératrice du peuple et de son avant-garde, par Fidel Castro, Che Guevara, Juan Marinello, Carlos R. Rodriguez. Cette théorie a une source extraordinairement riche: José MARTI. Parmi les apports les plus significatifs à son développement, il faut rappeler la revue Pensamiento crítico. A cette élaboration contribuent, particulièrement, les membres du Centre d'Etudes sur les Amériques: Rafael Hidalgo, Fernando Martínez, Rafael Urbina, Benito Martínez. Ils reposent aussi, dans cette perspective, l'analyse du christianisme, en étudiant avec une grande largeur d'esprit la théologie de la libération et la participation chrétienne dans les révolutions populaires.

Cependant, un enseignement marxiste dogmatique coexiste avec cette recherche et il se manifeste dans la formation des cadres et dans certains cours, tant à l'université que dans des écoles secondaires et primaires. Il est donc très probable que le marxisme dogmatique exerce une influence en particulier sur les cadres du parti qui parviennent à la théorie non pas à partir d'une trajectoire militante, mais d'une étude scolaire. Une des implications de cette orientation théorique est la méfiance devant l'engagement révolutionnaire des croyants. Ceci explique que certains secteurs du parti soient déconcertés devant les nouvelles positions de Fidel dans son entretien avec Frei BETTO. Cette réaction est un signal clair de ce que la théorie de la religion ne peut pas être renouvelée sans un renouvellement de l'ensemble de la théorie révolutionnaire.

Le débat entre ces deux positions théoriques, bien qu'il soit quelque chose de caché, est au centre de la lutte idéologique aujourd'hui à Cuba. L'issue de cet affrontement sera très importante pour l'orientation de la conscience révolutionnaire des masses, pour caractériser

la culture révolutionnaire qui est en train de se contruire et pour définir l'image de la révolution cubaine dans le monde.

Au sujet de cette lutte idéologique je voudrais poser quelques questions:

- ◊ Quelle est aujourd'hui la consistance de groupes de militants engagés dans une élaboration théorique autochtone? En quoi consistent leurs activités?
- ◊ Dans quelle mesure existe-t-il chez eux la conscience d'une certaine contradiction entre le marxisme des manuels et celui de la recherche militante?
- ◊ Quels sont les moyens d'expression et d'intervention de ces groupes ?
- ◊ Quelle est leur influence dans la formation de nouvelles générations, particulièrement sur les étudiants universitaires et cadres du parti —publications, surtout didactiques mais aussi celles diffusées internationalement et qui jouent un rôle important dans la construction de l'image extérieure de Cuba—?
- ◊ Quelle est leur influence dans le débat interne au parti?

2.2. Le pouvoir populaire

L'effort pour trouver des voies efficaces de participation populaire est un des aspects les plus importants de la révolution cubaine et de son renouveau ces quinze dernières années. Mais il est aussi l'un des plus méconnus. Une information honnête et documentée sur ces faits pourrait non seulement démanteler l'image de Cuba comme régime "totalitaire", mais aussi révéler la révolution cubaine comme un laboratoire de démocratie, duquel les occidentaux eux-mêmes ont beaucoup à apprendre.

2.2.1. Poser à nouveau le concept de démocratie

Les Européens jugent souvent les pays du Tiers Monde et, en particulier, les régimes révolutionnaires à l'aune du concept libéral de démocratie, défini par le pluralisme de partis, par les élections et par la libre entreprise. Ce critère est discutable pour plusieurs raisons:

- a) A cause de son eurocentrisme qui prétend faire des régimes occidentaux la mesure de toutes choses.
- b) Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, il attribue une valeur universelle à un régime qui correspond aux exigences du système capitaliste et de ses structures de domination.
- c) Même dans les pays occidentaux, il existe un débat très sérieux sur le caractère démocratique du système, sur les pouvoirs cachés qui le dominent, sur le régime des partis et sur la "forme parti" elle-même.

Il s'ensuit qu'une perception plus critique des expériences européennes exclut que l'on puisse considérer le concept de démocratie comme quelque chose d'établi définitivement. Il apparaît, au contraire, comme objet de recherche et d'expérimentation. Et, précisément, l'apport de l'expérience cubaine consiste à reposer le concept de démocratie à partir de ses conditions matérielles et culturelles de possibilité. De ses conditions matérielles, car il n'y a pas de démocratie là où il n'existe pas, pour tous les citoyens, la possibilité de satisfaire à leurs besoins de base: pain, toit, travail; il n'y a pas de démocratie tant qu'une partie du pays est victime de la faim, du chômage, de la misère. De ses conditions culturelles, parce qu'il n'y a pas de démocratie authentique si une partie du pays est exclue, par l'analphabétisme et l'ignorance, de la capacité de participer réellement aux décisions.

2.2.2. La démocratie comme recherche incessante

Dépasser ainsi une conception purement formelle de la démocratie ne facilite pas la tâche mais la complique. Il s'agit non seulement d'"institutionnaliser" la démocratie mais de la bâtir, voire même de l'inventer. Ce qui signifie pour le peuple s'engendrer lui-même comme sujet d'histoire. L'établissement de la démocratie dans un pays n'est donc pas un acte mais un processus jamais épuisé. Un processus qui est, en outre, contradictoire parce que des tendances participatives et autoritaires coexistent en lui. Or, la révolution cubaine se caractérise par cette vision de la démocratie comme une recherche incessante. L'on pourrait, peut-être, écrire son histoire en prenant comme axe les étapes de la démocratisation. Le signe le plus sûr de sa vocation démocratique est justement la profondeur de ce dynamisme et des transformations anthropologiques concomitantes. Parmi les secteurs les plus significatifs de cette recherche, je voudrais en signaler trois:

#a) L'identification de mécanismes qui garantissent le contrôle et l'influence populaires à tous les niveaux. Les démocraties occidentales souffrent d'une séparation entre peuple et pouvoir politique. Même si, en elles, on affirme officiellement que le peuple est la source et le vrai sujet du pouvoir, en fait le rôle politique du peuple se réduit à l'élection des "représentants", lesquels accomplissent leurs tâches et prennent leurs décisions indépendamment

des électeurs. Le vrai sujet de la politique n'est donc pas le peuple mais la minorité — à dominante bourgeoise — qui est censée le représenter. Pour la majorité des citoyens, la politique "démocratique" est une aliénation. Or, est-il possible — et à quelles conditions — de dépasser cette contradiction? C'est un des problèmes centraux de toute révolution populaire — comme la révolution cubaine —. Néanmoins, le problème ne peut pas être résolu en passant de la démocratie représentative à la démocratie directe, c-à-d., à un système où la base populaire prend directement les décisions. Ceci est techniquement possible au niveau local mais pas au niveau d'une ville ou d'un pays. C'est donc possible au niveau de questions subordonnées, mais non pas au niveau de questions fondamentales. Par contre, le chemin de la démocratisation possible et nécessaire consiste à réduire l'autonomie des représentants par la création de mécanismes qui permettent de les influencer et de les contrôler, c-à-d., en construisant des canaux de communication entre la démocratie directe et la démocratie représentative. C'est une tâche difficile parce que les instances représentatives tendent à défendre et à renforcer leur autonomie, réduisant ainsi la place de la participation populaire. Cette difficulté objective — bien plus que le prétendu autoritarisme de la théorie marxiste — explique l'échec d'expériences de pouvoir populaire comme celle des soviets, lesquels, selon LENINE, devaient être le produit le plus significatif de la révolution "soviétique".

Or, justement, à Cuba l'on est en train de chercher ces nouvelles formes de relation entre démocratie directe et démocratie représentative, dans le but de réduire l'autonomie des représentants élus, de renforcer la participation et le contrôle populaires, d'obtenir que le peuple soit le vrai sujet du pouvoir. Ainsi, on pourra parler d'un authentique "pouvoir populaire". C'est particulièrement dans ce sens que Cuba est un laboratoire de démocratie.

#b) La décentralisation acquiert tout son sens dans le contexte de cette recherche. La décentralisation est l'itinéraire nécessaire de la participation populaire, la condition pour surmonter le dualisme entre société politique et société civile.

#c) La recherche d'alternatives au système de partis, avec une mise en valeur de la société civile, s'inscrit dans cette même perspective. Pour une sensibilité européenne, "régime de parti unique" équivaut à "régime totalitaire". Cette évaluation se base sur une conception "occidentale" de la démocratie, selon laquelle le sujet du pouvoir politique est le parti. Nous avons déjà dénoncé la limite de cette définition de la démocratie qui, entre autres choses, tend à institutionnaliser le dualisme entre société civile et société politique — où, précisément, évoluent les partis —. Dans sa recherche de nouvelles formes de démocratie, la révolution cubaine entend, justement, dépasser ce dualisme, en créant des canaux de communication entre la société civile et la société politique.

Cependant, ces essais, très valables, laissent certaines questions ouvertes:

- * Dans quelle mesure les nouveaux canaux de participation fonctionnent-ils effectivement et dans quelle mesure restent-ils à un niveau purement formel ou institutionnel?
- * Dans quelle mesure la possibilité de contrôle et de critique atteint-elle le niveau le plus élevé de la hiérarchie? Est-il possible, par exemple, de critiquer ouvertement une décision de Fidel sans être taxé de contre-révolutionnaire?
- * Dans quelle mesure les différentes positions, propositions, critiques, ont-elles la possibilité de se coordonner, de constituer des courants d'opinion aux niveaux local et national?
- * Dans quelle mesure ces différentes positions ont-elles un accès garanti aux médias? Où et comment ces débats parviennent-ils au peuple?
- * Le fait que le parti soit unique, n'a-t-il pas des effets répressifs, de censure, sur l'expression publique de la pensée, spécialement de la dissidence?
- * Le parti unique, ne crée-t-il pas de fait des discriminations pour ce qui est de l'influence politique, du travail, des conditions économiques, de l'accès aux médias, entre membres et non-membres du parti?
- * Dans quelle mesure les mécanismes de participation signifient-ils une influence effective sur les décisions générales et dans quelle mesure ont-ils une influence qui se borne à des décisions d'importance secondaires, à des applications de directives générales?

2.3. La méthode éducationnelle

Les réalisations de la révolution cubaine dans le domaine éducationnel sont extraordinaires et assez connues: fin de l'analphabétisme, instruction gratuite pour tous, possibilité de faire des études supérieures pour tous ceux qui en ont la capacité, etc. Toutefois, en plus de ceci, est particulièrement importante du point de vue de la participation populaire, la recherche qui se développe en ce moment d'un "saut qualitatif": vers la participation de celui qui est éduqué dans son éducation, c-à-d. vers une "éducation libératrice".

Le récent congrès sur l'éducation populaire —organisé, chose significative, par un croyant: Frei BETTO— est un signe d'une nouvelle attitude devant le mouvement continental d'éducation populaire libératrice, lequel a parfois été regardé de Cuba avec une certaine méfiance (peut-être parce qu'on l'interprétait comme une alternative réformiste, idéaliste, au marxisme). Ce "tournant" peut mettre en valeur des éléments déjà présents dans la tradition cubaine, spécialement les essais de lier étude et travail —dépassement de la division sociale du travail— ainsi que l'orientation éducative informelle impliquée par les activités des Comités de Défense de la Révolution et les autres organisations de masse.

Toutefois: $\diamond a$ = Tandis que l'on cherche ce "changement de qualité", quelle est la qualité, c-à-d., la ligne méthodologique encore prédominante dans l'éducation? N'est-elle pas traditionnelle et donc autoritaire? $\diamond b$ = La méfiance vis-à-vis de l'éducation populaire libératrice —qui a fait obstacle à la communication entre l'éducation cubaine et ce mouvement continental— n'a-t-elle pas appauvri la recherche pédagogique de ces années?

Je voudrais souligner la grande importance, pratique et culturelle, de la méthode éducationnelle qui est étroitement liée à la conception de la culture révolutionnaire. Cette méthode, est-elle "alternative" uniquement dans son contenu ou aussi quant au sujet —le peuple—? Le peuple cubain est-il en train de devenir effectivement le sujet de la culture ou bien est-il l'objet d'un endoctrinement? Ce problème est lié à celui de la qualité du marxisme —dogmatique ou critique— qui inspire la nouvelle culture. L'authenticité du "pouvoir populaire" se décide, dans une large mesure, au niveau éducationnel, car elle ne dépend pas seulement des nouveaux mécanismes mais aussi et surtout d'une nouvelle conscience, de nouveaux sujets politiques et culturels. Et ceux-ci ne peuvent surgir que d'une éducation libératrice. Par ailleurs, l'éducation populaire libératrice est aujourd'hui, au niveau continental, le lieu privilégié de rencontre entre chrétiens et marxistes. Et ce, parce qu'elle est le lieu du surgissement de la nouvelle conscience révolutionnaire qui, d'un côté, prépare à l'assimilation critique du marxisme et, de l'autre, provoque à la lecture libératrice de l'Évangile.

2.4. La relation entre chrétiens et marxistes

2.4.1. Reposer le problème

La relation entre chrétiens et marxistes est l'un des domaines où les changements d'attitude sont les plus évidents, tant de la part de la révolution que de celle de l'Église. Cependant, mettre en valeur ces changements ne veut pas dire admettre, sans plus, qu'auparavant il y a avait contradiction entre christianisme et révolution à Cuba. Une pareille analyse supposerait, d'un côté, l'identification entre révolution et marxisme dogmatique et, de l'autre, celle entre christianisme et théologie dominante. Cette analyse doit donc être mise en question pour deux raisons. D'abord parce que ces identifications sont toutes deux discutables. Ensuite, parce que cette façon de poser la question reste au niveau "superstructurel", alors que le rapport fondamental entre christianisme et marxisme doit être établi au niveau de leurs projets historiques, considérés non pas abstraitement mais en tant qu'inspirant une pratique éthico-politique. La première chose que l'expérience cubaine suggère est donc de reposer le problème en approfondissant son sens même. Ceci veut dire poser autrement des questions concernant les rapports, de fait, entre la révolution cubaine et les chrétiens. Quel a été le rôle de chrétiens —José MARTÍ, Félix VARELA, au 19^{ème} siècle— dans la préparation de la révolution? Quelle a été la participation de chrétiens dans la révolution? Quelles ont été les raisons politiques et économiques des conflits entre la révolution et l'Église? Quant au parti communiste cubain et à l'athéisme, pourquoi le parti exclut-il les chrétiens révolutionnaires, connus comme tels?

2.4.2. Le projet révolutionnaire cubain et le projet évangélique.

L'axe des relations entre révolution et christianisme doit être cherché au niveau des projets historiques. Mais, comment identifier ces projets? Pour ce qui est de la révolution cubaine, le projet est présent dans la pensée des dirigeants, dans la conscience des militants les plus mûrs, dans le programme du parti, dans la constitution. Cependant, tout ceci doit être interprété à la lumière de la pratique politique de la révolution.

Il est plus difficile de définir le "projet historique" chrétien, car le christianisme, n'étant pas une théorie politique, ne s'identifie pas à un programme politique particulier. Au contraire, des partis, mouvements, régimes avec des projets très différents, voire antagoniques, revendiquent l'inspiration chrétienne. La nécessité d'évaluer la révolution cubaine du point de vue de la foi oblige donc les chrétiens à s'interroger sur leur propre identité —et, en particulier, sur le sens de l'inspiration chrétienne en politique—, et à prendre parti parmi les réponses antagoniques données à ce problème sur le continent latino-américain et à Cuba même. Il se peut que l'une des tâches de la révolution soit celle de favoriser la redécouverte de

L'Evangile par les chrétiens eux-mêmes. A un niveau plus général, il est possible que ce soit l'une des tâches historiques du marxisme.

Dans ce renouveau de la conscience chrétienne, un rôle déterminant est joué par la distinction entre les points de vue que j'appelle "évangélique" et "ecclésiastique", le premier étant fondamentalement anthropocentrique, le second, par contre, ecclésiocentrique. La prise de parti des chrétiens vis-à-vis de la révolution (à Cuba comme au Nicaragua et dans d'autres pays) est très liée à la prise de parti entre ces lectures du christianisme.

