NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 4 1978

Évangélisation et libération

Michel SCHOOYANS

p. 481 - 501

https://www.nrt.be/en/articles/evangelisation-et-liberation-1071

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Evangélisation et libération

À PROPOS DE LA IIIe CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'EPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN À PUEBLA (MEXIQUE) OCTOBRE 1978

DIX ANS APRÈS LA CONFÉRENCE DE MEDELLÍN

L'efflorescence d'une Eglise

Tout, ou presque, a été dit sur l'efflorescence de l'Eglise d'Amérique latine depuis la Conférence générale de l'Episcopat qui s'est tenue à Medellín (Colombie) en 1968 [1]. Sur place comme en dehors du continent, les théologiens et les pastoralistes se sont plu à saluer l'essor des communautés de base. Ils multiplient les recherches et les expériences visant à la mise au point de nouveaux ministères. Les incidences de la « conscientisation » sur la vie chrétienne sont explicitées et permettent d'entrevoir des exigences nouvelles proposées à la responsabilité pastorale. Surtout dans les milieux urbains, les mouvements charismatiques réunissent des groupes fervents. Partout enfin on assiste à des efforts visant à valoriser la religion populaire, dont on découvre et exalte la profondeur et la richesse insoupçonnées.

Ces expériences d'une grande diversité ne se font pas en marge de l'Eglise institutionnelle, mais, par leur originalité même, elles marquent une certaine rupture de continuité par rapport aux pratiques traditionnelles. Toutes ces expériences ont quelques traits communs : elles s'enracinent dans la vie ; elles jaillissent d'une

1. Rappelons que les documents relatifs à la « Segunda Conferencia general del Episcopado latinoamericano » ont été publiés sous le titre *La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio* : vol. I : *Ponencias* ; vol. II : *Conclusiones*. Nous citons la 4e éd., Bogotá, CELAM, 1970.

multiplicité de groupes entre lesquels les liens structurés sont lâches et souvent mal définis ; faisant place à la créativité, elles ne se soucient guère de la conformité des conduites et des initiatives avec les normes traditionnelles de l'orthopraxie pastorale ; s'enracinant dans la vie de la base, elles sont antérieures à toute thématisation théologique et à toute prise de position du magistère. L'intervention de celui-ci n'est pas suspectée dans son principe, mais, contrairement à ce qui se produisait souvent jadis, elle se fait plutôt a posteriori. Le magistère, en effet, n'a plus le monopole de l'initiative originaire. Dans la meilleure des hypothèses, il intervient pour discerner le souffle de l'Esprit dans des modes d'action se réclamant volontiers d'une inspiration charismatique, peu sensible aux médiations institutionnelles.

Sans doute, l'Eglise institutionnelle classique continue-t-elle à être présente et active. Mais les initiatives nouvelles, sans lui échapper nécessairement, ne partent plus avant tout de ses centres de pouvoir. Elle ne les contrôle plus comme elle le faisait en d'autres temps. Elle n'a plus le monopole de la dynamique pastorale. Cependant — et ce point est capital — dans le chef de ses pasteurs, cette Eglise manifeste généralement une volonté de discerner les nombreux éléments positifs dont sont porteuses les initiatives de la base, de les stimuler, d'en creuser la valeur chrétienne. La hiérarchie, loin de prendre ombrage de réalisations dont elle n'est pas la source, s'appliquera à y déceler les signes des temps ; elle est attentive au « kairos ».

En somme, l'Eglise d'Amérique latine se libère de certaines scories du passé. Elle nie tout conformisme et tout conservatisme répétitif, au profit d'un avenir qu'elle veut construire dans une fidélité plus grande au dessein de Dieu. Cette Eglise renonce au confort des stéréotypes sécurisants ; elle se « désinstalle ». Elle a pris le parti d'une grande pauvreté, qui la libère d'un présent possessif et d'un passé sclérosant. Bref, elle refuse de voir son avenir comme une simple prolongation amplificatrice du présent.

Une espérance partagée

En octobre prochain, l'Eglise d'Amérique latine se donnera un temps de réflexion, de discussion et de prière sur cet ensemble de problèmes, qu'elle envisagera de façon synthétique sous l'angle de l'*évangélisation* [2]. Or la III[e] Conférence générale de l'Episcopat

2. En vue de l'Assemblée de Puebla, le CELAM a publié un *Proyecto de Documento de Trabajo de la III[a] Conferencia general del Episcopado latinoamericano*, Bogotá, 1977. Les lignes générales en sont exposées sous le titre *Puebla. Documento de consulta*, que les lecteurs européens trouveront dans *Mensaje iberoamericano* (Madrid), n° 150, avril 1978, 4-19. Il est présenté comme

latino-américain qui se réunira à Puebla (Mexique) est un événement très activement préparé [3]. Son intérêt et son importance dépassent de loin le seul monde latino-américain : cet événement concerne l'Eglise universelle.

Parmi les raisons qui justifient l'intérêt porté à Puebla par les chrétiens vivant hors d'Amérique latine, quelques-unes méritent d'être épinglées. La première, péremptoire, c'est que Puebla tirera les conséquences, pour l'Amérique latine, du Synode romain de 1974 et de l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975) de Paul VI, consacrés tous deux à l'évangélisation [4].

Un documento para la reflexión par le Cardinal Aloisio LORSCHEIDER, Président du CELAM, *ibid., id.*, 2 s. Le document original, de 214 p., a d'emblée suscité des réactions diverses, souvent réservées, parfois vives. Il a été élaboré sous la direction de Mgr Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, Secrétaire général du CELAM, et préparé par ses collaborateurs. Pour comprendre ce document, on pourra se reporter aux travaux de Mgr López Trujillo lui-même, et notamment à *La evangelización en el presente y el futuro de América latina,* que les lecteurs pourront trouver dans *Mensaje iberoamericano* (Madrid), n° 141-142, juillet-août 1977, 3-4, 12. D'autres voix autorisées et qualifiées se sont également exprimées parmi l'épiscopat, ainsi celle de Mgr Marcos MCGRATH dans *La III Conferencia reafirmará Medellín,* dans *Mensaje iberoamericano,* n° 149, mars 1978, 18 s. ; et celle de Mgr Luis BAMBAREN, dans *Dimensión socio-politica de la III Conferencia, ibid.,* mêmes références.

3. A en juger par le nombre des rencontres préliminaires, discussions, publications, etc., auxquelles elle donne lieu, la préparation de la IIIe Conférence atteste par elle-même la vitalité de l'Eglise d'Amérique latine. Il ne saurait être question de proposer ici un relevé à ce sujet. Bornons-nous à signaler, à titre d'exemple, trois études émanant du Brésil : J.B. LIBANIO, *IIIa Conferencia del episcopado latinoamericano. Temores y esperanzas,* dans *Mensaje iberoamericano,* n° 149, mars 1978, 2-8 ; les remarques d'Oscar BEOZZO sur l'« évangélisation et son histoire », proposées sous le titre *III Conferência geral do episcopado latinoamericano em Puebla,* 30 p. polycopiées, Instituto teológico de Lins (São Paulo), mars 1978 ; les remarques critiques qu'ont adressées au document de travail préparé par le CELAM quelques professeurs de théologie et quelques curés de Belo Horizonte, sous le titre *O « marco teológico » do documento de preparação para Puebla,* 7 p. polycopiées, Belo Horizonte (Minas Gerais), février 1978. On y ajoutera le dossier très critique publié par Pablo RICHARD, *1959-1978 : L'Eglise latino-américaine entre la peur et l'espérance. La Troisième Conférence générale de l'Episcopat latino-américain. Puebla, octobre 1978,* dans *Foi et Développement,* n° 54, février 1978, 1-6, avec des éléments de bibliographie. On pourra enfin se reporter aux réflexions de Segundo GALILEA, *Entre Medellín y la III Conferencia : los logros y los desafíos de la evangelización,* dans *Mensaje iberoamericano,* n° 141-142, juillet-août 1977, 4-7. — Quelles que soient les réserves que l'on puisse émettre à propos du *Proyecto* cité, il serait regrettable que Puebla se braque sur la discussion de ce *document.* Un piège redoutable est à éviter, y compris par ceux qui formulent les critiques les plus sévères à son endroit : celui de s'ébaudir en joutes plus ou moins passionnées, et de négliger pour autant les enjeux réels de l'Assemblée au niveau de la *vie des communautés chrétiennes.* Se réfugier dans pareil alibi renforcerait, en fin de compte, les positions que l'on entend contester.

4. A l'occasion des travaux synodaux et à partir de l'Exhortation citée, Mgr Philippe DELHAYE a procuré un important dossier sur *L'évangélisation chrétienne aujourd'hui. Une relecture du Synode de 1974 par S.S. Paul VI. Exhortation apostolique « Evangelii nuntiandi »,* dans *Esprit et Vie,* 86e année, 9e série, n° 6,

En outre, Vatican II a rappelé aux évêques et enseigné au peuple de Dieu le sens de la coresponsabilité. Nous savons que nous devons être concernés par l'action de l'Eglise partout dans le monde. Ce sens de la responsabilité est d'autant plus éveillé que les communautés chrétiennes disposent aujourd'hui d'une meilleure information sur ce qui se passe dans les Eglises locales ou régionales. Ensuite, les fruits de Medellín ne se sont pas limités à l'Amérique latine. Les conclusions en ont été étudiées un peu partout, et l'on a vu fleurir en Europe, en Asie, en Afrique, des discussions sur les communautés de base et sur la théologie de la libération. Aussi bien est-ce en Amérique latine que se posent actuellement aux chrétiens, et de façon urgente, des problèmes que l'Eglise rencontrera tôt ou tard ailleurs. Ainsi par exemple l'Afrique connaîtra-t-elle à l'avenir le passage d'une société agraire à une société industrielle et urbaine : phénomène observable maintenant en Amérique latine. Ainsi l'Asie partira-t-elle un jour à la recherche d'une théologie marquée par le souci de respecter l'authenticité de sa culture : ce à quoi s'appliquent les théologiens latino-américains d'aujourd'hui. Ainsi l'Europe occidentale devra-t-elle cesser de pratiquer une politique de l'autruche face au problème des ministères dans l'Eglise : problème que l'Eglise d'Amérique latine affronte présentement avec lucidité et imagination créatrice.

Enfin, aujourd'hui mieux que jamais, l'Amérique latine se situe face à elle-même. Elle a pris la mesure de son originalité, de ses capacités, de son dynamisme. Elle discerne avec une précision accrue les causes profondes et les mécanismes de sa dépendance. Elle veut formuler le projet de sa libération et concrétiser celle-ci dans son existence. L'Eglise participe à cette prise de conscience, à ces aspirations, à ces projets. Elle met elle-même en question tout ce que ses pratiques pastorales ont pu avoir de mimétique, tout ce que sa théologie a pu avoir d'importé. Elle aspire, dans ces deux domaines, à l'authenticité. Elle veut donner un sens plénier au projet de libération largement partagé par tous les secteurs dynamiques de la population [5].

Pour ces raisons notamment, Puebla, espérance pour l'Amérique latine, est une espérance pour l'Eglise tout entière. Nous voudrions donc montrer, à partir de quelques-uns des dossiers que la Conférence aura à connaître, en quel sens et pourquoi cette espérance est partagée en dehors de l'Eglise d'Amérique latine. Le point de vue auquel nous nous plaçons sera surtout celui de l'Eglise en Europe occidentale : déjà concernée par Medellín, comment ne le serait-elle pas davantage encore par Puebla ? Nous procéderons

5. Pour illustrer notre propos nous nous référerons surtout à des exemples manifestant la vitalité de l'Eglise brésilienne depuis le Concile et depuis Medellín.

à partir d'une approche pastorale, à laquelle succédera une approche théologique. Dans les deux cas nous nous arrêterons à un nombre limité d'exemples, retenus en fonction de l'intérêt qu'ils présentent tant pour l'Eglise d'Europe occidentale que pour l'Eglise d'Amérique latine.

LA CRÉATIVITÉ PASTORALE

La religion populaire

Depuis Medellín, les chrétiens d'Amérique latine ont redécouvert les valeurs de la religion et même de la religiosité populaires [6]. C'est là une conséquence directe de l'attention portée à l'expérience chrétienne telle qu'elle est vécue à la base, et plus particulièrement par les pauvres [7]. La valorisation de la religion populaire marque, à cet égard, une certaine réaction contre une conception élitiste de la religion, parfois cultivée naguère dans quelques milieux d'Action catholique. Elle marque aussi une réaction contre une conception « savante » de la religion, accessible à une minorité d'initiés, au profit d'une religion de masse. Effectivement, il en va un peu de l'Amérique latine comme de la Russie de Dostoïevsky : le peuple y a gardé un sens étonnant de Dieu, de sa transcendance, de sa proximité, de sa paternité [8]. Surtout dans les milieux ruraux, il est demeuré attentif aux autres, à la communauté de vie et de travail. Ce peuple a un sens extraordinaire de l'accueil, du partage, de l'action de grâces.

Sans doute, cette expérience religieuse est-elle souvent naïve, spontanée, non réfléchie. Mais moyennant une pastorale appropriée, elle peut être débarrassée de quelques excroissances frisant la superstition et où le merveilleux peut offusquer le divin. La conscientisation prônée par Paulo Freire révèle ici sa fécondité [9]. Partant d'une réflexion sur les conditions concrètes de l'existence, elle permet de mieux saisir, par exemple, à partir d'une réflexion sur la paternité humaine, ce que peut signifier pour nous que Dieu

6. On trouvera une analyse lucide de la « pastorale populaire » dans l'article d'Hector BORRAT, *La foi d'un peuple,* dans *Spiritus,* t. 18, n° 68, septembre 1977, 256-272.