En posant de cette façon le problème des rapports entre la révolution cubaine et le christianisme, on découvre que le projet historique révolutionnaire a des traits profondément évangéliques, au point qu'on peut le considérer, dans ses lignes fondamentales, comme un essai de rendre l'Evangile historiquement efficace, de vérifier l'annonce de la libération des pauvres. Selon la parole de Jésus, le signe auquel le Père reconnaîtra les siens au dernier jour sont: donner à manger aux affamés, des souliers aux enfants déchaussés, guérir des malades, offrir de l'instruction aux illettrés, "renverser les puissants de leur trône et élever les humbles". Les traits évangéliques de la révolution cubaine deviennent encore plus évidents lorsqu'on compare son projet avec celui de n'importe quelle société capitaliste — en Amérique Latine, en Amérique du Nord ou en Europe — avec sa logique d'exclusion des majorités. A ce sujet, la rencontre qui a eu lieu récemment entre Fidel Castro et la Mère Thérèse de Calcutta me semble très significative. A la requête de la religieuse, qui voulait établir à Cuba une communauté de ses soeurs, consacrées comme en Inde à assister les vieillards abandonnés, Fidel a répondu qu'il était prêt à les accueillir, mais que le problème était qu'il n'y avait pas à Cuba de vieillards abandonnés. Le même souci évangélique, qui inspire Mère Thérèse à se donner aux marginalisés, est présent dans la lutte de la révolution contre les causes de la marginalisation et ce, peut-être, d'une façon plus efficace. Par ailleurs, l'intuition de cette convergence est implicite dans l'estime profonde que Fidel manifeste avec insistance à l'égard des religieuses consacrées entièrement au service d'autrui, allant jusqu'à les proposer comme exemple de femmes communistes.

Si ceci est vrai, une question fondamentale nous est posée: pourquoi un projet révolutionnaire si proche de l'Evangile n'est-il pas reconnu comme tel par la grande majorité des chrétiens, à Cuba et dans le monde? Pourquoi beaucoup, qui n'ont pas d'objection de principe contre la société capitaliste, en ont-ils contre la société socialiste? La réponse se trouve, me semble-t-il, dans l'influence pratique et théorique de l'ecclésiocentrisme qui fait prévaloir, comme critère d'évaluation, le point de vue ecclésiastique sur l'Evangile, les intérêts de l'Eglise sur la libération de l'être humain. Cette attitude a comme conséquence, entre autres, la difficulté structurale, de la part de l'institution ecclésiale, d'exercer une auto-critique.

Néanmoins, il faut aussi se demander s'il n'y a pas des contradictions dans le développement du processus révolutionnaire qui empêchent celui-ci de manifester pleinement sa nouveauté par rapport à la violence de la culture dominante. Peuvent agir dans ce sens, par exemple, la persistance d'un enseignement officiel dogmatique et athée, la discrimination envers les chrétiens dans le parti, le manque de canaux d'expression publique pour l'Eglise, des aspects du régime pénitencier, etc..

2.4.3. Confiance et méfiance entre chrétiens et marxistes

Une des difficultés fondamentales dans les relations entre chrétiens et marxistes, c'est la méfiance mutuelle, fondée plus sur les préjugés idéologiques que sur des expériences historiques. Il existe, certes, des raisons historiques de méfiance, mais elles sont relativement faciles à dépasser lorsque l'histoire change. Par contre, les préjugés idéologiques sont plus durs que la réalité elle-même et ils survivent aux transformations de celle-ci. Les chrétiens ont été formés à croire à la "duplicité" des marxistes. Il s'ensuit que si ceux-ci demandent ou offrent de la collaboration, s'ils manifestent respect ou appui à l'égard des initiatives chrétiennes, on tend à considérer ces attitudes comme des tentatives de "manipuler" les chrétiens, qui ne seraient que des "idiots utiles". Lorsqu'un marxiste parle ou agit, donc, le chrétien qui ne veut pas être naïf est toujours en train de se demander ce qu'il y a derrière, ce que le marxiste cherche réellement et suppose que, de toute façon, il s'agit d'un objectif anti-chrétien. Un exemple typique de cette attitude est l'interprétation de la théorie et de la pratique marxiste — attribuées à la théologie de la libération — par le Cardinal RATZINGER, surtout dans la première instruction romaine.

De l'autre côté, il existe chez beaucoup de marxistes une méfiance envers les chrétiens, méfiance qui n'est pas seulement fondée sur des expériences historiques, mais aussi sur un

marxisme dogmatique. Cette méfiance les rend incapables de comprendre le sens de l'engagement révolutionnaire des chrétiens, notamment des théologiens de la libération.

Sur ce plan, la situation actuelle à Cuba est caractérisée par un nouveau climat de confiance mutuelle. De la part des dirigeants —et, en premier lieu de Fidel— cette confiance se manifeste, notamment, dans leur attitude devant la théologie de la libération, plus ouverte que celle de beaucoup de chrétiens. La solidité de cette attitude est garantie par son fondement: la reconnaissance du souffle éthique, de la générosité, de l'authenticité, de l'engagement socio-politique de beaucoup de chrétiens. Il se peut qu'il faille mettre beaucoup plus en valeur l'"hérésie" marxiste de Fidel lorsqu'il donne en exemple aux femmes communistes des religieuses. Celles-ci, j'ai pu le vérifier personnellement, sont conscientes de jouir de la pleine confiance —et donc de l'appui moral et matériel— du gouvernement. En même temps, une nouvelle attitude de confiance est en train de se créer parmi les chrétiens, notamment parmi les évêques —qui, paradoxalement, constituent le secteur le plus avancé de la communauté chrétienne—. Cette nouvelle attitude se fonde sur la reconnaissance de l'honnêteté et de l'authenticité de l'engagement de beaucoup de dirigeants et de militants marxistes. Les conditions d'un pluralisme chrétien —expérience assez nouvelle— ont ainsi été créées, ouvrant la voie à une Eglise où la communion de foi et d'amour coexiste avec des options politiques non seulement différentes mais antagoniques. Cette confiance mutuelle est ce qu'il y a de plus significatif dans les nouveaux rapports qui sont en train de s'établir entre l'Etat et l'Eglise à Cuba. Ce qui leur permet de faire un apport intéressant, au niveau continental, au problème des relations entre christianisme et révolution, alors que, depuis longtemps, le cas cubain était vu comme un exemple négatif, comme une preuve de l'incompatibilité entre marxisme et christianisme.

2.4.4. Nouvelles possibilités de collaboration intellectuelle

De nouvelles possibilités de collaboration féconde entre chrétiens et marxistes s'ouvrent dans ce nouveau contexte. Il existe des conditions pour élaborer une théorie marxiste de la religion à partir de l'expérience et de la tradition cubaines, en valorisant la pensée de Fidel, de Che, de Martí, etc.. Et pour les chrétiens, catholiques et évangéliques, s'ouvrent des perspectives pour élaborer une théologie oecuménique de la libération, à partir de Cuba.

CONCLUSIONS

Il me semble que ces indications illustrent mon affirmation initiale: Cuba est aujourd'hui un laboratoire politique, culturel et théologique avec des potentialités fort intéressantes non seulement pour l'avenir de sa propre révolution, mais aussi pour toute l'Amérique Latine et pour le monde. Cette effervescence de la révolution dans tous les domaines, la tension des dirigeants et des militants qui la nourrit peuvent convertir la révolution cubaine en signe d'espérance aussi pour une génération désenchantée comme la gauche européenne actuelle. Cependant, ce laboratoire est assez méconnu; le "signe" est plutôt caché. L'image dominante de Cuba dans la culture occidentale —y compris celle de la gauche, est celle d'une révolution paralysée par l'autoritarisme, celle d'une impasse. Quelle est la cause de cette situation? Dans quelle mesure est-elle due aux multinationales de l'information et dans quelle mesure s'agit-il d'un manque d'initiative des révolutionnaires cubains et de leurs amis internationalistes?

Le problème que je me pose et que je vous pose est donc: que pouvons-nous faire pour que le message du Cuba révolutionnaire soit plus efficace, pour que cette révolution intervienne de tout son poids dans la lutte idéologique internationale, accomplissant ainsi sa mission dans l'histoire de l'espérance?

En répondant à ces questions, nous ne pouvons pas oublier que nous nous adressons à un public sceptique, méfiant devant toute révolution. Nous ne le convaincrions donc pas avec une présentation apologétique. Pour être crédible, aujourd'hui plus que jamais, notre information doit être dialectique et critique. Elle doit illustrer rigoureusement les réalisations, rendre publics les débats et les luttes internes, les critiques, les autocritiques, les erreurs et les échecs. Il s'agit de manifester, par une attitude ouverte et problématique, la tranquillité de ceux qui sont, même au milieu de mille difficultés, du côté du droit et de la vérité.

(Traduction: A. ABASCAL-JAEN)

& & & & & & & & & & &

VERS UNE THEOLOGIE JUIVE DE LA LIBERATION

Marc H. ELLIS
Maryknoll School of Theology,
Etats-Unis

L'histoire du peuple juif est une histoire faite d'angoisse et de luttes. Plus souvent qu'à son tour, la caractéristique qui définit la vie des Juifs a été l'exil, l'errance forcée et les larmes. Cependant, à travers ces malheurs, la communauté juive a beaucoup apporté au monde: un monothéisme développé, une critique sociale prophétique, une prise de conscience de la présence de Dieu dans l'histoire, ainsi que la fondation de deux religions mondiales: le Christianisme et l'Islam, pour ne citer que quelques-uns de ses apports majeurs. Peut-être aussi important pour nous, le modèle de libération qui constitue le coeur de l'expérience juive, la dynamique de l'oppression confrontée à l'appel vers la liberté, s'est trouvé appropriée par les peuples en lutte à travers les âges. Les chants des esclaves africains dans l'Amérique du 19^{ème} siècle, demandant leur liberté à Dieu, faisaient écho aux lamentations des Juifs en Egypte. La tradition de l'Exode resurgit dans les luttes des peuples d'Amérique du Sud pour la justice, s'exprimant dans les écrits des théologiens de la libération en Amérique Latine.

Mentionner ces divers apports revient à poser une contradiction fondamentale de l'histoire du monde, contradiction qui a souvent été posée dans le passé, mais qui a eu peu de réponses. Comment cela se fait-il qu'un peuple qui a tant apporté à l'humanité soit payé d'un tel traitement en retour? Pourquoi le fait d'être juif aujourd'hui pousse-t-il à revendiquer, non une condition honorable, mais une condition de victime et de rescapé? Comment se fait-il aussi qu'une telle condition, née dans la souffrance, soit mise en doute ou méprisée, comme si une histoire longue et difficile n'avait pas sa place dans nos préoccupations et prises de position? Finalement, étant donné le souci de prise de pouvoir de la gauche religieuse et laïque, pourquoi un petit peuple à l'histoire douloureuse, qui se remet à peine des jours de l'histoire nazie, est-il montré du doigt et souvent condamné pour ses tentatives difficiles de s'incarner dans l'Etat d'Israël?

Pour un Juif progressiste qui a essayé de comprendre la renaissance d'un christianisme prophétique et d'affirmer une véritable communauté humaniste contemporaine, ces contradictions sont obsédantes. Pour des raisons historiques, le fait pour un Juif de fréquenter des milieux chrétiens revient à l'exposer au soupçon d'être un traître de la part de la communauté juive; en même temps, être Juif parmi les chrétiens revient à se rendre invisible, à être une relique des souffrances passées. De plus, être un Juif progressiste orienté religieusement équivaut à être en dissonance avec la gauche laïque, juive ou autre. Leur prétention d'universalité dans le souci de ceux qui souffrent est ici défiée par un souci semblable joint à une forte particularité juive. De fait, la particularité juive met les chrétiens au défi de porter un regard critique sur leur propre histoire, pour ne pas s'engager à nouveau dans un autre triomphalisme, même si, cette fois, c'est au service de la libération. En même temps, une particularité juive cherchant à servir le monde défie la communauté juive, communauté qui tend à devenir de plus en plus conservatrice dans ses attitudes politiques et sociales.

Sans surestimer son importance, je crois que le recouvrement d'une vraie particularité juive est un défi aux communautés laïques et religieuses, communauté juive incluse, à se montrer critiques envers elles-mêmes et à repenser beaucoup de leurs présupposés de base.

Bien qu'une définition plus précise soit encore à venir, on peut indiquer ici certaines grandes caractéristiques d'une théologie juive contemporaine de la libération. D'abord, elle doit être placée dans la dynamique particularité—universalité, comme une voix autocritique qui vient des profondeurs de la tradition juive et cherche à servir le monde. Ensuite, elle doit être nettement juive dans ses catégories et son langage, pour faire ainsi avancer le peuple juif, tout en restant généreuse envers les communautés autres. Enfin, une théologie juive de la libération soutient qu'une affirmation véritable ne se fait qu'à travers un discours critique et une activité responsable à la lumière des événements historiques. Elle cherche à être présente dans l'histoire, plutôt qu'à rechercher l'isolement ou la transcendance.

1 On ne peut pas aujourd'hui comprendre la communauté juive sans un sens du passé, car elle est née dans les luttes et dans l'espoir. La naissance de la communauté juive remonte de toute évidence au temps de l'Égypte antique comme le rappellent les Écritures des Hébreux dans le livre de l'Exode. Cependant, l'expérience de l'esclavage et de la libération s'est répétée au fil du temps dans l'histoire juive, et pendant ces deux mille dernières années le thème a été celui de l'exil plutôt que celui de la libération. Être à de nombreuses reprises aux prises avec la souffrance et garder toujours la promesse de la liberté implique, nécessairement, de prendre au sérieux les origines à la fois de l'histoire et de la communauté contemporaine. L'interprétation des événements est cruciale, même vitale: on trouve au cœur de la vie des Juifs la dialectique de l'esclavage et de la libération, paradoxe qu'il faut repenser et clarifier à chaque génération.

Pour les Juifs contemporains, l'expérience prédominante de la souffrance est l'Holocauste des Juifs, la mort de six millions d'entre eux ainsi que la tentative d'extermination de tout un peuple. L'interprétation de cet événement est omniprésente, bien que les prises de position soient diverses et souvent controversées. On trouve quatre points de vue principaux sur la signification de cet événement pour la communauté juive, représentés par quatre personnalités juives de premier plan. Elie WIESEL, écrivain rescapé des camps; Richard RUBENSTEIN, professeur d'études religieuses à l'Université de l'État de Floride; Emile FACKENSTEIN, professeur de philosophie à l'Université de Toronto; et Irvin GREENBERG, rabbin et directeur du Centre National de Conférences Juif de New York. Ils sont unanimes sur un point: la fidélité au peuple juif aujourd'hui dépend de la confrontation avec cette épreuve de destruction et de mort.

Elie Wiesel est un rescapé de l'Holocauste. A la source de son combat pour la fidélité, on trouve le fait de témoigner de cette histoire. Par des romans, des essais et des conférences, Wiesel a tenté de mettre des mots sur l'indicible et d'exprimer l'inimaginable comme une façon d'être fidèle à l'expérience des victimes. Dès le début, il sut que son rôle était de témoigner en tant que rescapé; ce qui lui échappait était de savoir comment s'acquitter de cette tâche:

"Je savais que le rôle d'un rescapé était de témoigner. Seulement, je ne savais pas comment. Je manquais d'expérience, je n'avais pas de plan de travail. Je ne faisais pas confiance aux outils en ma possession, à la procédure à suivre... comment être sûr que les mots une fois dits ne vont pas trahir, déformer le message dont ils sont porteurs? Mon angoisse était telle que j'avais fait la promesse de ne pas parler, de ne pas toucher à l'essentiel pendant au moins dix ans. Assez longtemps pour avoir une vue claire. Assez longtemps pour apprendre à écouter ces voix crier à travers la mienne. Assez longtemps pour redevenir maître de ma propre mémoire. Assez longtemps pour unir le langage des humains au silence des morts" (1).

Cependant, la tâche de Wiesel est de trouver une voix pour ceux qui n'en ont pas et de garder en vie une mémoire qui vacille. La tâche du souvenir est en un sens plus importante que la réponse à la question de la signification de ces souffrances, car il n'existe pas de réponse. C'est plus important que la prière, parce que, après Auschwitz, il n'y a plus de prière, excepté cette mémoire s'exprimant dans un silence solennel. La mission de Wiesel est simple: "Quiconque ne se consacre pas activement et constamment à la mémoire est

complice de l'ennemi. De même, quiconque s'oppose à l'ennemi doit prendre le parti de ses victimes et transmettre leurs histoires, histoires de solitude et de désespoir, de silence et de défi" (2).