7. Une lecture théologique et pastorale d'une situation de pauvreté est proposée par l'exégète Carlos MESTERS dans *Seis dias nos porões da humanidade,* Ed. Vozes, Petrópolis, 1977.

8. Cf. par exemple *Les frères Karamazov,* traduction d'Elisabeth GUERTIK, coll. *Les Classiques du monde,* Paris, F. Hazan, 1948, p. 409, c.-à-d. II[e] partie, livre VI, ch. 3, f.

9. Voir à ce sujet Tereza Maria POMPÉIA CAVALCANTI, *Tentativa de uma Leitura Teológica do Pensamento de Paulo Freire,* dans *Síntese* (Rio de Janeiro), n° 5, nova fase, vol. II, octobre-décembre 1975, 87-99.

est Père, et réciproquement. Elle permet aussi de mieux saisir l'insertion de chacun dans sa communauté : nul ne se libère seul et je ne puis faire mon salut personnel qu'en œuvrant au salut d'autrui.

Pourtant, dans le contexte latino-américain actuel, la valorisation de la religion populaire est exposée à certains écueils. Comme telle, elle se situe incontestablement dans le sillage de Medellín. Cette valorisation peut cependant être utilisée comme manœuvre tactique visant à mitiger l'impact que peuvent exercer, sur la masse des chrétiens, les appels à l'engagement politique issus de la théologie de la libération, voire des propres conclusions de Medellín. Sans doute est-on fondé à craindre les tendances horizontalistes ou sécularisantes de certaines théologies de la libération. Mais ce sont précisément ces tendances qui seraient renforcées si, remontant l'histoire, on restaurait une conception aliénante de la religion. Bref, sauver les valeurs fondamentales de la religion populaire implique que soit rouvert le procès de la religion-opium.

Les structures ecclésiales

Puebla devra également examiner de façon critique et constructive la question des nouvelles structures pastorales. Cet examen portera notamment sur des expériences, souvent très diverses, qu'on regroupe d'habitude sous l'étiquette « communautés de base ». Il arrive en effet qu'on puisse se demander si ces expériences émanent d'un empirisme sans lendemain, ou si elles sont soumises systématiquement à une reprise critique. De même on peut se demander si telle communauté de base ne s'est pas marginalisée au point de perdre tout lien organique avec le reste de l'Eglise.

Toutefois, l'interrogation ne saurait se limiter ici à la question de savoir si oui ou non, et éventuellement dans quelle mesure, ces expériences sont suffisamment concluantes pour justifier l'abandon progressif des structures pastorales traditionnelles. Comme le suggère explicitement le thème central qui a été retenu par l'Assemblée de Puebla, il s'agira avant tout de penser les structures ecclésiastiques en fonction de l'impératif de l'évangélisation. Pour enclin qu'il soit à valoriser la religion populaire, l'épiscopat latino-américain est loin de considérer le problème de l'évangélisation comme résolu. Effectivement, pour approfondir le sens de Dieu, si vif dans le peuple, il est indispensable que soit dévoilé, en Jésus-Christ, le mystère d'un Dieu qui est notre Père, le mystère de notre commune filiation divine. « Comment l'invoquer sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment l'entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans d'abord être envoyé ? » (*Rm 10,* 14 s.).

On peut donc espérer que Puebla esquissera des directives visant à doter l'Eglise d'Amérique latine d'institutions adaptées, au-delà de tout formalisme juridique, à une évangélisation en profondeur. Dans ces structures adaptées, l'accent sera mis sur la mission, sur la proclamation du kérygme [10]. C'est en fonction de cet objectif primordial que seront redéfinies les exigences et les conditions de la pastorale sacramentelle traditionnelle.

Au service du peuple de Dieu

Face à la pénurie de prêtres, l'Eglise d'Amérique latine ne s'est pas cantonnée dans une attitude d'expectative. Elle a même fréquemment fait le procès de l'aide extérieure, dans la mesure où celle-ci risquait de retarder la prise de conscience relative aux besoins du continent et la recherche de solutions appropriées [11]. Medellín a confirmé et amplifié la mobilisation des laïcs, déjà entreprise dans les mouvements d'Action catholique. La IIe Assemblée a également apporté son aval à des initiatives antérieures à 1968, telle celle qui consiste à confier la charge d'une paroisse à des religieuses. Actuellement, l'Eglise d'Amérique latine est probablement celle au monde qui a confié le plus de responsabilités pastorales aux laïcs. Nous n'envisageons pas ici les tâches sociales ou caritatives, mais bien celles qui consistent à annoncer la parole de Dieu, à organiser la catéchèse, à animer la liturgie, parfois à présider aux funérailles ou à la célébration de certains sacrements. L'insertion dans la réalité quotidienne permet à ces laïcs de trouver un langage nouveau, percutant, mieux compris que le langage « scolastique » de beaucoup de prêtres.

Ces rôles exercés par les laïcs doivent être respectés dans leur originalité et leur spécificité. Les laïcs, en l'occurrence, ne peuvent être considérés comme des substituts de prêtres inexistants [12]. Ils ne peuvent être assimilés à des clercs auxquels, en vertu du droit, il faudrait se résigner à ne reconnaître « que » la qualité de laïc. Leur activité ne peut être réduite à une activité de type « clérical » ;

---

10. La réflexion sur ces problèmes n'est pas l'apanage des théologiens ou des pastoralistes. Elle fait l'objet de prises de position hardies de la part de certains évêques. Voir p.ex. Mgr Antônio Celso QUEIROZ, *A Igreja no Brasil*, coll. *Vida religiosa e realidade*, 1, publié par la Conferência dos Religiosos do Brasil, Rio de Janeiro, 1977, spécialement p. 14-19.

11. Nous avons présenté à ce sujet un rapport à la XLIVe Semaine de Missiologie de Louvain, tenue à Namur en 1974. Le texte en est publié sous le titre : « Amérique latine : de l'aide à la collaboration », dans le volume *Qui portera l'Evangile aux Nations ?*, coll. *Museum Lessianum*, Section missiologique, 58, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 113-132.

12. D'après les données les plus récentes du CERIS (Rio de Janeiro), il y avait, en 1970-1971, 13.292 prêtres au Brésil. En 1975-1976, ils étaient 12.065.

elle doit au contraire être reconnue dans ce qu'elle a de pleinement « laïc ».

Respecter cette spécificité ne découle pas de la seule théologie du laïcat ; cela s'impose également au nom de l'évangélisation. S'il est vrai que celle-ci est une tâche prioritaire, la mobilisation d'une partie du laïcat à laquelle on assiste n'est que la première phase d'une mobilisation générale appelant le peuple de Dieu à l'évangélisation et au témoignage.

Abordé par ce biais, le problème sacerdotal s'éclaire d'une lumière nouvelle. Le prêtre apparaît davantage comme l'animateur, au sens le plus riche du terme, d'une communauté missionnaire [13]. Il est ministre, c'est-à-dire serviteur, du peuple de Dieu, et avec lui l'évêque.

Dès lors, pour qu'il ait l'audience du peuple de Dieu, le prêtre futur devra être proche de ce peuple par son langage, sa culture, son style de vie. Il ne sera cependant pas une simple émanation du peuple, un délégué du peuple. Il sera, comme saint Paul, « mis à part », « appelé par grâce » (*Ga 1,* 15 ; cf. *Rm 1,* 1). Il sera le témoin vivant de la Parole efficace de Dieu dans la société des hommes. A lui reviendra en premier de réactiver la Tradition.

Ainsi l'accentuation du rôle du laïcat invite à reprendre la théologie du sacerdoce dans une perspective élargie. On veut dire par là qu'une théologie de l'épiscopat et du sacerdoce ne peut se faire en marge d'une théologie du laïcat, et qu'entre les deux il y a un lien dialectique. Les problèmes traditionnels de « hiérarchie » peuvent ainsi être repris dans leur juste perspective : en Eglise, il n'y a point d'autorité qui ne soit service (cf. *Jn 13,* 1-20 ; *Lc 22,* 24-27).

Eviter les « récupérations »

Religion populaire, structures ecclésiales, ministères : trois problèmes qui se trouvent en étroite corrélation et qui appellent une approche globale. Trois problèmes qui se posent de façon spécifique en Amérique latine, où des solutions originales sont recherchées. Trois problèmes qui, hélas, prêtent à d'inquiétantes « récupérations ». Sous couvert de valoriser la religion populaire, il peut être tentant de se servir de la religion pour dissuader le peuple de travailler à sa libération et à sa promotion. Prenant prétexte de

13. Domingos BARBÉ, à qui l'on doit *Demain, les communautés de base,* Paris, Ed. du Cerf, 1971, a proposé aux prêtres d'Osasco (banlieue ouvrière de São Paulo) une étude portant sur *O ministério presbiteral e a restauração da comunidade católica,* 26 p. polycopiées, Osasco, Pâques 1975.

l'orientation prise par des groupes ressemblant plus à des sectes qu'à des communautés ecclésiales, il serait facile de jeter le discrédit sur toute expérience, en vue de restaurer les institutions telles qu'elles ont été implantées dès le XVI[e] siècle. Enfin, on peut redouter une volonté de cléricaliser le laïcat, l'action, ministérielle de fait, qui est exercée par les laïcs se prêtant à être récupérée dans une perspective cléricale classique.

On voit donc que ces trois problèmes se posent dans un climat relativement ambigu. Puebla peut prendre acte de l'originalité des termes où ils se posent, et donner un appui critique mais constructif aux solutions déjà amorcées. Néanmoins, ce qui a été fait depuis Medellín dans ces trois domaines est exposé à être ravalé à des expériences de peu d'intérêt et sans avenir. Faute de pouvoir les dénoncer, il serait tentant de les neutraliser dans le cadre d'un projet dont le noyau serait la restauration d'une chrétienté classique — où l'évangélisation ne pourrait apparaître comme le souci majeur.

Prendre parti pour l'homme

Aux problèmes pastoraux importants, il convient de rattacher celui de l'engagement des chrétiens dans les combats pour la libération. Sans doute Vatican II avait-il sensibilisé les milieux chrétiens aux problèmes de développement intégral. Il est peu de régions du monde où l'on ait étudié plus qu'en Amérique latine *Gaudium et Spes* et les encycliques sociales de Jean XXIII et de Paul VI. Les transformations politiques qui se sont produites sur le continent au lendemain du Concile allaient cependant lancer à l'Eglise une interpellation telle qu'on n'en connaît guère de précédente. Ces transformations sont amorcées dès 1964 par la « Révolution » des militaires au Brésil. Peu à peu, on découvre que cette révolution n'a rien à voir avec les coups d'Etat dont est émaillée l'histoire de certains pays d'Amérique latine, ni avec le caudillisme, ni avec les *pronunciamientos*. On s'aperçoit qu'on a affaire à une révolution axée sur une doctrine très structurée, celle de la sécurité nationale [14]. Celle-ci comporte, tant au niveau du régime qu'à celui des institutions, une mise en question radicale de la tradition politique et juridique qui prédomine dans la société latino-américaine.

Ce n'est pas le lieu d'exposer cette doctrine, ni d'évoquer dans quelles circonstances et sous quelles modalités elle s'est concrétisée

14. Nous avons consacré à cette doctrine un examen critique détaillé dans *Destin du Brésil. La technocratie militaire et son idéologie*, coll. *Sociologie nouvelle, Situations*, 6, Gembloux, Duculot, 1973 ; et dans *Demain, le Brésil ? Militarisme et technocratie*, coll. *Terres de Feu*, 20, Paris, Ed. du Cerf, 1977.

dans la pratique gouvernementale. Qu'il nous suffise de rappeler l'audience trouvée par elle dans l'ensemble du continent latino-américain, où prédominent aujourd'hui des régimes, souvent militaires, s'inspirant de thèses selon lesquelles l'Etat l'emporte sur la Nation, le citoyen sur la personne, la stratégie sur la politique, la sécurité sur le développement.

Compte tenu de précédents lamentables et de l'anticommunisme simpliste de ces régimes, on pouvait craindre soit un ralliement grégaire des milieux chrétiens aux nouveaux maîtres, soit la division profonde de ces mêmes milieux. Or malgré l'application mise par certains gouvernants à déchirer les chrétiens, on observe au contraire que, face au défi des régimes autoritaires, l'Eglise a renforcé son unité dans l'action pour l'homme. Elle apparaît même un peu partout comme la seule instance organisée apte à proclamer, contre vents et marées, les droits imprescriptibles de la personne. Elle prend parti pour l'homme contre les prétentions volontiers totalitaires de l'Etat [15].

Cette prise de parti ne se traduit pas dans la seule attitude face aux régimes militaires. Elle se retrouve dans tous les combats menés par les chrétiens contre la marginalisation, la faim, le chômage, ou encore pour la participation politique et économique, pour la libération intégrale de l'homme. Il convient de mentionner à cet égard l'action courageuse, parfois exemplaire, menée par les commissions locales Justice et Paix ou par des organisations analogues [16]. Le témoignage efficace donné par des laïcs catholiques dans ces organisations est tel que, souvent, des protestants ou des non-chrétiens se joignent à eux pour dénoncer l'oppression et pour construire ensemble une société plus juste. Ainsi l'on peut dire que des formes inattendues d'œcuménisme naissent dans l'action libératrice.

Si donc il est arrivé à certains chrétiens d'être trop peu attentifs au « kairos », aux signes des temps, il est réconfortant de constater que l'Eglise d'Amérique latine, dans la majeure partie de son épiscopat et de son laïcat actifs, assume résolument la fonction critique et la mission prophétique que lui imposent les circonstances historiques concrètes. Décidément, c'est bel et bien au passé qu'ap-

---

15. A partir du cas particulier des Indiens, nous examinons cette question dans *Sécurité nationale et exigences pastorales au Brésil,* dans *Mission d'Eglise,* 52e année, t. 33, n° 36, juin 1977, 33-42.