Pour Richard Rubenstein, professeur d'études religieuses à l'Université de l'Etat de Floride, les histoires des morts s'unissent d'une autre façon. Le défi posé par Auschwitz consiste non seulement à se souvenir, mais à chercher sa signification dans ses dimensions religieuse et historique. La dimension religieuse est complexe, se référant à la croyance en un Dieu de l'histoire, la tradition dans laquelle se placent les Juifs et les leaders de la communauté juive. Rubenstein considère que ces trois éléments ont contribué à la mort de six millions de personnes et sont de ce fait niés par l'Holocauste. Le Dieu de l'histoire, tout-puissant et bienveillant, se révèle n'être qu'une farce en regard de la mort systématique des innocents. Ce Dieu est coupable en ce sens que cette croyance en sa toute-puissance et bienveillance a contribué à accréditer le sentiment parmi les Juifs que Dieu les protégerait en raison de leur élection. La tradition qui fait de la souffrance une partie constitutive de cette relation privilégiée avec Dieu est blâmée, car elle a encouragé une attitude passive face à l'extermination. Les leaders juifs ont incarné cette forme de croyance en Dieu et cette soumission aux autorités qui ont perpétré ce génocide. C'est ainsi que les Conseils Juifs d'Europe dirigèrent les ghettos, organisèrent l'ensemble des services de base (y compris la police) et appliquèrent les directives des nazis au point d'organiser jusqu'au départ des Juifs vers les camps de la mort.

Pour Rubenstein, l'échec de Dieu, de la tradition et des leaders marquent la fin de la vie traditionnelle des Juifs telle que nous la connaissons, et continuer à y croire revient à s'abandonner à une idée fantasque qui porte en elle une répétition de l'Holocauste. Et cet échec s'étend bien au-delà de la communauté juive, l'Holocauste représentant la coupure de la relation entre Dieu et les humains, Dieu et la communauté, Dieu et la culture. La leçon de l'Holocauste est que l'Humanité est seule et qu'il n'y a pas d'autre signification à la vie hors la solidarité humaine.

Cependant, la possibilité de solidarité humaine se trouve elle-même remise en question par l'Holocauste juif, car il ouvre la voie à la mort systématique de masses, comme possibilité permanente pour des Etats toujours plus puissants. La société séculière se caractérise par une forme de rationalité et de vie organisée telle qu'elle rend superflues des populations entières à un moment où la démographie connaît une croissance exponentielle. C'est alors une impasse tragique: le monde religieux s'effondre à cause de son manque d'adaptation, et le monde moderne dévore ses propres enfants.

La compréhension de Rubenstein est donc différente, d'une façon significative, de celle de Wiesel. Toute la sensibilité de Wiesel s'exprime dans le récit: il raconte l'horreur tout en voulant rester dans la tension de la croyance, bien que silencieuse et non dite. Le moyen d'empêcher un nouvel holocauste est de conserver le souvenir du premier. Selon Rubenstein, la tension de la croyance est brisée et l'Holocauste continue de façon persistante. Il faut aujourd'hui susciter une sensibilité politique à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté juive, qui réponde aux crises sociales, économiques et politiques de la vie moderne. Si la fidélité de Wiesel réside dans la mémoire de la souffrance, celle de Rubenstein se définit par le refus d'accepter le mal aveugle comme apanage de la divinité, et par le recours à la solidarité humaine nécessaire dans un monde désacralisé (3).

La meilleure définition de la pensée d'Emile Fackenheim la situe à mi-chemin entre celle de Wiesel et celle de Rubenstein. Fackenheim est professeur de philosophie à l'Université de Toronto. Selon lui, l'Holocauste est un défi et à la foi et au sécularisme qu'on trouve dans le contexte juif. Le cadre d'interprétation des Midrash, qui juge l'expérience contemporaine en continuité avec le passé et contraste donc les deux pour donner de la profondeur à l'interprétation et au mystère, s'effondre dans le cataclysme de l'Holocauste. Des expériences fondatrices, telles que l'Exode, sont défiées et obscurcies lorsque la clarté de la foi diminue. Cependant, l'option séculière est également mise au défi, car en dernière analyse, le Juif non religieux fut aussi désigné pour l'extermination. Même s'il se réclame d'un statut de Juif de naissance, le non religieux témoigne de la survie du peuple juif:

"Un Juif à Auschwitz n'était pas un individu faisant partie d'un groupe 'victime de

préjugés' ou même 'victime de génocide'. Il était désigné par un pouvoir démoniaque qui visait sa mort de façon absolue, c-à-d. comme une fin en elle-même. Etre Juif aujourd'hui consiste à accepter son existence en tant que Juif, c-à-d. accepter sa condition unique; il s'agit de s'opposer aux démons d'Auschwitz. Il s'agit de s'y opposer de la seule façon qui vaille, c-à-d. de façon absolue. De plus, cette opposition totale ne concerne rien de moins que sa propre vie, la vie de ses enfants et celle de ses petits-enfants" (4).

Selon Fackenheim, la voix d'Auschwitz ordonne: "Il est interdit aux Juifs de donner à Hitler des victoires posthumes". Tout Juif qui, après Auschwitz, se réclame du peuple juif est un témoin de résistance, car la survie des Juifs est un devoir dangereux et sacré. Dans un autre sens, cette identification comme Juif après l'Holocauste est une offre faite à l'Humanité sur la possibilité de survivre et de témoigner à une époque au bord de l'extinction. Fackenheim exclut ainsi deux réponses à l'Holocauste: abandonner l'identification des Juifs avec ceux qui sont pauvres et persécutés, et abuser de l'adhésion aux grandes causes universelles pour fuir la destinée juive. Mais, s'il s'agit de choisir, le Juif doit s'identifier avec le peuple juif. Cette identification est l'essence même de cette exigence d'Auschwitz.

La fidélité de Fackenheim à l'épreuve de l'Holocauste le situe à mi-chemin entre Wiesel et Rubenstein. Comme Wiesel, il reste dans la dialectique de la foi, mais il va au-delà des histoires en reconnaissant que le présent des Juifs, dans sa diversité, est le lieu de la fidélité. Un nouveau cadre d'interprétation des Midrash a vu le jour et réalisé l'équilibre entre l'extermination et la survie. Ce cadre assagi par l'Holocauste doit être clair, faute de quoi les gens mourraient de cynisme et de lassitude. La communauté juive contemporaine devient ainsi témoin de la survie et de la ténacité; grâce à cette opiniâtreté, l'histoire du Mal reste dans les mémoires.

D'un autre côté, Fackenheim refuse la vision séculière de Rubenstein, car même les Juifs sécularisés sont inclus et témoignent de la survie des Juifs. La communauté juive n'est ni divisée, ni irrémédiablement brisée: la vie des Juifs se poursuit d'une façon modifiée, bien que plus urgente. L'option que propose Rubenstein (considérer l'Holocauste juif comme la plus grande expérience du 20ème siècle) n'est ni niée ni affirmée. Fackenheim se trouve propulsé par la singularité de l'expérience des Juifs qui concerne à la fois le meurtre et la survie (5).

D'une façon remarquable, Irving Greenberg comprend les interprétations précédentes de l'Holocauste juif et va au-delà. En tant que rabbin et directeur du Centre National de Conférences Juif de New York, Greenberg perçoit l'Holocauste juif à la fois comme un réquisitoire de la modernité, à cause de son faux universalisme et du mal perpétré sous son égide, ainsi qu'une critique des religions chrétienne et juive, car elles ont contribué à l'impuissance et à la haine. La modernité et la religion ont passé sous silence le défi critique de l'Holocauste. Le message des victimes de mettre fin au carnage et d'évaluer à nouveau la dynamique de la vie sociale et religieuse est tombé dans l'oreille de sourds.

Récupérer l'histoire et la signification de l'Holocauste devient alors essentiel pour conduire la vie moderne. Cependant, ce changement de direction ne peut se produire que si la rupture est avérée et prise au sérieux. Ces deux derniers siècles, un transfert d'allégeance s'est produit du "Seigneur de l'Histoire et de la Révélation" au "Seigneur de la Science et de l'Humanisme", mais l'expérience des camps de la mort pose la question: ce transfert mérite-t-il une fidélité totale? Les réalisations de la culture séculière ne justifient pas pour autant ses prétentions à l'autorité: elle a permis l'organisation de la mort en masse. Selon Greenberg, les victimes demandent par-dessus tout de "ne pas permettre la formation d'une autre matrice de valeurs qui pourrait produire une autre tentative de génocide". L'expérience du passé et l'éventualité d'un renouvellement dans le futur plaident pour la résistance au "pouvoir absolu du séculier".

Cependant, ce refus ne permet pas de s'évader vers la sphère religieuse. Après Auschwitz, on ne peut parler que de "moments de foi", moments où une vision de rédemption est présente, entremêlés des "flammes et de la fumée des enfants qui brûlent" et où la foi est absente. Greenberg décrit ces "moments de foi" comme la fin de la dichotomie facile

athéisme/théisme et de la confusion de la foi avec une doctrine:

"Il est clair que la foi est une réponse à vie de toute la personne à la Présence dans la vie et dans l'histoire. Comme la vie, cette réponse connaît des hauts et des bas. La différence entre le sceptique et le croyant est une question de fréquence de foi, et non une certitude des positions. Le rejet du non-croyant par le croyant est littéralement la négation ou la tentative de suppression de ce que l'on porte à l'intérieur de soi. La faculté de vivre la foi par périodes est la faculté de vivre de façon pluraliste et sans les solutions ethnocentriques auto-flatteuses qui pervertissent la religion ou en font une source de haine pour les autres" (6).

La dialectique de la foi est illustrée dans l'expérience juive contemporaine par l'installation de l'Etat d'Israël qui, tout comme l'Holocauste, prend l'aspect d'une expérience formative. "Le peuple juif dans son ensemble est pris entre l'immersion dans le nihilisme et l'immersion dans la rédemption", suggère Greenberg, et la fidélité dans le présent consiste à rester dans la dialectique d'Auschwitz (l'expérience du néant) et de Jérusalem (la prise de pouvoir par une communauté souffrante). La vision de Greenberg consiste à demander aux victimes de l'histoire de refuser leur statut de victime pour être fidèles aux morts, en ajoutant une clause conditionnelle: la mémoire de l'épreuve oblige la communauté à refuser de créer d'autres victimes (7).

Dans l'expérience juive donc, la fidélité à l'Autre Royaume tourne autour des thèmes du souvenir, de la critique et de l'affirmation, qui tous trois doivent être recherchés dans un monde brisé. La complexité et la diversité sont pris en compte dans ces différents thèmes, et bien que le caractère d'urgence demande de la clarté, ces questions ne se résolvent pas facilement. L'émergence de l'Etat d'Israël est un exemple de cette difficulté. Du point de vue de l'Holocauste, la prise de pouvoir par la communauté juive ne peut être niée en tant que forme essentielle de fidélité aux morts, mais la prise de pouvoir, plus particulièrement sous la forme d'un Etat, place la communauté devant un dilemme évident: le désir d'entretenir la vie et la communauté est souvent contrarié par des aspirations à plus de sécurité et au bien-être matériel dans un environnement hostile. Nous commençons aussi à apprendre qu'entrer dans l'histoire en tant que communauté puissante peut mener à être fidèle ou à abuser de l'événement formateur qui est la justification de l'existence de la communauté.

Rescapée de l'extermination, la communauté juive est entrée dans un présent qui offre des opportunités mais aussi des dangers. L'événement fondateur de l'Holocauste peut servir à légitimer ou à critiquer le pouvoir; il déterminera ainsi de quelle façon le désir d'être fidèle fonctionne dans l'histoire concrète. Ce n'est pas trop de dire que le chemin suivi sera le véritable test de la fidélité, car si la lutte pour la fidélité est ouverte au futur, elle est contrainte par le souvenir de ceux qui ont souffert.

Pour les chrétiens, l'Holocauste juif n'en est pas moins un défi. Que ce soit en Allemagne nazie, en Pologne ou dans des dizaines d'autres pays, les persécuteurs ont été souvent identifiés comme chrétiens. Bien qu'il ne convienne pas d'étiqueter aucun de ces mouvements comme authentiquement chrétien, la formation symbolique et le réservoir de haine qui ont permis que les Juifs soient isolés et finalement assassinés doit beaucoup à un millénaire d'antisémitisme chrétien. Comme si ce n'était pas assez, au plus fort de la crise, l'Eglise institutionnelle chercha davantage à se préserver plutôt qu'à s'engager pour réparer une histoire pleine de sang. C'est le fait qu'il y eut des chrétiens prêts à mettre leur vie en danger pour fournir une protection contre le mal qui permet à la fidélité chrétienne de rester toujours d'actualité.

Malheureusement, peu de chrétiens se sont situés face au problème obsédant de l'Holocauste des Juifs. Que signifie être chrétien quand les idées et activités des chrétiens trouvent un aboutissement dans les camps de la mort de l'Allemagne nazie? La première réponse de ceux qui se sont vraiment confrontés au mal est de demander pardon au peuple juif et d'implorer le repentir du Christ juif dont le message essentiel d'amour a été trahi. La seconde réponse est de poursuivre le dialogue avec l'expérience de l'Holocauste comme événement formateur pour les chrétiens aussi. Reconnaître la réalité des camps de la mort et de la complicité chrétienne effective, implique un doute quant à la foi et aux activités

chrétiennes. C'est simplement en pénétrant dans le néant de l'Autre Royaume que le mode de vie d'un chrétien peut devenir authentique dans le présent. C'est ce que veut dire le théologien catholique allemand Johannes METZ, quand il écrit: "Nous autres chrétiens ne pouvons jamais retourner en deçà d'Auschwitz; dépasser Auschwitz nous est également impossible si nous restons livrés à nous-mêmes. C'est seulement unis avec les victimes d'Auschwitz que nous pourrions le dépasser" (8).

Qu'en est-il de ceux qui sont nés juifs ou chrétiens et dont la foi s'est trouvée déchirée de l'intérieur et en réponse à l'Autre Royaume? Que ce soit affirmé consciemment ou non, cette expérience de dislocation et de mort a provoqué une grande crise dans la foi, au point que le discours de la transcendance semble insignifiant à beaucoup. Le résultat en est soit une passion pour transformer le monde afin d'empêcher l'injustice et la torture aveugle, ou plus souvent un mutisme et une passivité qui confinent au cynisme et à la paralysie. N'est-il pas juste de dire que, tout comme les sensibilités juive et chrétienne se sont trouvées en défaut au Royaume de la Mort, de même en était-il de la tradition humaniste qui portait l'espoir temporel du 20ème siècle? Comme on l'a noté plus haut, ce sont précisément les progrès de la vie moderne qui ont contribué à la construction et à la mise en oeuvre des camps de la mort. Tout comme le judaïsme et le christianisme, la tradition humaniste s'est trouvée plongée dans un événement fondateur qui a remis en cause son interprétation de la vie. Alors que certains peuvent demeurer dans le cadre de la foi et des préoccupations humaines, un grand nombre de personnes sont incapables de poursuivre cette dialectique. Ou bien elles acceptent passivement leur destin, ou bien elles provoquent activement la souffrance d'autres par le cynisme et le pouvoir. Pour ceux qui sont éloignés des sensibilités religieuses, l'Autre Royaume peut-il devenir un événement qui contribue à déterminer une orientation active et réfléchie sur le monde dans lequel nous vivons?

Ce sont des questions difficiles qui attendent plus de clarté. Les penseurs juifs sont courageux par leur capacité d'affronter l'inconnu, bien que, dans un sens, ils n'ont d'autre choix que d'affronter l'obscurité. Quelles que soient leurs conclusions, c'est s'affronter à l'horreur qui marque le désir d'être fidèle à l'épreuve des Juifs. Dans leur ensemble, les chrétiens et les humanistes ne sont pas affrontés honnêtement à la terreur d'une extermination systématique, et à ce que cela signifie pour leur foi et pour leur conception du monde. Pour beaucoup, l'expérience des Juifs est trop gênante à observer, ou est reléguée aux poubelles de l'histoire, comme si une entreprise, qui a mis 1900 ans à se faire et qui a produit sa forme la plus horrible il y a seulement 40 ans, était déjà archaïque.

Des difficultés affrontées avec facilité ou passées sous silence ne disparaissent pas, bien sûr, mais attendent seulement d'être redécouvertes et interprétées. Ce faisant, nous cheminons dans l'ignorance vers une destination inconnue qui, çà et là, s'avère être un cauchemar.

2 L'immersion dans le Royaume de la Mort constitue une critique de la religion et de l'humanisme du 20ème siècle dans les domaines théorique et pratique; elle nous oblige à repenser nos origines et notre destinée. D'une certaine manière, l'Holocauste est un héritage chrétien et occidental, dont les victimes hurlent pour une réponse. D'autre part, pourtant, c'est la communauté juive qui en porte la mémoire et à qui incombe la tâche spéciale d'être fidèle.

Les écrivains juifs déjà analysés posent la question de fidélité en termes forts: mémoire, survie, prise de pouvoir. Pourtant, le prix semble maintenant hors d'atteinte. La montée du mouvement néo-conservateur en Amérique du Nord, avec sa composante juive visible et articulée, et l'accession au pouvoir en Israël d'expansionnistes religieux et séculiers (avec l'inévitable collaboration entre les deux) commencent à assombrir l'horizon. L'innocence est confrontée par les marginaux du continent nord-américain: les Noirs, les Hispanos, les Indiens. La nécessité de prise de pouvoir en Israël tombe sous la critique d'un peuple palestinien toujours croissant et sans terre. Maladif serait le désir de rester une victime pour la capacité morale que cela confère, mais que la victime se fasse conquérante équivaut à un suicide moral. Il n'est pas exagéré d'affirmer que les valeurs acquises du peuple juif —découvertes et inculquées tout au long d'une histoire de souffrance et de lutte— risquent

de se dissiper. Dans notre libération, la dialectique d'esclavage risque d'être perdue, nous laissant oublier ce que signifie l'oppression. Oublier sa propre oppression, c'est s'ouvrir à la possibilité de devenir soi-même oppresseur.

Dans un livre imaginaire et controversé, Jews without Mercy (Juifs sans miséricorde), Earl SHORRIS illustre ce glissement en décrivant des positions sur des problèmes sociaux, telles qu'on les rencontre de plus en plus dans la communauté juive états-unisienne:

"Les Noirs ont trahi les Juifs, ce peuple qui les avait aidés à sortir du racisme et de la pauvreté pour arriver à leur situation actuelle. Les Noirs sont antisémites. Les Juifs ne devraient plus aider les Noirs, ni d'autres minorités telles que les Hispanos, car elles se retourneront à leur tour contre les Juifs... Les pauvres des Etats-Unis sont de pauvres diables sans dignité. Ils constituent une 'sous-classe' qu'il vaut mieux laisser de côté, car ce n'est que par les rigueurs de la nécessité qu'ils pourront accéder à la dignité dans les dernières décades du 20ème siècle, de la même façon que les Juifs dans les premières décades de ce siècle.

L'Etat d'Israël ne peut commettre d'erreur. Le peuple palestinien n'a pas le droit d'exister comme un Etat; les revendications palestiniennes à un territoire sont d'ailleurs sans fondement. Le meurtre d'un citoyen israélien par un Palestinien est un acte de terrorisme.

Par contre, un Israélien peut tuer un citoyen palestinien, car il s'agit alors d'auto-défense. Toute position politique tenue par un Juif états-unisien se justifie chaque fois qu'on peut l'associer à la survie d'Israël" (9).

Les descriptions de Shorris sont bien exprimées et conduisent à des questions importantes, qu'il n'évite pas: Ceux qui adoptent ces positions néo-conservatrices, sont-ils en train de changer fondamentalement la définition de ce qu'être Juif veut dire? Ceux qui adhèrent à ces positions sur des problèmes sociaux, ont-ils vraiment raison de revendiquer la judaïcité? Ou sont-ils occupés à rechercher une nouvelle religion qui diffère du judaïsme?

Du point de vue de l'Holocauste et de la critique radicale qu'il propose aux puissances religieuses et séculières contemporaines, il y a peu de doute. Des prises de pouvoir qui oppriment ne peuvent plus se targuer d'être fidèles; d'où, dans le cas qui nous occupe, la revendication de judaïcité ne se justifie plus. Peut-être alors qu'une caractéristique continue et paradoxale de la théologie de la libération juive contemporaine est son existence à la périphérie de la conscience socio-politique et religieuse, non seulement vis-à-vis du monde contemporain, mais de plus en plus à l'intérieur de la communauté juive elle-même. Cette position limite est prise difficilement, par fidélité aux victimes de l'Holocauste juif et à tous ceux qui souffrent de la domination des systèmes économiques et politiques de notre temps.

Notre critique ne signifie pas l'abandon de la communauté. Elle appelle plutôt à retrouver les valeurs de notre tradition et à les choisir consciemment comme orientations de vie, c-à-d., affirmer la vie dans un monde de dislocation et de mort. Malheureusement, cette voie ne peut qu'amener des conflits avec la communauté même qu'on aime, parce que la reconnaissance du conflit existant implique que l'on cherche à l'exprimer pour le bien de la communauté juive et du monde.

Il existe au moins quatre mouvements de renouveau aujourd'hui dans la communauté juive qui méritent d'être investigués à ce sujet. Ils prennent au sérieux les événements formateurs de notre temps — l'Holocauste et la naissance de l'Etat d'Israël — et posent des questions critiques quant à la direction de la vie juive.

Le premier est un mouvement néo-orthodoxe provoqué par le charismatique Arthur WASKOW. Le cheminement de Waskow n'est pas rare pour un Juif de gauche. Il fut d'abord un militant séculier pendant des années, avant de revenir au judaïsme dans les années '70, cherchant alors des racines et une communauté jusque là négligées. Le cheminement fut loin d'être aisé, car la redécouverte de sa judaïcité exigea une étude rigoureuse des sources de la tradition, la Torah et le Talmud. Comme le décrit Waskow, le périple était comme une conversion, car il impliquait un changement radical de perspective, réorientant sa vie et sa pensée. Sa théorie sociale et son action procèdent dès lors d'une lutte avec la tradition et du besoin d'articuler sa signification pour la vie moderne. Des images bibliques telles que l'exil, l'idolâtrie et l'alliance, sont partout présentes dans l'oeuvre de Waskow. Pour lui, le

renouveau de la réalité socio-politique et le chemin vers la justice sont à trouver dans les anciens préceptes bibliques, comme celui de redistribuer la richesse tous les cinquante ans:

"D'après les traditions du Jubilé... il n'est pas possible d'arriver à l'égalité à moins d'accepter qu'aucun humain ne possède véritablement la richesse, même pas le prolétariat, ni même le peuple pris comme un tout. Le message est qu'il n'y a pas moyen d'accéder à la transcendance spirituelle ni de renoncer aux valeurs matérielles sans accepter que chacun ait besoin de la richesse et la partage. De plus, le Jubilé parle d'un cycle de changement. Loin de lui l'idée de la terre partagée une fois pour toutes et de la justice atteinte pour de bon... Pour le Jubilé, c'est chaque année qu'il faut permettre au pauvre de glaner dans les coins du champ, tous les sept ans que les dettes doivent être remises et le pauvre soulagé de la désespérance de sa dette; c'est à chaque génération qu'il doit y avoir une grande transformation —et chaque génération doit savoir que ce sera à refaire à la génération prochaine" (10).

L'espoir de Waskow est pour un renouveau du judaïsme qui empêche la communauté juive d'errer dans des concepts et luttes étrangers et lui permettre de devenir vraiment elle-même. "Lutter" avec la tradition fournit une perception du monde moderne qui manque, naturellement, à la vie moderne.

Les sensibilités de Waskow sont fascinantes et complexes. Nous pouvons difficilement y faire justice ici. Ce qui est pourtant capital pour notre compréhension est la tendance néo-orthodoxe dont témoigne Waskow: une tradition prophétique pertinente est à notre disposition, si seulement nous voulons bien prendre notre tradition au sérieux. Inversement, un renouveau du corps et de l'esprit débouchant sur l'intégrité n'est pas possible pour un peuple se coupant de son passé. L'intégrité, comme dans le Shalom biblique, est impossible sans justice (11).

Un autre mouvement a vu le jour dans les années '80. Il essaie de répondre aux préoccupations sociales et politiques spécifiques auxquelles les Juifs sont confrontés aujourd'hui, plutôt qu'aux racines spirituelles de la tradition. Ils s'appellent The New Jewish Agenda (Le nouvel ordre du jour juif) et espèrent rassembler des Juifs progressistes, religieux et séculiers, en une communauté de recherche et d'action s'opposant au glissement néo-conservateur. De cette façon ils essaient aussi de réaffirmer l'ordre du jour de la communauté juive en solidarité avec ceux et celles qui luttent partout pour la justice. En novembre '82, ils adoptèrent une plate-forme nationale qui comprend des positions progressistes sur le féminisme, les droits des homosexuel(le)s, la justice économique, le militarisme et la course aux armes nucléaires. Voici quelques extraits de "Jewish Communal Life in the United States" (Vie juive de communauté aux États-Unis) et de "Relations Between Israel and North American Jewry" (Relations entre Israël et les Juifs états-unisiens); ces extraits donneront une petite idée du mouvement lui-même:

"Nous réclamons la pleine prise de pouvoir pour tous les Juifs. Nos institutions communautaires doivent inclure tous ceux et toutes celles dont les droits ont toujours été laissés de côté: nos anciens, les Juifs handicapés, les pauvres, les homosexuel(le)s, les Juifs qui n'ont pas de famille nucléaire, les Juifs de couleur, les Juifs par choix, ceux et celles de mariages mixtes, et les immigrés récents. Tous les aspects de la vie juive, y compris les postes de responsabilité, doivent être partagés équitablement par les femmes et les hommes. La responsabilité ne doit pas reposer sur le statut financier. Une telle pratique est contraire aux valeurs juives et elle exclut des individus créatifs... Nous revendiquons une réaffirmation de la spiritualité comme élément central de notre vie religieuse communautaire, plutôt que l'institution stérile qui domine le plus souvent. Nous nous joignons aux Israéliens et aux autres pour réclamer que: Toutes les parties renoncent à toute violence, y compris le terrorisme, comme moyen d'atteindre leurs buts; que les États arabes et l'OLP reconnaissent à l'État d'Israël le droit d'exister à l'intérieur de frontières sûres et reconnues; qu'Israël reconnaisse le droit des Palestiniens à l'auto-détermination nationale, y compris le droit d'établir, s'ils le veulent, un État palestinien indépendant et viable en Cisjordanie et à Gaza, et vivant en paix avec Israël; que les Israéliens cessent de s'établir en Cisjordanie et à Gaza, et que cesse également la répression des Palestiniens; qu'aient lieu des négociations entre Israël

et des représentants légitimes du peuple palestinien, y compris l'OLP, sur base d'une reconnaissance mutuelle et d'un engagement à une coexistence pacifique" (12).

Un troisième mouvement, Oz VeShalom — Sionistes Religieux pour la Force et la Paix — vient d'Israël même. Fondé en 1975 en réaction contre la mauvaise interprétation des textes bibliques et contre les distortions du sionisme religieux, principalement dans la promotion de colonies juives dans les territoires occupés, Oz VeShalom s'est lancé dans une campagne d'information pour faire apparaître ces territoires dans un cadre moral plus large. En tant qu'Israéliens voués à la Torah, ils ont relevé le défi politique de rappeler les citoyens juifs du chemin de l'ethnocentrisme et du chauvinisme. Moshe UNNA, un des fondateurs du Mouvement Religieux des Kibbutz, et Uriel SIMON, professeur de Bible à l'université Bar Ilan, sont cités dans "The Cry of Religious Conscience" (Le cri de la conscience religieuse), la première publication de Oz VeShalom en anglais:

"Notre approche considère le sionisme comme un mouvement constructif, basé sur des principes éthiques et sociaux positifs. Les liens avec des fondations religieuses traditionnelles sont d'une importance vitale pour apporter un contenu de valeur à nos aspirations nationales. Ces principes nous ont empêché par le passé, et devraient encore nous empêcher à l'avenir, de nous laisser aller à un nationalisme aveugle, au militarisme ainsi qu'à l'ignorance des valeurs humanitaires fondamentales. Quand nous étions faibles, nous mettions notre foi dans la force, la moralité et la puissance de la justice. Nous y puisions notre force. Aujourd'hui, alors que nous sommes beaucoup plus puissants que dans notre passé proche ou lointain, nous inculquons à nos jeunes une foi presque totale dans la force militaire. Dans la communauté religieuse, on y ajoute une foi supplémentaire, celle en un Dieu qui est supposé intervenir en notre faveur. Ce renversement a pu être observé chez plusieurs mouvements après leur accession au pouvoir. C'est le premier signe de détérioration" (13).

Un dernier mouvement dans la vie contemporaine juive est le bourgeonnement de la conscience féministe. Le féminisme est actif dans les trois branches du judaïsme — orthodoxe, conservatrice, réformiste — et est très fort parmi les femmes juives séculières. Quand elles en appellent à un traitement direct de cette injustice fondamentale, les militantes font de la qualité patriarcale du judaïsme, passé et présent, le centre du problème. Plusieurs positions se retrouvent dans cette critique, depuis un appel pour des changements dans les modes de responsabilité jusqu'à une critique substantielle d'une tradition formée pour et autour des hommes. Dr. Paula HYMAN, doyenne du "College of Jewish Studies of the Jewish Theological Seminary" (Institut d'Etudes Juives du Séminaire Juif de Théologie), croit que la survie même du judaïsme est en jeu:

"Je pense que nous devons être prêtes à adresser continuellement notre message à la communauté juive, c-à-d., ne pas seulement dresser une liste d'exigences, mais de faire remarquer l'impact négatif sur la communauté juive que constituent le fait de ne rien faire et la perte des femmes pour cette communauté. Nous les féministes, nous n'avons pas vraiment réussi à faire passer ceci comme un problème moral fondamental et élémentaire. Si la subordination des femmes est au centre du judaïsme, alors le judaïsme ne mérite pas de survivre. En tant que féministe, je ne puis accepter ma subordination ni celle de mes filles et de mes soeurs comme le prix à payer pour la survie de la tradition juive. Nous demandons, en quelque sorte, au judaïsme de rendre moralement des comptes — pour nous, le judaïsme est à plusieurs titres au banc des accusés —. Il doit être à même d'aborder cette question morale — et de la résoudre —" (14).

Ces quatre mouvements représentent une petite, mais grandissante, minorité qui s'efforce de réorienter la vie juive. A un degré remarquable, ils posent la même question: Que veut dire être fidèle à la communauté juive et au monde? Bien que les réponses varient, on observe comme traits communs leur poussée pour l'inclusivisme (c-à-d., des juifs religieux et séculiers, hommes et femmes), leur quête d'un renouveau de la vie communautaire au milieu de l'Holocauste et de la prise de pouvoir, et enfin leur refus de se taire malgré la pression des néo-conservateurs politiques et religieux pour un moratoire sur la critique de la communauté juive. Ainsi se fait jour un troisième domaine de la théologie juive de la libération: le mouvement vers l'inclusivisme et le renouveau, et vers le refus de se taire.

3 La dialectique de l'empire et de la communauté a fait surface à chaque époque. L'"empire" va plus loin que les tentatives de domination, de contrôle ou de manipulation des autres pour ses propres survie et richesse. Il représente l'organisation de cette impulsion et la création de structures assurant un modèle de domination et de contrôle. La poussée vers la "communauté" choisit une autre direction. Egalité, coopération et partage des prises de décision deviennent le but à atteindre; des structures sont alors créées visant à la vie plutôt qu'à la mort. "Empire" ou "communauté" se retrouve rarement à l'état pur, car ces deux impulsions se recoupent assez bien mutuellement. Aux époques de domination, chercher la communauté est un gage d'avenir; en temps de communauté, la tentation de dominer demeure.