16. C'est ainsi qu'à la demande de la Commission locale Justice et Paix une équipe comprenant quelques-uns des meilleurs sociologues brésiliens a réalisé une étude intitulée *São Paulo 1975. Crescimento e pobreza,* présentation du Cardinal Paulo Evaristo ARNS, São Paulo, 1976. La même commission a patronné la publication de *Meu depoimento sôbre o Esquadrão da morte,* du magistrat Hélio PEREIRA BICUDO, São Paulo, 1976.

partient le « patronat royal indien », en vertu duquel l'Eglise d'Amérique latine a été assujettie pendant des siècles au contrôle exercé par les fonctionnaires civils sur les charges, les communications et les finances ecclésiastiques.

L'engagement politique et social des chrétiens d'Amérique latine intéresse en réalité l'Eglise tout entière. Nous nous bornerons à ce sujet à trois observations, dont les premières valent spécialement pour les chrétiens d'Occident. Tout d'abord pour des motifs pratiques d'efficacité et aussi pour des raisons théologiques ressortissant à l'ecclésiologie, la solidarité avec les communautés qui souffrent doit se traduire aujourd'hui, comme du temps de saint Paul, par des attitudes concrètes. Les souffrances et les combats des chrétiens d'Amérique latine sont nos souffrances et nos combats, au même titre d'ailleurs que les souffrances et les combats des chrétiens vivant sous régime communiste. C'est pourquoi il existe un devoir particulier d'information pour que la solidarité « catholique » prenne un visage concret.

De plus et surtout, il appartient aux chrétiens des pays occidentaux de contester, chez eux, les structures qui engendrent des effets d'oppression et de domination en Amérique latine et dans les autres continents. On ne voit pas comment cette contestation ne s'accompagnerait pas d'une mise en question d'un style de vie fondé sur le bon marché des matières premières et de l'énergie, et sur le gaspillage.

Enfin, l'action libératrice entreprise par les chrétiens en Amérique latine mérite d'être davantage encouragée, selon des modalités à mettre au point, par des instances romaines. Sans doute ne saurait-il être question de demander, par exemple, à la Commission Pontificale Justice et Paix d'apporter son aval à telle démarche précise. L'autonomie de l'action temporelle reconnue par *Gaudium et Spes* rend cet aval inutile et inopportun, dès lors que l'action politique et sociale obéit à ses lois propres et que celui qui l'entreprend doit en assumer la responsabilité (cf. *GS*, 36). Et pourtant, si la libération intégrale est une tâche d'Eglise, il faut s'attendre à ce que toute omission ou tout silence de la tête soit ressenti comme un désaveu par la base. « Rome, pour quoi faire ? », entend-on déjà dire çà et là par ceux qui se salissent les mains parce qu'ils agissent et prennent des risques. Puebla devra examiner ce problème pour que l'action libératrice apparaisse vraiment comme œuvre d'Eglise.

LA RECHERCHE THÉOLOGIQUE

Schématiquement, on peut dire que jusqu'à la veille de Vatican II la théologie en Amérique latine était largement importée d'Europe et surtout de Rome. Or le Concile d'abord, Medellín ensuite ont stimulé la réflexion théologique sur le plan continental à partir d'une expérience pastorale particulièrement riche. L'assemblée de Puebla bénéficiera de ces recherches et leur apportera une impulsion nouvelle. Tenant toujours compte du thème central de l'évangélisation, plusieurs dossiers théologiques méritent une attention particulière. Nous en examinerons quelques-uns ici.

L'ecclésiologie

L'expérience religieuse et pastorale réalisée depuis dix ans en Amérique latine appelle une thématisation, c'est-à-dire une réflexion systématique et explicite, d'ordre ecclésiologique. Cette démarche peut être envisagée à deux niveaux complémentaires. Tout d'abord, l'Eglise d'Amérique latine se sait et se veut enracinée dans le contexte socio-culturel du continent. Suivant en cela les recommandations que Jean XXIII formulait dans *Mater et Magistra* à propos de l'Eglise tout entière, l'Eglise d'Amérique latine ne se pose pas en instance extérieure au monde (cf. 184). Elle entend concourir à part entière à l'histoire des hommes. Elle est ferment dans la pâte ; elle est sel de la terre, et ce n'est que grâce à cet enracinement qu'elle peut exercer sa mission d'être lumière du monde.

Ce souci d'inhérence au milieu invite en outre à approfondir la réflexion théologique sur des problèmes ecclésiologiques fondamentaux. Il serait regrettable en effet que des ruptures plus ou moins abruptes soient posées comme conditions préalables à l'incarnation dans le monde et à l'authenticité. C'est pourquoi deux types de solidarité doivent être creusés et réaffirmés. La solidarité avec la tradition de l'Eglise en Amérique latine d'abord. En Eglise, il n'y a jamais de rupture radicale. Il y a vie. Même si le recul historique nous facilite l'approche critique de comportements passés, c'est toujours, hier comme aujourd'hui, la même bonne nouvelle qui est portée dans des vases d'argile, le même Sauveur qui est annoncé au monde. Nous ne pouvons nous prévaloir de la seule critique lucide du passé pour justifier la droiture de comportements que nous préconisons aujourd'hui. Ce passé, il ne nous appartient pas de le désavouer, car il est, autant que l'avenir, objet d'espérance. Demain, d'autres théologiens relativiseront nos options actuelles et s'étonneront peut-être de l'assurance avec laquelle certains entendent « du passé, faire table rase ».

Il faut de même approfondir les solidarités avec toutes les communautés chrétiennes actuelles, sans quoi ce qui se fait en Amérique latine cesserait rapidement d'être significatif et stimulant pour l'Eglise universelle. L'originalité des expériences pastorales et de la recherche théologique *doit* trouver le moyen de s'intégrer à une vision catholique de l'Eglise. Toute rupture d'avec le cep est vouée à devenir « sectaire », est condamnée à dégénérer. Les Eglises de classes ne sont pas moins schismatiques que les Eglises locales, régionales ou nationales qui ont proliféré depuis la Réforme [17].

On ne voit donc pas comment Puebla pourrait se dispenser de réexaminer la relation organique et vitale qui unit l'Eglise d'Amérique latine à Rome. Il ne s'agit point ici d'un réalignement compulsif, opéré au nom d'une conception anachronique de la centralisation, mais d'une reconnaissance d'altérité légitime, dans laquelle apparaît la richesse plurielle de l'Eglise. Cet examen ne peut donc procéder des seuls milieux latino-américains. Une réflexion théologique correspondante doit être instituée à partir de Rome. Il doit en effet être exclu que l'on « récupère » ce qui a été fait de valable en l'enrégimentant dans des cadres institutionnels standardisés. Problèmes délicats s'il en est, puisqu'ils sont liés d'une part à la vitalité chrétienne de l'Amérique latine et d'autre part à la crédibilité de Rome. Nul doute que dans cette recherche le CELAM est appelé à procéder à une réflexion sur lui-même, car, précisément par son originalité institutionnelle, il exerce déjà une fonction modératrice et médiatrice appelée à s'amplifier et à se structurer davantage.

L'interprétation des signes des temps

Les mouvements d'inspiration charismatique — au sens le plus large du mot — appellent des réflexions semblables. L'attention à la vitalité pastorale, sinon théologique, de la base, la mise en valeur de la religion populaire, une certaine accentuation de la primauté de l'engagement politique et social, ne doivent pas faire perdre de vue que l'interprétation des signes des temps ne ressortit pas à des critères plus ou moins subjectifs. Cette herméneutique s'élabore par rapport à des cadres de référence évangéliques, approfondis par la Tradition et sytématisés par la théologie. Sans doute y a-t-il toujours eu, en Eglise, une dialectique entre orthodoxie et orthopraxie, entre le docteur et le prophète. Il n'en reste

17. Ces questions sont abordées par Jürgen MOLTMANN dans *Théologie politique de la libération*, publié dans *Figures et idoles de l'espérance. Bièvres, novembre 1971. Cahiers de Villemétrie*, n° 88-89-90, novembre-décembre 1971 — janvier-février-mars-avril 1972, 12-18.

pas moins vrai que nul particulier ne peut invoquer le don de prophétie pour faire prévaloir ce qu'il estime, lui, meilleur pour l'Eglise, fût-elle locale [18]. Le discernement est ici affaire d'Eglise, et plus précisément de magistère. Sans lui, les communautés s'isolent ou se dispersent, les expériences ne sont pas évaluées et restent ponctuelles.

La vitalité des expériences chrétiennes ne saurait donc se réclamer d'une inspiration directe de l'Esprit Saint, si cette inspiration était invoquée pour contester soit le magistère dans le service du Corps qui lui est propre, soit l'institution ecclésiastique visible dans sa mission essentielle, qui est de prolonger l'œuvre du Christ dans l'histoire des hommes. En d'autres termes, il serait vain d'envisager une foi chrétienne vivante et opérative en dehors d'une religion. On veut dire par là que l'action organisée, et donc les institutions, sont indispensables pour conférer à cette foi des expressions culturelles variées. Sans cela, la foi ne serait pas significative pour les hommes ; la continuité vitale ne serait pas assurée à partir de la même source ; l'efficacité de cette foi ne serait pas manifestée au plan de l'histoire vécue.

On voit par là que la question ici abordée comporte une interpellation adressée à ceux qui, dans l'Eglise, exercent une fonction magistérielle. Cette fonction a surtout été conçue, dans l'ecclésiologie post-tridentine, comme consistant à garder l'orthodoxie. Sans doute. Mais n'est-ce pas dans l'agir des chrétiens que le message évangélique *se fait* vrai et crédible ? Si le témoignage de la parole est inséparable du témoignage de l'action, on peut attendre de l'Assemblée de Puebla qu'elle restaure, au sein de l'unique fonction magistérielle, le lien entre la fonction du prophète et celle de docteur [19]. Le divorce entre les deux, on ne le sait que trop, conduit fatalement aux sectes et au néo-pharisaïsme.

Qui est, pour nous, Jésus-Christ ?

Que veut-on dire lorsqu'on parle de Jésus-Christ libérateur ? Voilà un autre problème que l'Assemblée devra examiner. Les christologies dont s'accompagnent certaines théologies de la libération laissent parfois le sentiment d'être fort réductrices. A la limite, on verrait en Jésus quelqu'un qui est persécuté par un régime politique oppressif, la victime des occupants romains, etc. Lectures réductrices, comme le sont celles de certains contemporains du

18. Cf. *Ga 1*, 6-9.

19. Voir à ce sujet le rapport présenté par P.-A. LIÉGÉ au « Simposio internazionale » sur « La formazione del missionario oggi », Rome, 24-28 octobre 1977, intitulé *Le témoignage de la vie, source d'efficacité missionnaire*, publié par l'« Urban University », Vatican City (sic), 1977.

Christ qui — ainsi que le rapportent les évangiles — voyaient en lui un thaumaturge, un prophète, un roi, etc.

Or si Puebla est centré sur le thème de l'évangélisation, la christologie sera évidemment au centre des discussions. Quel Christ annonçons-nous ? Celui qui manifeste la gratuité de l'amour de Dieu, ou le « Jéhovah » vengeur de certaines pages de l'Ancien Testament ? Nous n'hésitons pas à affirmer que c'est là que se trouve, du point de vue théologique, le grand enjeu de cette Assemblée. Ce qui sera constamment sous-jacent aux débats, ce seront les positions prises par le Ier Concile de Nicée face à l'arianisme, et celles prises par le Concile de Chalcédoine face au monophysisme. De la christologie à laquelle on adhère dépend en effet la conception que l'on se fait de la libération.

Dès lors on peut espérer que Puebla défera certaines équivoques de vocabulaire, fréquentes lorsqu'il est question de « libération ». Il appartiendra à l'Assemblée d'éclaircir les rapports entre le salut proposé par Dieu et la libération en tant que projet émanant de l'activité autonome des hommes. Il faudra en particulier que soient précisées les limites de cette autonomie, dès lors que l'activité du chrétien dans l'histoire procède d'une source et tend vers une fin. Le sens salvifique de cette activité dans tous les domaines de l'agir humain devra donc être explicité de façon à sauvegarder à la fois la gratuité de l'initiative divine et la liberté des chrétiens [20]. Puebla devra donc réaffirmer que, lorsqu'ils collaborent avec tous les hommes de bonne volonté à la construction d'un monde meilleur, les chrétiens ne sont pas les exécutants d'un avenir programmé, comme le veulent les idéologues, mais les responsables d'une *histoire à faire*, dotée d'un sens, c'est-à-dire, en l'occurrence, porteuse d'espérance [21].

L'anthropologie chrétienne

Comme on vient de l'insinuer, la christologie commande très largement la conception que les théologiens se font de l'homme. L'anthropologie fait écho à la christologie. Nous avons relevé combien, dans la pratique pastorale et l'engagement politique, l'Eglise d'Amérique latine était attentive à reconnaître en tout homme, et

---

20. La Commission théologique internationale a publié à ce sujet une *Déclaration sur la promotion humaine et le salut chrétien*. Le texte s'en trouve dans la *Documentation catholique*, n° 1726, 4-18 septembre 1977, 761-768.

21. Voir à ce sujet Johannes B. METZ, « L'Eglise et le Monde », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, coll. *Cogitatio fidei*, 23, Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 139-154. Ces thèmes sont repris et approfondis par J.B. METZ lui-même dans *Pour une théologie du monde*, traduction par Hervé Savon, même coll., 57, 1971.

spécialement dans le marginal et le persécuté, une image vivante de Dieu.