De façon mineure mais cependant intense, nous pouvons maintenant voir comment cette dialectique de l'empire et de la communauté fonctionne dans la vie juive à la fin de ce vingtième siècle. La volonté de réaliser une communauté, présente dans l'Exode, se forgea tout au long d'une histoire de souffrance. Bien qu'il y ait beaucoup de raisons pour la survie des Juifs dans des circonstances désespérées, il semble que cette volonté de faire communauté en soit la plus importante. Le monde de l'après-Holocauste est cependant un lieu différent avec des exigences de survie différentes. Il en est beaucoup qui craignent que le peuple juif ne puisse pas survivre sans empire. D'autre part, nous avons ceux qui pensent que les valeurs de la vie juive sont un témoignage essentiel pour le monde, à un tel point que sans cela le judaïsme cesserait d'être le judaïsme. Dès lors, une théologie juive de la libération n'a d'autre choix que d'équilibrer survie du peuple juif et préservation de son message essentiel de communauté. Elle proclame que la survie et la préservation de son message essentiel sont en fin de compte une seule et même chose: il n'y a pas de véritable survie digne de ce nom sans un approfondissement du témoignage que ses valeurs offrent au monde.

Le témoignage du peuple juif à travers les âges a été à la fois une affirmation et une négation: un non au pouvoir injuste, qu'il soit politique, social, économique, culturel ou religieux; et un oui à la lutte pour la liberté et la justice. A chaque époque, les Juifs ont dit non et oui, tout en payant le prix pour les deux. Traditionnellement, cette négation et cette affirmation ont été liées au rejet de l'idolâtrie, le refus d'adorer des faux dieux. Vu de façon plus large, ce rejet de l'idolâtrie est le refus de placer des systèmes de domination au-dessus de la quête humaine de compassion et de solidarité. La communauté juive et les premiers chrétiens ont maintenu l'essence de ce témoignage contre l'idolâtrie en refusant d'honorer l'empereur romain comme un dieu. Ils refusaient en même temps de s'incliner devant l'empire comme force définissant et organisant la vie de communauté.

Comme l'histoire nous l'apprend, les chrétiens des premiers siècles se sont rapidement alignés sur l'Etat, devenant ainsi partie de l'empire. C'est à cette jonction critique que le message radical du christianisme a commencé à perdre de son mordant, et les peuples chrétiens sont devenus oppresseurs plutôt que persécutés. L'impulsion originelle contre l'idolâtrie se perdit dans la construction de la chrétienté, qui produisit comme fruit les camps de mort de l'Allemagne nazie seize siècles plus tard. La renaissance du christianisme après l'Holocauste se trouve précisément dans cet effort de confession de son péché d'idolâtrie et son refus d'être ou de servir l'opresseur.

On peut certainement dire que l'idolâtrie, par son adoration de la puissance et du matérialisme, est le péché principal du monde moderne. La modernité a plus que jamais besoin d'un témoignage contre l'idolâtrie qui lui serve de pont vers un nouveau mode de vie. Ne pouvons-nous pas dire que le peuple juif, immergé dans la dialectique de l'holocauste et de la prise de pouvoir, n'a pas son pareil pour ce qui est de sa capacité à réfuter l'idolâtrie, à condition qu'il s'en prenne à ses nouvelles idoles que sont le capitalisme, le nationalisme et la survie à n'importe quel prix? Ce témoignage pourrait peut-être également servir de pont entre les Juifs religieux et séculiers, chez lesquels le problème glisse de la foi en Dieu vers les valeurs d'une vie bonne et juste que nous affirmons mutuellement. Il peut aussi être un pont parmi les communautés religieuses, car le point de focalisation ne doit plus nécessairement être le Dieu que nous adorons, mais le chemin de vie que nous pouvons parcourir ensemble. Finalement, il peut apporter le lien entre la communauté religieuse progressiste et la communauté humaniste, du fait qu'il évite la question du théisme dans son

effort concerté de se concentrer sur l'humain. Une théologie juive de la libération exige donc une redécouverte du témoignage juif contre l'idolâtrie comme témoignage de la vie dans ses dimensions privées et publiques, en tant que lien essentiel entre les Juifs de partout et aussi comme lien fondamental entre les communautés religieuses et humanistes de bonne volonté de par la terre entière.

Le témoignage contre l'idolâtrie signifie, entre autres, une analyse rigoureuse de notre propre prise de pouvoir et du besoin, difficile semble-t-il après l'holocauste, d'opérer une rupture avec cette prise de pouvoir si la marginalisation d'autres en est le prix persistant. Le militarisme israélien et l'expansionisme sioniste doivent être critiqués. Pourtant, le problème épineux pour des Juifs états-unisiens est beaucoup plus proche: le service néo-conservateur de la puissance injuste et l'acquiescement de la communauté au capitalisme états-unisien et mondial. L'attention portée sur Israël, aussi importante soit-elle, a permis aux Juifs états-unisiens de négliger leurs propres responsabilités économiques et politiques. Ils continuent à utiliser un langage vague et progressiste, bien qu'adressé aux puissants plutôt qu'aux pauvres et aux opprimés. Nous sommes maintenant fiers d'être plus progressistes et compatissants que les conservateurs et les racistes, comme si on pouvait se vanter d'être meilleurs que les plus mauvais! Les Juifs considèrent encore les Etats-Unis comme le pays de la liberté et de l'opportunité, tandis qu'une critique prophétique les appellerait aussi un empire qui emprisonne notre volonté et nos valeurs comme le prix à payer pour notre richesse et notre puissance. Le prix ultime de l'empire est la mort, même s'il prétend apporter la vie.

Ainsi, aux Etats-Unis, le témoignage contre l'idolâtrie signifie la renaissance d'un thème qui traverse l'histoire juive — l'exil —. Nous sommes de nouveau confrontés à la dynamique de l'esclavage et de la libération, et l'esclavage des camps de la mort atténué partiellement en Israël et aux Etats-Unis, est de nouveau à l'ordre du jour à l'intérieur de notre prise de pouvoir. Ce n'est pas tellement un exil géographique ou une errance forcée; c'est plutôt une nouvelle forme d'exil, à l'intérieur même de ces pays que nous appelons les nôtres.

L'exil a toujours été un appel à la conversion, c-à-d., une clarification radicale des valeurs, et à l'engagement, c-à-d., la volonté de se lier par amour. C'est un geste de solidarité — le mouvement du coeur, de l'esprit et du corps vers celles/ceux qui souffrent — vécu au milieu du conflit, du doute et même du martyre. Finalement, une théologie juive de la libération est un appel à la conversion, à l'engagement et à la solidarité dans toute sa souffrance et ses possibilités. Pour préserver notre héritage, pour être fidèle, aucun autre chemin ne s'ouvre devant nous.

(Reproduit avec la permission de William TABB: Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America (Les églises en lutte: théologies de la libération et changement social en Amérique du Nord). New York: Monthly Review Press, 1986).

(Traduction: Catherine ROY
et Albert LEPIECE)

NOTES

Cet article a paru à l'origine comme une partie d'un dialogue inter-ethnique/indigène dans Doing Theology in the United States 1 (Faire de la théologie aux Etats-Unis), N° 1 (Printemps/Été 1985). Les réactions qu'il a reçues de la part de différentes perspectives ethno-raciales peuvent être obtenues chez l'éditeur, Theology in the Americas, 475 Riverside Drive, Room 1244AA, New York, NY 10115. Il est reproduit avec autorisation.

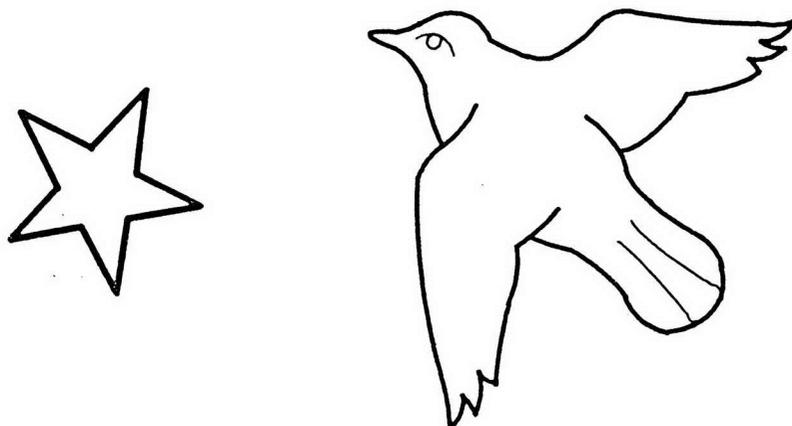
1. Elie WIESEL, A Jew Today (Un Juif aujourd'hui) (New York: Random House, 1978), p. 18.
2. Elie WIESEL, Dimensions of the Holocaust (Dimensions de l'Holocauste) (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1977), p. 16.
3. Voir Richard RUBENSTEIN, After Auschwitz (Après Auschwitz) (Indianapolis: Bobbs-

- Merril, 1966); The Cunning of History (Les ruses de l'histoire) (New York: Haper, 1975); The Age of Triage (L'âge du choix) (Boston: Beacon, 1982).
4. Emil FACKENHEIM, God's Presence in History (La présence de Dieu dans l'histoire) (New York: New York University Press, 1970), p. 81.
 5. Voir aussi Emil FACKENHEIM, To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought (Réparer le monde: fondations de la pensée juive future) (New York: Schocken, 1982).
 6. Irving GREENBERG, "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust" (Nuée de fumée, colonne de lumière: judaïsme, christianisme et modernité après l'holocauste), dans Auschwitz: Beginning of a New Era? (Auschwitz, début d'une nouvelle époque?), Eva Fleischner (éd.), (New York: KTAV, 1977), p. 27.
 7. Ibid., p. 7-55.
 8. Johannes Baptist METZ, The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World (L'Eglise émergente: l'avenir du christianisme dans un monde post-bourgeois) (New York: Crossroad, 1981), p. 19.
 9. Earl SHORRIS, Jews Without Mercy: A Lament (Juifs sans miséricorde: une lamentation) (Garden City, NY: Doubleday, 1982), pp. 12-16.
 10. Arthur WASKOW, Godwrestling (Lutter avec Dieu) (New York: Schocken, 1978), p. 116.
 11. Voir aussi WASKOW, These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People (Ces étincelles divines: la renaissance du peuple juif) (New York: Harper, 1983).
 12. "New Jewish Agenda National Platform" (Plate-forme nationale du Nouvel Ordre du Jour Juif), 28 novembre 1982, pp. 1-6.
 13. "The Cry of Religious Conscience" (Le cri de la conscience religieuse), Oz VeShalom English Bulletin (Bulletin de Oz VeShalom en anglais), N° 1 (Mars 1982): 1.
 14. "Evaluating a Decade of Jewish Feminism": An Interview with Paula Hyman and Arlene Agus" (Evaluation d'une décade de féminisme juif: une interview de Paula Hyman et Arlène Agus), Lilith 11 (Automne/hiver 1983/5744): 24.

N.D.L.R.: Le livre de Marc ELLIS Toward a Jewish theology of liberation (Vers une théologie juive de la libération), où il développe les idées esquissées dans cet article, vient de paraître chez Orbis Books (Maryknoll, NY 10545, Etats-Unis). Une traduction castillane est déjà parue au DEI (Apartado 389, 2070 Sabanilla, San José, Costa Rica).

Le lecteur qui voudrait remonter à des ancêtres récents de cette théologie juive de la libération trouvera des matériaux intéressants dans l'article de Michael LOWY: Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1923), publié dans Archives des Sciences Sociales des Religions, 51/1 (janvier-mars 1981), pp. 5-47. Dans cet article, sont présentés des "Juifs religieux semi-libertaires" comme Franz ROSENZWEIG, Martin BUBER et Gershom SCHOLEM, des "anarchistes religieux semi-juifs" comme Gustav LANDAUER, Franz KAFKA et Walter BENJAMIN et des "Juifs sécularisés, anarcho-bolchéviques et athées religieux" comme György LUKACS, Ernst TOLLER et Ernst BLOCH.

& & & & & & &



LA BONNE NOUVELLE
DE LA LETTRE PASTORALE SUR L'ECONOMIE
DES EVEQUES DES ETATS-UNIS
ET LA MAUVAISE NOUVELLE
QUI N'A PAS ETE MENTIONNEE

Leonardo et Clodovis BOFF

... On ne peut nier que l'épiscopat états-unisien ait montré un véritable courage évangélique et de l'audace prophétique. Les évêques font preuve d'un grand sens de la justice et de générosité en ce qui concerne les problèmes internes et externes engendrés par l'économie états-unisienne. De la sorte, les évêques donnent la nette impression qu'ils sont vraiment les amis des pauvres du monde —pas uniquement de ceux de leur propre pays— mais, d'une manière spéciale, des pauvres du Tiers Monde...

Nous avons dit "donnent l'impression" parce que, en même temps que notre première impression, surgit une deuxième impression qui est inévitable et irrépessible pour ceux qui vivent et luttent avec les pauvres à la périphérie. Le système comme tel n'a pas été mis en question. Une fois de plus, le capitalisme a échappé à l'anathème. Il peut respirer librement. Sans doute, les évêques états-unisiens frappent-ils vigoureusement l'appareil, mais ils ne le font qu'en vue de le réparer et non de le remplacer. Pour eux, le capitalisme "fonctionne", avec des besoins occasionnels de réparation et de perfectionnement.

Nous ne pouvons donc nous empêcher de penser que le système capitaliste reste hors de question. De plus, il a été rigoureusement garanti par plus de 200 signatures épiscopales. Finalement, c'est cette impression qui perdure...

On pourrait se demander s'il est possible à des évêques états-unisiens de faire davantage, étant donné les conditions sociales spécifiques dans lesquelles ils vivent et pensent. Après tout, ils sont états-unisiens et fiers de l'être. (...) De plus, les catholiques états-unisiens se rencontrent généralement dans les secteurs les plus riches de la population. Il est donc compréhensible que la vision épiscopale de l'économie états-unisienne puisse être conditionnée et influencée, à un degré plus ou moins grand, par la vision générale que nous appelons "idéologie". C'est inévitable...

Dans un esprit d'ouverture, les évêques états-unisiens, après avoir confessé qu'"ils ont beaucoup à apprendre" des "traditions protestantes", se réfèrent spécifiquement à nous dans les termes suivants: "Et d'une manière spéciale, nos compagnons catholiques dans les pays en voie de développement ont beaucoup à nous apprendre sur la réponse chrétienne à un monde toujours plus interdépendant". C'est sur la base de telles affirmations que nous présentons notre propre réflexion en ce qui concerne cet important document...

1. La réalité sociale des Etats-Unis

La réputation de l'énormité et du succès de l'économie états-unisienne est telle que la plupart des gens croient que ni la pauvreté ni les contradictions vues dans le Tiers Monde ne se rencontrent aux Etats-Unis. Cette "histoire" des Etats-Unis comme un lieu de totale har-

monie, sans contradictions, est un mythe. Il est possible d'arriver à cette conclusion, même après la lecture la plus superficielle de la lettre pastorale des évêques. C'est le premier service que nous rendent les évêques.

(Les évêques) nous disent deux fois, par exemple, que "plus de 33 millions d'Etats-Unisiens sont pauvres..." (...). Ceci correspond à environ 15% de la population. Les évêques fondent cette statistique, comme le font tant d'autres, sur des sources fiables, telles que celles des agences gouvernementales (...).

Ces Etats-Unisiens pauvres se trouvent parmi des familles de quatre personnes qui reçoivent un revenu mensuel de moins de 800 \$, environ 200 \$ par personne. Pour nous, ces 200 \$ correspondraient à environ 4 salaires minimum. Cependant, aux Etats-Unis, étant donné les conditions économiques, cette somme d'argent ne permet pas à une personne de vivre décemment.

Les évêques indiquent qu'un tiers de tous les Noirs et plus d'un tiers de tous les foyers ayant une femme à leur tête sont pauvres. Ils trouvent très désolant qu'"aujourd'hui les enfants soient le plus grand groupe isolé parmi les pauvres". Ils poursuivent: "Aujourd'hui, un enfant états-unisien sur quatre de moins de six ans et un enfant noir sur deux de moins de six ans sont pauvres". Ceci amène les évêques à commenter que "nous sommes la première nation industrialisée dans le monde dans laquelle les enfants sont le groupe d'âge le plus pauvre".