A cet égard, il serait utile que Puebla mette davantage en relief les raisons *spécifiques* qui poussent les chrétiens à lutter pour les droits de l'homme. Ces raisons, on s'en doute, sont en partie philosophiques, et admises pour autant par beaucoup de non-chrétiens. Mais elles sont aussi d'ordre proprement théologique [22]. Le « nouveau commandement » fondé sur l'exemple du Christ transcende en effet toutes les formulations de la « règle d'or » fondées sur l'exigence de réciprocité. Les rapports entre les hommes, d'un point de vue chrétien, ne sauraient être réduits à de purs rapports contractuels. Ils sont animés par un projet d'amour inconditionnel, par une volonté de respect et de promotion de l'autre dans son altérité. Dans le plan de Dieu, nous sommes co-créateurs de notre prochain dans ce qu'il a de singulier. Dans cette perspective, le travail lui-même apparaît non seulement comme un devoir, mais comme un droit : celui de poursuivre la création en humanisant la nature ; celui d'apporter une contribution personnelle, c'est-à-dire irremplaçable, à la société humaine.

Il s'ensuit que l'Assemblée de Puebla devra faire preuve d'une vigilance particulière à propos des relations entre les hommes, lesquelles se présentent trop souvent sous une forme contractuelle *piégée*. Nous voulons dire par là que, dans une société où les inégalités sont criantes, les rapports employeurs-employés peuvent se présenter comme des rapports contractuels. Mais du contrat ils n'ont que la forme. En fait, ces contrats sont léonins, étant donné l'énorme disproportion de force existant entre les parties en cause.

Il s'agit donc, pour l'Eglise, de dénoncer l'abus de puissance, ou encore la violence que peut exercer celui qui détient le capital, possède les moyens de production, connaît la technique de fabrication. Il s'agit somme toute de s'employer à ce que tous les biens de la terre, y compris ceux de la science et de la culture, soient mis à la disposition de tous les hommes pour les unir, et non utilisés comme moyen d'oppression.

Vers la libération intégrale

Compte tenu du climat politique d'Amérique latine, il serait incompréhensible et même scandaleux que Puebla n'explicite pas les implications de l'anthropologie chrétienne en matière politique. Nul homme ne peut être réduit à la condition d'un « accident » au

22. Ce problème a été abordé par Henri WATTIAUX dans son étude sur le *Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme*, dans *NRT*, 1976, 799-816.

service de l'Etat ; nul Etat ne peut se transformer en un Dieu mortel. On attend donc de l'Assemblée qu'elle condamne avec netteté les principes dont s'inspire la doctrine de la sécurité nationale dans ses différentes variantes latino-américaines. Ce faisant, elle condamnera du même coup les structures internationales de domination qui ont favorisé l'implantation de régimes s'inspirant de cette doctrine [23].

Puebla ne pourrait cependant se livrer à des approches partielles ou à des dénonciations sectorielles. Pour dévoiler la portée de la libération opérée en Jésus-Christ, l'Assemblée devra reprendre le thème du péché et de l'aliénation. Tous, oppresseurs et opprimés, sont aliénés. Un homme marqué du sceau du Christ ne peut exploiter ses frères : inversement, il est indigne d'un fils de Dieu d'être opprimé par son semblable.

On aimerait donc que de Puebla ne procède pas une critique sociale uniquement privatisante. Certaines structures économiques et politiques sont des structures de péché ; elles doivent être dénoncées sans mollesse parce qu'elles conditionnent largement l'existence des personnes et des groupes intermédiaires dans ce qu'ils ont de plus propre : leur créativité, leur liberté. Mais si l'on accepte la nécessité de défataliser les structures, c'est-à-dire si l'on accorde qu'elles sont œuvres des hommes, historiques et changeables, alors on peut s'attendre à ce que Puebla fasse retentir avec vigueur l'appel à la conversion, maintenant. Si je n'expulse pas mes passions, ma concupiscence, mon péché, pour me convertir à Dieu, comment pourrai-je me faire le prochain d'autrui ? L'oppresseur que je porte en moi doit être expulsé : me faisant sujet de volonté de puissance, il obture ma relation à Dieu et ma relation à autrui. Par là il apparaît une fois de plus combien il était urgent de reprendre le thème de l'évangélisation.

La méthode en théologie

Une assemblée épiscopale n'est pas précisément une assemblée de théologiens : on en conviendra aisément. Mais dès lors que les théologiens font œuvre d'Eglise, dès lors aussi qu'ils ne créent pas eux-mêmes l'objet de leurs recherches, on peut espérer que l'Assemblée de Puebla prendra acte des recherches théologiques qui se sont développées depuis Medellín. A certains égards, on

23. Les circonstances politiques ont inspiré à certains épiscopats latino-américains des documents qui comptent parmi les plus remarquables que le magistère ait publiés en matière sociale. Ainsi en est-il de la Déclaration de la Conférence épiscopale du Brésil intitulée *Exigences chrétiennes pour un ordre politique*, publiée en français dans la *Documentation catholique*, n° 1717, 3 avril 1977, 315-319.

peut dire que la grande originalité des théologies élaborées en Amérique latine, en particulier des théologies de la libération, réside dans un effort de rénovation de méthode. Le souci de l'observation et de l'expérience y est primordial, et sans doute faut-il voir là l'influence du « voir, juger, agir » de Cardijn. C'est pourquoi ces théologies font largement appel aux sciences humaines, comme l'atteste par exemple le recours aux « théories de la dépendance ».

Une discussion un peu détaillée à ce propos ne serait pas de mise à Puebla. Il est toutefois inévitable que l'Assemblée bute sur des problèmes de méthode laissés ouverts par les théologiens de la libération [24]. C'est ce qui se produira notamment en ce qui concerne le peu de cas qui est fait de la philosophie, et une tendance marquée au concordisme ou même au fondamentalisme.

Une de ces questions est assez particulière de prime abord, mais est appelée à être examinée à cause de ses retentissements considérables au plan pratique. Elle concerne le recours au marxisme comme instrument d'analyse de la situation latino-américaine. Ce recours fait difficulté parce que, d'abord, il n'est pas évident que, dans ce système si marqué par la pensée hégélienne, l'on puisse dissocier aisément l'ontologie de la logique, le matérialisme de la dialectique. D'autre part, à supposer que cette dissociation soit possible et que la méthode soit déclarée innocente et lavée de toute suspicion matérialiste, il faudrait que soit établi critiquement le privilège en vertu duquel la méthode marxiste s'impose au théologien, est censée mieux rendre compte des faits et déclarée plus opérative que toute autre.