Les évêques notent que, plutôt que de diminuer, la pauvreté est actuellement en train de croître aux Etats-Unis; tout comme au Brésil, les riches aux Etats-Unis sont en train de devenir encore plus riches tandis que les pauvres deviennent plus pauvres. Les évêques affirment plus loin que "depuis 1973, le taux de pauvreté a grandi de près d'un tiers". En 1973, il y avait environ 23 millions de pauvres aux Etats-Unis.

Concernant le chômage, les évêques nous rappellent plus d'une fois que le taux de chômage se situe entre 6% et 7%, ce qui correspond à environ 8 millions de chômeurs. Si nous incluons ceux qui ont renoncé à chercher du travail et ceux qui travaillent à temps partiel et qui désirent travailler à temps plein, le taux monte à environ 12,5%. De plus, la situation du chômage s'est détériorée ces dernières années. Entre 1950 et 1980, le taux de chômage était en moyenne de 3% à 4%.

Un aspect notable de la situation globale est que l'inégalité économique aux Etats-Unis est réellement très grande. Les évêques en présentent une vue générale, fondant toujours leur position sur des données fiables:

- a) Au sujet de la richesse nette totale, les 2% des familles les plus riches aux Etats-Unis possèdent 28% de la richesse nette totale, tandis que les 10% supérieurs en possèdent 57%.
- b) "Si les maisons et autres propriétés sont exclues, la concentration de la propriété de la 'richesse financière' est encore plus éclatante. En 1983, 54% des avoirs globaux nets étaient possédés par 2% de toutes les familles, 86% de ces avoirs étaient possédés par les 10% supérieurs de toutes les familles."
- c) Finalement, les disparités dans la distribution du revenu sont également frappantes en 1984. Les 20% de familles états-unisiennes les plus riches ont reçu 42,9% du revenu total, alors que les 20% les plus bas ont reçu 4,7% et les 40% inférieurs ont reçu 15,7%.

La lettre pastorale des évêques commente que ces chiffres, lorsqu'ils sont comparés à d'autres des nations industrielles, situent les Etats-Unis parmi les plus inégales en termes de distribution des revenus. De plus, ils disent que "le fossé entre les riches et les pauvres dans notre nation s'est accru pendant la dernière décade". En effet, les 20% les plus riches reçoivent la part la plus élevée depuis 1948.

La tendance à la concentration de la richesse est encore compliquée par la chute du pouvoir d'achat du salaire minimum. Les évêques observent que, depuis 1981, la valeur réelle du salaire minimum a diminué de 24,7% (...).

... Face à ce panorama économique et à cette pauvreté "made in the USA" (fabriquée aux Etats-Unis), les évêques utilisent des termes violents tels que scandale, tragédie et alarme. La situation est réellement choquante lorsque nous réalisons que les Etats-Unis dépen-

sent des centaines de milliards de dollars chaque année en dépenses militaires, que près de la moitié des savants et des ingénieurs travaillent à des programmes concernant la défense, et que plus de 60% du budget général fédéral pour la recherche et le développement vont aux militaires.

Il serait intéressant de comparer ces chiffres, point par point, avec la réalité brésilienne. Nous verrions que les inégalités au Brésil sont encore plus grandes. Le chômage, c-à-d. à la fois le chômage manifeste et caché, dépasse certainement 15%. Quant à la distribution du revenu, il n'y a pas de contestation: celui du Brésil est le plus inégal du monde entier.

D'après les chiffres officiels (...), le 1% le plus riche de la population reçoit pratiquement autant que les 50% les plus pauvres de la population (environ 13% du revenu total). Au Brésil, il y a 36 millions de jeunes dans le besoin, dont 7 millions vivent dans les rues. Quant à la question de la possession de la terre, le président Sarney lui-même admet que les 2% de propriétaires terriens les plus riches possèdent 50% de la terre.

Qu'allons-nous conclure de ceci? Nous voyons que les contradictions du capitalisme sont de même nature aux Etats-Unis et au Brésil, ne diffèrent que de degré. Au Brésil, les contradictions sont beaucoup plus aiguës et plus pénibles que celles expérimentées par nos frères et soeurs dans le Nord, parce que ces fossés sont beaucoup plus grands. Si tout ceci est vrai, il n'est pas juste de dire qu'il y a plus d'égalité aux Etats-Unis qu'au Brésil, mais plutôt qu'il existe moins d'inégalité aux Etats-Unis. La mesure de comparaison entre ces deux sociétés capitalistes, c'est l'inégalité, non l'égalité...

En profondeur, pour les évêques, le système lui-même ni contient ni conflits structurels, ni antagonismes. L'idée même de conflit est pratiquement inexistante dans la lettre pastorale, quoiqu'elle soit mentionnée quelques fois en passant. Le conflit de classe n'est pas abordé du tout, excepté avec la précaution que: "Et donc l'option pour les pauvres' n'est pas un slogan conflictuel qui oppose un groupe ou une classe contre une autre"...

A cause de sa vision fonctionnaliste implicite, la lettre pastorale ne voit pas le lien qui unit la richesse et la pauvreté. Elle ne voit pas qu'elles sont les deux faces d'une même pièce de monnaie, les deux étant causées par le même processus contradictoire de production. Pour la lettre, il n'y a pas d'antagonismes, seulement des différences et des inégalités. La richesse et la pauvreté existent côte à côte, mais il n'y a pas de lien entre les deux...

2. Des exigences morales à l'égard du capitalisme?

Sans doute, le point fort du document présenté par les évêques états-unisiens est-il son contenu moral. Ils soulignent la dimension éthique intrinsèque de l'économie et c'est au nom de cette dimension éthique qu'ils proposent d'aborder un sujet tel que l'économie.

Au début du Chapitre I, après avoir présenté la situation économique des Etats-Unis (les évêques états-unisiens commencent, comme nous le faisons, par un "regard sur la réalité"), ils soulignent "le besoin d'une vision morale" pour traiter de l'économie. Dans le Chapitre II, après avoir développé les perspectives bibliques d'une manière riche et claire, les évêques offrent leurs "normes éthiques pour la vie économique".

Dans quelques passages, le ton de la lettre devient hautement prophétique. Ceci se présente, par exemple, lorsque les évêques décrivent "les problèmes urgents d'aujourd'hui", où ils se réfèrent avant tout aux pauvres et aux chômeurs...

Le fait que l'Eglise élève la voix à sa façon au coeur de Babylone est une preuve de son courage! En même temps, il n'y a pas d'indication de "contre qui" ces dénonciations sont faites. Il n'y a pas de modernes pharaons, Achab ou Jéroboam en évidence. Les évêques parlent prophétiquement contre les injustices sociales d'une manière générique, sans s'apercevoir des auteurs de ces injustices. Ils attaquent le péché génériquement sans citer le pécheur. En dépit de tout, cependant, il est impossible de ne pas admirer cette nouvelle voix qui se fait entendre et qui oeuvre pour réveiller la conscience de la société.

Toutes ces réflexions étant émises, ce qui semble manquer le plus dans la vision présentée par la lettre épiscopale, c'est une prise de conscience plus claire concernant la dimension structurelle de la moralité. Nous pouvons peut-être parler de ceci comme d'un cas de moralisme. On ne voit certainement pas comment le mal est incarné dans les lois sociales, les mécanismes, les structures et les institutions; l'existence du "péché structurel" ou des "structures de péché" n'est pas prise en compte.

Pour ce motif, il n'y a jamais d'appel à la suppression de ces structures, mais plutôt à leur "moralisation". La lettre semble dire que le mal social provient des individus, des porteurs des structures sociales. Si les gens sont bons, les structures seront bonnes également.

A cause de ceci, le sujet moral de l'action sociale est en fait non la personne, et spécialement pas les personnes groupées (classes, etc.), mais plutôt avant toute chose, le porteur d'une fonction, spécialement ceux qui détiennent des positions de responsabilité dans les institutions sociales.

Il est vrai qu'en certaines circonstances les évêques reconnaissent certaines structures qui sont plus grandes que les gens et qui s'imposent à eux, mais cette reconnaissance ne mène pas à des conséquences éthiques ultérieures, telles que l'impératif de démolir de telles structures...

La lettre pastorale parle aussi de l'injustice institutionnelle, du péché social, des droits civiques et de modèles économiques et sociaux adéquats à la société. Cependant, toutes ces idées sont envisagées dans une optique fonctionnaliste, qui favorise les individus et les institutions plutôt que les classes et les systèmes.

Mis en face de l'accent de la lettre sur la moralité individuelle et institutionnelle, notre première réaction est de dire qu'elle est très éthique et pas très politique. C'est-à-dire que la lettre présente de nombreuses exigences éthiques mais ne fait peu ou rien pour encourager une lutte organisée. En réalité, l'opposition n'est pas entre la moralité et l'action politique, mais plutôt entre une moralité d'actes et une moralité de structures, entre une moralité qui est individuelle et une moralité qui est politique, entre une moralité d'institutions et une moralité de systèmes...

Ce qui manque fondamentalement dans la lettre, c'est une analyse et une compréhension critique de ce que le capitalisme représente réellement. Nous le répétons, ce qui manque, c'est une médiation socio-analytique. En effet, lorsque nous examinons le processus suivi dans la lettre, nous voyons qu'il saute d'une description de la réalité à un jugement éthique, en négligeant n'importe quelle médiation socio-analytique.

Ainsi, par exemple, tout au début, la vision générale de la réalité est immédiatement suivie du "besoin de vision morale". Plus tard, la vision biblique de la vie humaine est immédiatement suivie de "normes éthiques pour la vie économique". A aucun moment la lettre ne s'arrête pour analyser critiquelement le phénomène en question.

Elle reconnaît le besoin d'"une réflexion intelligente sur les réalités sociales et économiques d'aujourd'hui...", mais cela ne va pas plus loin, et elle se contente de décrire simplement les réalités présentes.

(...) La lettre ne cache pas qu'elle adopte une approche pragmatique et réformiste de la réalité sociale (et elle ne peut cacher le fait que son option inconsciente est pour une approche fonctionnaliste de la société). Le prix de cette option est clair: les contradictions ne sont résolues ni en théorie ni en pratique. Bien plus, cette attitude devient encore plus claire lorsque nous examinons la position de la lettre pastorale par rapport aux pauvres.

3. Par rapport aux pauvres: option préférentielle

Il est impressionnant de voir comment le thème d'"option pour les pauvres" est envisagé avec tant de force par l'épiscopat le plus riche du monde. La lettre traite longuement la question de la pauvreté économique aux Etats-Unis. L'"option pour les pauvres" est amplement développée dans plus d'une subdivision de la lettre. Et même davantage, cette

question représente un des thèmes principaux de la lettre, faisant sentir sa présence de part en part et réapparaissant explicitement de temps en temps.

La sensibilité que les évêques états-unisiens manifestent à l'égard des pauvres est admirable. Il est impressionnant que ce thème, né en Amérique Latine il y a moins de vingt ans, soit devenu aujourd'hui si répandu, au point d'être assumé comme préoccupation commune de l'Eglise entière.

Néanmoins, qui sont les "pauvres" pour les évêques états-unisiens? Les pauvres sont ceux qui manquent des "ressources matérielles suffisantes requises pour une vie décente". (...)

Veuillez nous permettre, à ce point, de faire trois remarques critiques concernant la vision des pauvres trouvée dans la lettre pastorale:

1) A cause du manque d'analyse plus critique du phénomène de la pauvreté (non comme "stade accidentel" mais plutôt comme "le produit de situations spécifiques et de structures économiques, sociales et politiques" —comme les évêques latino-américains l'ont si bien indiqué dans le document de Puebla—), les pauvres de la lettre pastorale sont vus comme des "indigents", des "nécessiteux" et des "vulnérables"; ils ne sont cependant pas vus comme ceux qui sont rendus pauvres, comme les exploités, comme ceux qui sont exclus de tout, comme ceux qui sont dominés. Ils sont vus comme "marginalisés" du système économique, et à cause de ceci les pauvres sont traités comme bénéficiaires potentiels du système alors qu'en réalité ils en sont les victimes. Les pauvres sont en réalité le fruit du système lui-même dont la lettre attend la libération!

Cependant, la vision biblique des pauvres est différente, une vision conflictuelle: le pauvre est une personne opprimée, qui a besoin de se libérer elle-même. Quoique non développée extensivement, cette vision n'est cependant pas absente de la lettre, spécialement lorsqu'elle parle de l'esclavage, de l'Exode et de la dénonciation de l'injustice faite par les prophètes. En même temps, la lettre ne tire pas toutes les conséquences de cette vision, et la section biblique a un lien organique très faible avec le reste de la lettre...

Il est digne d'être noté que ces gens qui sont poussés en dehors du système ne composent "que" un septième du pays le plus riche du monde, alors que dans le Tiers Monde, à la périphérie, les pauvres sont des grandes masses de gens allant parfois d'un tiers à la moitié de la population...

2) Lorsque la lettre pastorale parle d'une "option pour les pauvres", elle se rapporte uniquement aux marginalisés, le lumpen prolétariat: elle ne traite pas des pauvres qui travaillent, dans le sens de "prolétariat". Indubitablement, il est difficile de considérer comme "pauvre" un travailleur salarié des Etats-Unis qui reçoit l'équivalent de dix à quinze salaires minimums d'un travailleur des pays pauvres. (...)

Nous observons que les évêques font référence aux "pauvres ouvriers", mais dans ce contexte, ils sont préoccupés de ceux qui, en dépit de tous leurs efforts, restent en-dessous de la ligne de pauvreté parce que leurs emplois ne leur permettent pas de possibilité réelle d'avancer. Cette catégorie particulière compte trois millions de personnes, et ceci dans la nation la plus riche du monde!

De plus, si les ouvriers salariés ne sont pas vus comme "exploités" (comme les évêques le comprennent), alors pourquoi est-il nécessaire de "choisir" pour eux? De la sorte, l'"option pour les pauvres" trouvée dans la lettre devient plutôt diluée. Elle n'adopte plus la "logique de la majorité" (les exclus plus les exploités), mais se cantonne dans la "logique de la minorité" (ceux qui ne sont pas encore intégrés au système).

Quant au rôle social des travailleurs, la lettre ne leur attribue pas d'importance spéciale. Quoique, lorsqu'elle parle des agents de la justice sociale, les ouvriers soient cités en premier lieu, ceci est vu, dans la meilleure des hypothèses, comme une primauté éthique. La primauté politique ("la capacité du leadership") est concédée aux propriétaires et aux dirigeants d'entreprises!

D'après les évêques, les progrès des ouvriers et leurs syndicats se réalisent plus à un niveau technique qu'à un niveau politique. Les ouvriers sont appelés à participer plus plénièrement aux mécanismes du système économique actuel. Pour ce motif, les évêques soulignent la préparation technique des ouvriers par la formation et l'adaptation à l'emploi, plutôt qu'aux questions concernant la prise de conscience, l'organisation et la lutte des ouvriers.

3) Les évêques reconnaissent que les pauvres doivent jouer un rôle actif en réalisant leur propre progrès et en atteignant l'auto-suffisance économique. Le mot de ralliement de l'Eglise est donc, en relation avec les pauvres, "les efforts personnels".

Cependant, est-ce que les pauvres apparaissent ici comme les sujets de leur propre développement? Sont-ils considérés comme les sujets historiques d'une nouvelle société? Nous voyons l'appel à l'auto-promotion, mais qu'en est-il de la libération sociale? Il semble que leurs efforts devraient aider à les intégrer dans le système plutôt qu'à transformer le système. Jusqu'à un certain degré, c'est logique, parce que, dans le document épiscopal, les pauvres sont ceux qui n'ont pas encore atteint les bénéfices du système du libre marché.

Nous devons réaliser que, si les pauvres sont vraiment ceux qui sont "maudits" par le système, et s'ils sont aussi les ouvriers exploités par le même système, alors leur rôle est la transformation de la société. C'est à cette compréhension que nous arrivons lorsque nous entamons notre réflexion à partir du "revers de l'histoire" et de "l'autre côté du monde".

A qui la lettre pastorale attribue-t-elle la force et la mission de mener à bien les changements dont la société états-unisienne a besoin? Est-ce les pauvres? Les ouvriers? Le gouvernement? Les hommes d'affaires? Les intellectuels? L'Eglise? La lettre proclame que c'est la tâche de chacun sans distinction. Lorsque, par exemple, les évêques traitent de l'identification des agents sociaux qui vont amener une plus grande justice, ils se contentent de présenter une liste qui inclut les ouvriers dans les syndicats, les propriétaires et les dirigeants d'entreprises, les citoyens et l'Etat. Le point de vue est clairement interclassiste. (...)

Nous pouvons ajouter que, outre l'accent fonctionnaliste sur les institutions (par exemple, par rapport à la scène économique internationale, il y a trois jeux principaux d'acteurs: les nations individuelles, les institutions multilatérales, les sociétés et les banques multinationales) plutôt que sur les classes, les évêques mettent fortement en lumière le pôle de la communauté et de la famille. L'Eglise a toujours été très sensible à cette aire de l'interaction humaine.

Etant donné les questions considérées ci-dessus, nous pouvons voir que, quoique nous puissions utiliser les mots "option pour les pauvres", ces mots peuvent avoir différentes significations pour différentes personnes. Ceci n'est pas dû au fait que ces personnes sont plus intelligentes ou plus saintes que d'autres, mais plutôt au fait que les conditions sociales dans lesquelles elles vivent et pensent sont différentes. On est certainement capable de mieux voir le monde de la périphérie que du centre, parce que là où il y a plus de pauvres gens et une plus grande pauvreté, on porte un regard plus aigu et plus complet sur la réalité...

La périphérie voit toujours le centre, mais le centre ne voit pas toujours la périphérie. La lettre pastorale des évêques voit la périphérie. De quelle manière?

4. En relation avec le Tiers Monde

Les évêques états-unisiens accordent vraiment beaucoup d'attention à la question du Tiers Monde. "L'économie états-unisienne et les pays en voie de développement" est une des quatre grandes subdivisions de la lettre, et elle contient plus de quarante paragraphes. Bien plus, des références ou des allusions aux pays en voie de développement (le terme choisi par les évêques) sont trouvées dans tout le texte...

D'après les évêques, le concept central pour la compréhension de la relation entre les pays riches et les pays pauvres est celui d'"interdépendance". (...)

De nouveau, le point de vue adopté est fonctionnaliste. Il reconnaît qu'il y a des inégalités et des disparités, mais non des modèles de domination et de dépendance. Les évêques sont certainement conscients de la "théorie de la dépendance", mais ils préfèrent la "théorie de l'interdépendance". Une telle théorie voit des contrastes plutôt que des antagonismes; elle reconnaît les différences (côte à côte) plutôt que des divergences (face à face) dans les relations entre les pays riches et les pays pauvres. Sans doute, les évêques

voient-ils "le conflit", "la subordination", "le caractère asymétrique" de l'ordre économique international, bref, la "dépendance" qui existe. Cependant, tout ceci est compris à l'intérieur d'une vision harmonieuse et interconnectante de l'interdépendance. Ces problèmes sont de pures dysfonctions dans un système qui est harmonieux lorsqu'il est vu dans sa totalité...

Quelle devrait être la relation des Etats-Unis avec le Tiers Monde? Les évêques lancent un pressant appel à la "responsabilité morale" des Etats-Unis pour soulager et aider à extirper la misère des nations pauvres, spécialement celle de 800 millions de personnes qui vivent dans la pauvreté absolue et celle de 500 millions qui sont en train de mourir de faim.

Une fois de plus, nous voyons ceci comme une approche strictement morale et non une approche politique de la question. Les sujets des recommandations épiscopales sont les individus et les institutions sociales existantes, vues comme des fonctions et des catégories, et non pas comme le peuple et des classes. De ce point de vue, il semble que les Etats-Unis n'aient commis aucune faute à l'égard de la pauvreté du Tiers Monde! Ce que nous voyons est une situation de retard, non de domination!

Les évêques ne peuvent laisser certains faits de côté. Ils notent, par exemple, que l'aide étrangère états-unisienne aux pays pauvres en est venue à refléter des préoccupations plus stratégiques qu'humanitaires. Ils commentent également que, en 1983, deux tiers de l'aide étrangère états-unisienne était prévue pour l'assistance militaire. Cependant, ces problèmes sont de nouveau vus comme des dysfonctions, des défauts qui ne mettent pas en question les relations de système et qui sont surtout corrigées par des appels à la moralité.

S'il existe encore par chance des doutes sur la nature fonctionnaliste et réformiste de la lettre, ceux-ci pourraient être abandonnés par un regard sur le rôle proposé aux sociétés multinationales dans le Tiers Monde...

Il nous semble que la lettre est excessivement bénigne à l'égard des multinationales. Elle se contente de la moralité alors que nous attendions de la prophétie. Ce dont nous avons besoin, c'est plus d'Amos et moins de Moïse! Comment est-il possible de ne pas voir à côté du développement économique et technique indiscutable, la dislocation et la manipulation sociale, politique et culturelle que les transnationales ont perpétrées dans les pays pauvres? Pourquoi ne pas parler de l'exploitation et du pillage criants à l'égard de nos pays?

Cela pourrait aider à regarder quelques statistiques. D'après un rapport impartial édité par la commission du Sénat, ayant à sa tête Frank CHURCH (1975), de 1967 à 1972, les multinationales ont grandi au Brésil d'une moyenne de 24%. Un rapport plus récent, du "Groupe des 77" (1983), rapporte que, de 1970 à 1980, pour chaque dollar investi dans le Tiers Monde par les transnationales, plus de deux dollars étaient renvoyés aux compagnies. Salvador ALLENDE a dit à l'Organisation des Etats Américains que, entre 1950 et 1967, pour chaque dollar reçu par l'Amérique Latine, 4 \$ ont été payés!...

Partant d'un type d'esprit plus ancien, celui du "destin manifeste", les évêques états-unisiens encouragent leur pays à assumer le rôle de leader politique/moral dans les relations internationales et lui attribuent une fonction messianique. Ils déclarent que les Etats-Unis "représentent le facteur singulier le plus important dans l'équation économique internationale", et les pressent de "lancer une campagne mondiale pour la justice et les droits économiques".

De la sorte, les Etats-Unis apparaissent comme les sauveurs du Tiers Monde et non comme une des parties responsables de sa misère présente! Plutôt que coupables, ils en deviennent le défenseur! C'est un cas typique "d'inversion idéologique"...

5. La proposition sociale des évêques

Quelle est la proposition fondamentale de la lettre pastorale des évêques états-unisiens? Par tout ce que nous avons vu, elle propose la réforme et l'amélioration des structures du système. Elle ne cherche pas un changement de direction, mais l'achèvement du travail commencé par les "pères fondateurs" des Etats-Unis. Il y a continuité, et non rupture avec le passé.

Les évêques parlent de "transformation", de "changements fondamentaux dans les

structures économiques et sociales" et de réformes fondamentales, mais tout se rapporte à des changements à l'intérieur du système et jamais à un changement du système lui-même.

Le Chapitre IV de la lettre développe la proposition à long terme des évêques, appelée "une nouvelle expérience américaine: l'association pour le bien public". La proposition pousse fondamentalement à un renouveau moral du système états-unisien; elle encourage le développement futur et l'amélioration du libéralisme; elle s'efforce de moraliser le capitalisme moderne.

La proposition devient particulièrement claire lorsque la lettre s'occupe de la question de "la coopération à l'intérieur des firmes et des industries". Dans cette section, la participation est demandée, mais toujours dans le cadre de l'économie de marché. La lettre ne touche pas le sujet du contrôle social du processus de production par les ouvriers, et pour qu'il n'y ait pas de mauvaise compréhension, la lettre rappelle "le droit à la propriété privée des moyens de production", et ce n'est que secondairement qu'elle fait référence à la socialisation de certains moyens de production...

Ce qui est vrai, c'est que les contradictions intrinsèques du système sont moins apparentes aux Etats-Unis, en bonne partie parce qu'elles sont transférées dans le Tiers Monde. C'est la masse des travailleurs et des gens marginalisés à la périphérie qui paie pour l'harmonie relative qui existe dans le pays le plus puissant de la terre.

De la même manière, la lutte sociale aux Etats-Unis est déplacée de la sphère socio-économique à la sphère socio-culturelle (Noirs, femmes, paix, écologie, etc.), parce que les gens ont tendance à se centrer sur les problèmes qui sont plus évidents.

Parmi les classes opprimées aux Etats-Unis, les lumpen (les 33 millions dont on a déjà parlé) sont politiquement faibles parce qu'ils sont peu nombreux et hétérogènes; par contre, les ouvriers sont très intégrés au système, à la fois économiquement et idéologiquement. A cause de ceci, ce sont leurs compagnons dans d'autres pays qui doivent porter la charge pour eux, payant le prix de l'exploitation par le "Premier" Monde.

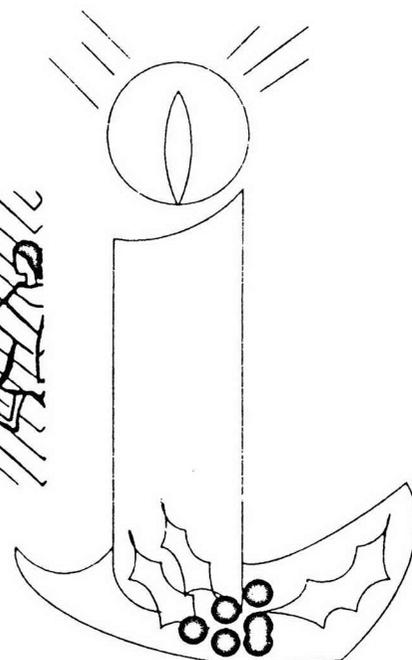
Cependant, il est vrai que le prolétariat du centre est uni au prolétariat de la périphérie, et c'est peut-être le prolétariat qui offre le plus grand espoir de changement à Babylone. Cependant, il n'y a que les pauvres du Tiers Monde qui savent combien pénible peut être le capitalisme états-unisien.

(Extraits d'un article publié dans le National Catholic Reporter, 28 août 1987, vol. 23, n° 38 (P.O.Box 419281, Kansas City MD 64141, U.S.A.; abonnement annuel: 45 \$US —étranger, surface—).

(Traduction française de Marcel GERARD, publiée dans Espérance des Pauvres (rue des Dominicains 11-13, 7000 Mons, Belgique; abonnement annuel: Belgique: 220 FB, étranger: 350 FB).

& & & & & & & & &

« Sous le ciel, les hommes forment une grande natte. » (proverbe malgache)



Du 8 au 11 octobre 1987 s'est déroulé à Bilbao, au Pays Basque (Espagne), le 3ème Congrès européen des communautés chrétiennes de base. Le Contexte dans lequel s'est déroulé le congrès était évidemment tendu: démantèlement des bases de l'ETA en France début octobre, vague d'expulsions arbitraires vers l'Espagne de présumés sympathisants de l'ETA.

Dans "Nouvelles de Communautés" (Paris), Xavier DENECKER note que "de nombreux délégués de communautés hollandaises, françaises et italiennes craignaient l'exploitation partisane du congrès et étaient résolus à s'opposer à toute manipulation. Les organisateurs basques, qui n'avaient pas ménagé leur peine, s'interrogeaient quant à eux sur la possibilité de parler et de célébrer avec des partenaires étrangers aussi méfiants qu'avares de leur soutien, et même de leur sympathie". Selon X.Denecker, si à certains moments, il a semblé qu'on allait vers la rupture au sein de la coordination internationale qui pilotait le congrès, celle-ci fut toutefois évitée: le congrès eut lieu jusqu'au bout, et la célébration finale manifesta une très réelle union dans la prière. La raison en est l'exceptionnelle chaleur de l'accueil des communautés basques, mais aussi "la réussite finale du congrès s'explique surtout par le sentiment que quelque chose de très profond nous réunissait, au-delà de divergences très réelles. Il existe en effet un fonds commun des communautés de base européennes, qui n'a guère pu être explicité à Bilbao, mais qui est sous-jacent à la ferveur partagée de Guernica.

Deux caractéristiques communes semblent en effet se dégager des multiples rencontres du congrès.

La première est une lecture de l'Évangile du point de vue des sans-voix et des exclus. Pour de nombreuses communautés, notamment en Espagne et en Belgique, cette lecture va de soi, car elles sont implantées au cœur ou aux marges de paroisses situées dans des quartiers populaires. Dans d'autres pays, notamment aux Pays-Bas et en France, les communautés regroupent principalement des personnes de classes moyennes. Pourtant, l'accueil des marginaux, la défense des immigrés, le soutien aux luttes du Tiers Monde, l'aide aux chômeurs sont souvent des pièces importantes de leur projet communautaire.

La seconde caractéristique est le lien intime que les communautés établissent entre le partage communautaire et l'intelligence de l'Évangile. Leur "credo" n'est pas un corps de doctrine fixé et contrôlé par une Autorité. Leur prière se coule difficilement dans des formules préfabriquées, mais jaillit de l'échange des expériences. Leur organisation s'articule rarement autour d'un prêtre ou d'un berger, mais s'inspire des principes démocratiques de répartition des tâches et de rotation des responsabilités."

Dans "L'Actualité Religieuse dans le Monde", Philippe DENIS rappelle que les moments forts de la rencontre ont été la célébration à Guernica, le lieu du bombardement de 1937, immortalisé par Picasso, et la liturgie de clôture, à Bilbao. Reconnaissant que les communautés chrétiennes de base sont dans des situations et formulent des analyses différentes, la déclaration publique du congrès devait affirmer que, "malgré cette diversité, elles sont toutes confrontées aujourd'hui à de nouveaux mécanismes complexes, de nature à la fois économique, politique et sociale, qui marginalisent structurellement des millions d'hommes et de femmes, individuellement et collectivement.

Ces mécanismes ont pour effet le chômage et le travail précaire, en même temps qu'ils favorisent les puissants. Ils encouragent le racisme, renforcent le développement de l'idéologie du plus fort jusque dans l'éducation, accentuent la centralisation du pouvoir au détriment du respect des cultures et des langues minoritaires. Ils conduisent à la remise en cause du statut des étrangers, et notamment des réfugiés, à l'appropriation par quelques-uns des moyens de communication, à une perte de substance de la démocratie formelle.

Dans le même temps, nos Communautés Chrétiennes de Base s'appuient sur des réalités porteuses d'avenir, telles que: le rapprochement de certains peuples d'Europe, et notamment de ceux que l'on disait "ennemis héréditaires"; le développement de la démocratie associative; l'évolution, bien qu'inachevée, vers plus d'égalité entre hommes et les femmes; le refus très partagé de la guerre, du militarisme et de la course aux armements; l'existence d'un mouvement des communautés chrétiennes de base à l'échelle européenne." **X.G.**

OUVRAGES ENVOYÉS A LA REDACTION

P. RICHARD: La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres, DEI (Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica), 1987, 190 pp.

G. GUTIERREZ: On Job. God-talk and the Suffering of the Innocent, Orbis Books (Maryknoll, NY 10545, USA), 1987, 136 pp.

A. MYRE: Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres pauliniennes, Editions Bellarmin (Montréal) — Editions du Cerf (Paris), 1987, 160 pp.

G. GIRARDI: La tunica lacerata. L'identità cristiana oggi tra liberazione e restaurazione. Edizioni Borla (Roma), 1986, 388 pp., 25.000 L.it.

G. GIRARDI: Sandinismo, marxismo, cristianismo: la confluenza, Centro Ecumenico Antonio Valdivieso (Apdo 3205, Managua, Nicaragua), 1987², 457 pp.

J.F. GOMEZ-HINOJOSA: Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci, DEI, 1987, 269 pp.

Richard J. CASSIDY: Society and Politics in the Acts of the Apostles, Orbis Books, 1987, 239 pp.

Nous aurais-tu abandonnés... ?

A Charleroi a eu lieu le 3 octobre 1987 la 2ème rencontre des communautés de base de Wallonie-Bruxelles. Quelque 700 participants venant d'environ 75 communautés se sont retrouvés et ont échangé autour de trois thèmes qui peuvent se résumer par trois mots-clés: "Oppressions - Libérations - Foi". Des ateliers, des animations sous forme de jeux, des débats ont offert une large possibilité de s'exprimer en petits groupes.

Au cours de la célébration festive, une travailleuse a lu une prière qu'elle a rédigée en s'inspirant des premières paroles du psaume 22.

Mon Dieu, mon Dieu,
nous aurais-tu abandonnés?

Tu nous vois scandalisés,
presque démunis devant des politiques
qui font basculer le monde
d'une part,
dans un travail harassant et continu,
épuisant pour les uns, les unes
et d'autre part,
dans l'absence de travail, le chômage
pour les autres.

Ne vois-tu pas les millions de personnes,
jeunes — moins jeunes —
sans autre perspective d'avenir
que la misère?

Et que dis-tu, mon Dieu,
des 8850 milliards
accumulés dans les banques du monde
à la merci du seul profit?

Pouvons-nous rester indifférents
devant l'accaparement des terres
dans le Tiers Monde,
la destruction de milliards d'être humains?

Vois nos luttes,
nos essais d'alternatives,
nos échecs, notre souffrance
devant ce monde tordu.

Sonde nos coeurs,
souvent remplis d'amertume
qui appellent secrètement la vengeance.

Examine nos efforts laminés, écrasés
dans la bataille que se livrent "les puissants"
pour accaparer l'information, la dénaturer
et endormir les petites gens.

Mon Dieu, mon Dieu,
aie pitié de nous,
envoie la lumière de ton Esprit
pour éclairer et fortifier
nos projets, nos luttes.

Enracine en nos coeurs une espérance
qu'aucune lenteur, qu'aucun échec
ne peut étouffer.

Emilie CULOT.

U N T R E S G R A N D * * * * * M E R C I

A tous nos lecteurs et lectrices qui ont répondu si solidairement à notre appel du mois de juin, soit en renouvelant des abonnements en souffrance, soit en souscrivant des abonnements de soutien, soit en rejoignant l'opération 100 FB/mois. Ce n'est pas seulement un appui financier fort nécessaire. C'est aussi un précieux encouragement pour poursuivre une tâche ardue en ces temps difficiles.

U N T R E S G R A N D M E R C I * * * * * U N T R E S G R A N D M E R C I

◊◊ La théologie de la libération vue de Cuba ◊◊

Le long article de Fernando MARTINEZ-HEREDIA Cristianismo y liberación: ?revolución en el cristianismo (Christianisme et libération: révolution dans le christianisme?), publié dans Cuadernos de nuestra América, vol. III, n° 6, juillet-décembre 1986, pp. 51-98, donne une vue assez complète et fort objective de la théologie latino-américaine de la libération (TL). Mais, le plus remarquable est que l'auteur est directeur d'études régionales au Centre d'Etudes sur l'Amérique (C.E.A.) du Comité Central du Parti Communiste de Cuba et que la revue est celle du C.E.A. (1).

L'auteur commence par esquisser le contexte ecclésial dans lequel est née la TL, contexte marqué par l'évolution de la sensibilité sociale de l'Eglise Catholique Romaine, qui a abouti à Vatican II. Ensuite, il ébauche le contexte latino-américain de cette naissance, et ce, tant au plan socio-politique — faillite du "desarrollismo", fondé sur une conception naïve du progrès comme simple rattrapage d'un retard par rapport aux pays industrialisés; développement du mouvement révolutionnaire — qu'au plan des pratiques ecclésiales qui ont débouché sur la Conférence de Medellin.

Ayant donné le contexte, l'auteur passe à exposer les principaux contenus de cette "nouvelle façon de faire de la théologie". Les pauvres vus du point de vue de la foi, et pas simplement au niveau politique, occupent une place centrale dans la TL. Point de vue de la foi, car la TL s'enracine dans une spiritualité, dans une expérience de la gratuité de l'amour de Dieu dans la marche à la suite de Jésus. A partir de là, l'histoire est perçue comme une: en elle s'opère l'unité dialectique — c-à-d., différenciée — entre libération et salut. C'est à partir de là que la TL fait appel aux sciences sociales "en tant qu'auxiliaires du travail théologique". C'est pour cela que l'auteur ne voit aucun fondement aux accusations de réductionnisme politique ou de sécularisme adressées à la TL.

Après une évocation de la relecture de la Bible opérée par la TL, nous sont présentées brièvement la christologie de celle-ci, axée sur la suite du Jésus historique — et pour laquelle "la divinité de Jésus est hors de doute" —, et son ecclésiologie avec un accent pastoral qui met en valeur le potentiel évangéliste des pauvres.

Ayant donné un aperçu des contenus de la TL, F. Martínez aborde la question brûlante des rapports marxisme-christianisme, et ce, dans le contexte polémique actuel. Il nous rappelle que "le marxisme est, avant tout, la théorie de la lutte des classes dans le monde contemporain" et que, pour lui, "le changement social libérateur ne peut être que l'oeuvre des exploités eux-mêmes dans le processus de transformer leurs circonstances". Mais le plus important est que ce processus ait été effectivement entrepris sous l'inspiration du marxisme depuis un siècle et qu'il concerne la vie de centaines de millions d'êtres humains. A cause de ceci, "ses réalisations, ses insuffisances, ses erreurs et ses projets sont quelque chose d'incontournable", lorsqu'il est question de libération. Le marxisme est, donc, une réalité historique et non pas un tout achevé, donné une fois pour toutes. En tant que réalité historique, il doit être abordé en tenant compte des conditions concrètes de ses réalisations. S'attelant à une transformation radicale des conditions d'existence, il présuppose une foi intense et pose des exigences éthiques très poussées. Faire de l'athéisme le centre du marxisme, c'est négliger la rupture de Marx avec la pensée bourgeoise. En vue d'un dialogue fécond et nécessaire, les chrétiens doivent se débarrasser du "fardeau idéologique de l'anti-communisme". Mais les marxistes doivent aussi se débarrasser de préjugés — malgré leurs fondements historiques — et ne pas s'attacher "à des formulations qui ont eu une valeur

idéologique, mais qui ont été dépassées par les développements de la société et de la pensée". Les progrès des sciences naturelles et sociales entament, certes, les supports traditionnels de la religion, mais il y a les "contradictions" de l'existence humaine, comme celle entre la vie et la mort ou encore celle entre le bien et le mal, qui restent toujours. La raison scientifique n'élimine donc pas la religion. Qui plus est, les exigences éthiques de l'engagement révolutionnaire promeuvent une véritable "vie spirituelle", faite d'attitude fraternelle, de foi, de désintéressement, de don de soi, et ce, à un niveau collectif de plus en plus large.

L'auteur conclut en passant en revue plusieurs documents romains récents, marqués par un fort anti-marxisme et qui menacent l'avenir de la TL.

Voilà donc un texte qui témoigne du nouveau dialogue marxiste-chrétien enraciné dans la praxis. Il est remarquable de par sa présentation fort objective de la TL où l'accent est mis sur la référence théologique de celle-ci. Comme quoi, F. Martínez, un marxiste-léniniste, qui n'a jamais eu la moindre formation théologique, a mieux capté l'essence de la TL que bien des théologiens chevronnés! Ceci relativise fort les critiques, sur des points de détail, qu'on pourrait lui adresser. Ajoutons que cet article connaît déjà un succès de diffusion: reproduction dans la Revista latinoamericana de teología (n° 11, mai-août 1987, pp. 129-164), reproduction prochaine dans Social Compass (Louvain-la-Neuve, Belgique).

A.A.J.

(1) Adresse du CEA: Ave. 3 - n° 1805 entre 18 y 20. Playa. Zona Postal 13. Ciudad de La Habana. Cuba.

♦♦ Théologie et sciences humaines en Amérique Centrale ♦♦

Tel pourrait être le titre de PASOS, publication du Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI: Département Oecuménique de Recherches) (1). En effet, cette publication, dont l'intérêt est inversement proportionnel au nombre réduit de pages de chaque numéro —20—, donne notamment un écho des travaux du DEI, qui est l'un des rares centres du monde où s'opère une interaction féconde entre la théologie et les sciences humaines, et ce, tant au niveau de la recherche que des ateliers destinés à former des animateurs de communautés de base.

Cette revue a repris, comme résultat d'un choix délibéré, le titre de celle publiée au Chili, au temps de l'Unité Populaire, par le service oecuménique ISAL (Eglise et Société en Amérique Latine) sous la direction de Hugo ASSMANN, fondateur et premier directeur du DEI. La première "Pasos" servait à nourrir la réflexion des "Chrétiens pour le Socialisme", la deuxième est au service de l'Eglise des Pauvres — en Amérique Centrale et bien au-delà —. Elle se présente comme "une publication occasionnelle", non périodique, mais alors que le premier numéro a été publié en juin 1985, le 13ème l'a été en septembre 1987, ce qui donne, en fait, une périodicité bimestrielle.

Pour donner une idée du contenu, mentionnons les titres de quelques articles publiés (en espagnol):

Elsa TAMEZ: La crise des réfugiés. Réflexion biblique (n° 2).

F.HINKELAMMERT: Démocratie, structure socio-économique et formation du monde mythique religieux (n° 3).

V.ARAYA: Justification et pratique de la justice (n° 4).

I.HEDSTROM: Faire une théologie écologique, c'est être contre les projets d'une mort prématurée (n° 4).

R.VIDALES: "Payer c'est mourir; nous voulons vivre". Essai théologique sur la dette extérieure (n° 5).

J.DE SANTA ANA: Coût social et sacrifice aux idoles (n° 6).

- Carmen LORA et Cecilia BARNECHEA: Sexualité et identité de la femme (n° 7).
 P. RICHARD: Les chrétiens dans la pratique politique de la libération (n° 8).
 J. MIGUEZ-BONINO: Nouvelles tendances en théologie (n° 9).
 F. GOMEZ-HINOJOSA: Le théologien de la libération: intellectuel organique? (n° 10).
 Ana-Maria EZCURRA: Le Vatican et la théologie de la libération (n° 11).
 F. HINKELAMMERT: Face à la culture de la post-modernité: projet politique et utopie
 (n° 12).

A.A.J.

- (1) DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
 Abonnement annuel (6 numéros): Amérique Latine: 12 \$US. Autres pays: 18 \$US.

♦♦ L'honneur perdu des évêques argentins ♦♦

L'épiscopat argentin fut-il, non seulement complice de la dictature militaire, mais alla-t-il jusqu'à collaborer aux disparitions et à la torture? Ce petit livre apporte des preuves éclairantes, et d'autant plus impressionnantes que, sur 89 évêques, cinq seulement soient connus pour avoir refusé la collaboration, deux ayant payé cette opposition de leur vie. Les exemples donnés vont de la justification théologique de la dictature à la complicité active, et cela notamment de la part d'évêques, de prêtres et de religieux attachés au vicariat aux armées ou aux centres de détention. Mais aujourd'hui encore, affirme le prof. E. KÄSEMANN (Tübingen) dans son introduction, l'Eglise argentine continue "comme par le passé, à appuyer les forces favorables à la dictature; elle n'est ni capable, ni disposée à faire l'aveu ouvert de son propre engagement et de son implication dans la terreur qui a régné durant la dernière décennie".

Visitant l'Argentine en avril 1987, Jean-Paul II demande de privilégier la réconciliation nationale, et de tourner cette page noire. S'agit-il de pardonner aux militaires assassins? Et les récentes lois dites "du point final" et de l'"obéissance dure" empêcheront-elles la manifestation de la vérité?

Ce dossier a été réalisé par Albert LONGCHAMPS, Alain PERROT et Sylvain DE PURY.

Les Cahiers de l'Association Internationale contre la Torture, Rue de Varembe 1, case postale 84, CH-1211 Genève 20, Suisse. Tél.: (022)34 65 23, 88 p., 7 FS.

X.G.

I M P O R T A N T : * * * * * A B O N N E M E N T S

Dorénavant, les abonnements à LIAISONS INTERNATIONALES prennent cours avec le numéro de mars et se terminent avec celui de décembre. C-à-d., ce sont des abonnements par année naturelle.

Nous avons dû prendre cette décision à cause de l'impossibilité de faire autrement pour la petite équipe du COELI qui a bien d'autres tâches à assumer en plus de l'administration de notre revue.

Nous avons pris des dispositions afin de ne pas léser les lecteurs dont les abonnements ont débuté, par le passé, en cours d'année: nous leur envoyons les numéros qui leur manquent. Cependant, il se pourrait qu'il y ait des omissions involontaires de notre part. Si tel était le cas, nous vous prions de bien vouloir nous le signaler.

I M P O R T A N T : A B O N N E M E N T * I M P O R T A N T : A B O N N E M E N T

S O M M A I R E

La révolution cubaine dans l'histoire de l'espérance (G. GIRARDI)	2
Vers une théologie juive de la libération (M.H. ELLIS)	11
La bonne nouvelle de la lettre pastorale sur l'économie des évêques des Etats-Unis et la mauvaise nouvelle qui n'a pas été mentionnée (L. & C. BOFF)	23
En Bref: Communautés de Base d'Europe de l'Ouest (3ème Congrès à Bilbao) (X.G.)	31
Liturgie: Communautés de Base de Wallonie-Bruxelles : "Nous aurais-tu abandonnés...?" (E. CULOT)	32
A Travers les Livres et les Revues: Théologie de la libération vue de Cuba (A.A.J.)	33
Théologie et sciences humaines en Am.Cent.(A.A.J)..	34
L'honneur perdu des évêques argentins (X.G.)	35
Ouvrages envoyés à la Rédaction	31

& & & & & & & & & & & & &

A B O N N E M E N T S

(Veuillez lire ceci très attentivement, afin d'éviter des pertes de temps et d'argent pour vous et pour nous).

BELGIQUE: Ordinaire:	450 FB
Soutien:	à partir de 700 FB
L'abonnement donne droit au service de LIAISONS INTERNATIONALES et de ETUDES & DIALOGUES / Liaisons Belgique.	
Abonnement à LIAISONS INTERNATIONALES seulement:	300 FB
Paiement de préférence par virement au compte COELI, Bruxelles, 068-0751720-94.	
ESPAGNE: Ordinaire:	900 Ptas
Soutien:	à partir de 1500 Ptas
A payer par chèque (talòn) bancaire <u>au nom de</u> "Cristianos por el Socialismo", Apartado de Correos 30033, 08080 Barcelona.	
FRANCE: Ordinaire:	55 FF
Soutien:	à partir de 90 FF
Virements ou chèques au COELI, 68 rue de Babylone, 75007 Paris (adresse à <u>n'utiliser que</u> pour des paiements, s.v.p.): CCP "LA SOURCE" 34325.45 T.	
AUTRES PAYS D'EUROPE: Ordinaire:	350 FB
Soutien:	à partir de 700 FB
Paiement par virement au Compte 068-0751720-94 du COELI, Bruxelles —comme pour les Comptes Chèques Postaux— ou par Eurochèque —en FB sans mention de lieu—. Si vous utilisez n'importe quel autre moyen de paiement —même une traite en FB convertibles, payable par une banque belge—, veuillez ajouter 300 FB pour frais bancaires.	
CANADA (envois par avion): Ordinaire:	12 \$ US
Soutien:	à partir de 25 \$ US
A payer par mandat bancaire ou postal en argent \$US à l'ordre du CENTRE DIALOGUE, Eglise Unie du Canada, 25 ouest rue Jarry, #113, Montréal, Québec H2P 1S6 avec la mention "LIAISONS".	
AUTRES PAYS D'AMERIQUE, AFRIQUE, ASIE, AUSTRALIE: Ordinaire:	12 \$ US
(envois par avion) Soutien:	à partir de 25 \$ US
Paiement par Mandat Postal <u>International</u> , s.v.p. Pour tout autre moyen de paiement (chèque ou traite), veuillez ajouter 7 \$ US pour frais bancaires.	

MANDATS OU CHEQUES AU NOM DU COELI,
sauf quand vous payez à notre agent d'abonnements pour votre pays.

Nos abonnements commencent avec le numéro de mars
et se terminent avec le numéro de décembre.