Ces questions sont loin d'être purement spéculatives et il est probable que l'Assemblée de Puebla se prononcera à ce sujet. Cependant, il y a là un piège qu'on voudrait que l'Assemblée évite. Pour préoccupante que puisse être l'influence marxiste dans certains milieux chrétiens d'Amérique latine, force est de reconnaître qu'elle s'exerce surtout sur des intellectuels ; que les tendances y sont multiples ; que hormis le cas peu concluant de Cuba, cette influence n'a jamais débouché sur un projet politique soutenu par une capacité ou une volonté d'organisation efficace — même pas dans le Chili d'Allende.

Il en résulte qu'il ne faut pas lâcher la proie pour l'ombre. Si la dignité humaine est menacée en Amérique latine, *aujourd'hui*, cette menace ne provient pas d'un hypothétique régime d'inspira-

---

24. Nous avons examiné ces questions dans *Théologie et libération : quelle libération ?*, publié dans la *Revue théologique de Louvain*, t. 6, 2, 1975, p. 165-193 ; et dans *Chemins et impasses de la théologie de la libération*, dans *Esprit et Vie*, 87e année, 9e série, n° 6, 10 février 1977, 81-94.

tion marxiste ; il n'y a pas à anticiper sur une éventualité, au demeurant peu vraisemblable. Le réalisme politique et pastoral recommande par contre de désigner sans ambiguïté les régimes qui hypostasient l'Etat, déifient le pouvoir, se moquent des droits de l'homme. La dénonciation d'une certaine influence marxiste ne peut être utilisée comme un alibi dissimulant la crainte que l'on peut avoir de dénoncer les régimes qui, hier et aujourd'hui, sont incompatibles avec l'Evangile. A n'en pas douter, une dénonciation collégiale, publique, solennelle, qu'on est en droit d'attendre de l'Assemblée de Puebla, serait dans le droit fil de Medellín. Parmi les chrétiens, elle libérerait des courages nouveaux. Aux yeux de beaucoup de non-chrétiens, elle dévoilerait le sens plénier et dernier de l'action qu'ils mènent pour la libération — un peu comme Pierre avait révélé à Corneille le sens total de son comportement (cf. *Ac 10*) [25].

REDÉCOUVRIR L'UNIQUE NÉCESSAIRE

En 1968, l'Assemblée de Medellín a soulevé une immense espérance, qui n'a point été déçue dans l'ensemble. Les difficultés provenant de la situation politique ont même purifié l'Eglise, la renvoyant à l'unique nécessaire : annoncer le Christ, évangéliser. L'Eglise d'Europe occidentale a quelque peine à tirer parti des prodigieuses richesses de Vatican II. Elle est aux prises avec de graves difficultés dans les secteurs les plus vitaux : créativité pastorale, engagement temporel, œcuménisme, recherche théologique, nouveaux ministères, etc. Nulle part ne se manifeste, à l'échelle occidentale, la promesse d'une organisation épiscopale d'une envergure comparable au CELAM.

De tout cela il résulte que l'Eglise d'Europe occidentale doit inventer un type inédit de relations avec les « jeunes Eglises ». Celles-ci sont désormais moins dépendantes des communautés ecclésiales « métropolitaines » qui, traditionnellement, pensaient les problèmes théologiques et pastoraux à l'échelle pour ainsi dire mondiale. Il s'ensuit une transfiguration radicale — et déjà perceptible — de la conception de la mission. Or, indépendamment de toute appréciation que l'on peut porter sur le rôle joué historique-

25. On aura une idée de ce que peut être une pastorale intégralement libératrice, « conscientisante » et théologiquement fondée en se reportant à *Caminhada para a Ressureição*, publié dans le cadre de la Campagne de fraternité (1977), par la Commission archidiocésaine des droits humains de São Paulo (1977). Il s'agit d'un livret de grande divulgation populaire, destiné à préparer la célébration de Pâques dans une perspective intégralement libératrice.

ment par les Eglises implantées de très longue date, force est de reconnaître que ces Eglises ne seront plus, ou plus précisément ne sont déjà plus en mesure d'exercer l'action ni l'emprise qu'elles ont exercées pendant des siècles.

Pour les communautés chrétiennes d'Occident, Puebla apparaît dès lors comme l'occasion de se laisser interpeller par l'Eglise d'Amérique latine, et d'une façon plus générale par les « jeunes Eglises ». Cette interpellation doit porter sur l'essentiel : l'évangélisation. Puebla pourra rappeler qu'il existe un ordre de priorités valable pour toute l'Eglise, que le devoir missionnaire de proclamer la Seigneurie de Jésus-Christ l'emporte sur tous les autres impératifs. Faute de rectifier le cap, l'Eglise d'Europe occidentale aura bien de la peine à se débarrasser d'un certain narcissisme pastoral et théologique ; elle risquera de perdre pour autant la crédibilité sans laquelle elle ne peut bien servir l'Eglise universelle.

Puebla pourra ensuite aider l'Eglise d'Europe occidentale à débloquer quelque peu son avenir en l'incitant à se mettre davantage à l'écoute des pauvres. Depuis la fondation du CELAM, l'Eglise d'Amérique latine a appris l'art difficile de la concertation, c'est-à-dire de la collégialité responsable, et de la planification. L'avenir, il faut le construire. Le contexte appelle une relecture et une réinterprétation de l'Evangile et de la Tradition, et celles-ci à leur tour transforment la perception de la situation. Entre la réalité concrète et les valeurs évangéliques, un décalage est perçu. La liberté chrétienne se déploie donc en deux temps : une démarche négative, qui refuse le présent tel quel, le conteste au nom de valeurs évangéliques ; une démarche positive, dès lors que ces mêmes valeurs ne sont visées intentionnellement, dans l'existence historique, que moyennant des choix et des décisions qui s'investissent dans l'action. En somme, l'Eglise d'Amérique latine s'est largement libérée de ce que son passé pouvait avoir de contraignant, et c'est pourquoi elle est disponible à l'avenir, objet d'espérance, mais non de connaissance.

Cette « conversion » est particulièrement suggestive pour l'Eglise d'Europe occidentale, tant dans le secteur de la planification pastorale à une échelle élargie, que dans le secteur de la recherche théologique. Celle-ci, en effet, ne saurait se parer de la gratuité dont sont fières d'autres disciplines scientifiques. Non évidemment qu'il faille mettre une sourdine aux recherches positives. Bien au contraire, celles-ci retrouveraient une impulsion nouvelle si les chercheurs acceptaient de se laisser davantage interroger par les appels de la base et les injonctions du contexte. Considéré à ce niveau, le service théologique est bel et bien un service pastoral, puisqu'il part de la vie pour éclairer la vie, et qu'il n'a ni sa source ni son

terme dans la satisfaction des « producteurs » de recherches. Cela revient à dire que nulle théologie n'est innocente — ou que toute théologie se doit d'être engagée dans l'actualité historique.

Or l'engagement théologique, en Europe occidentale, ne saurait consister à renverser la pratique traditionnelle et à céder à cette forme de mimétisme qui consiste à divulguer les théologies latino-américaines de la libération. Il consiste plutôt à dégager la problématique théologique qui, en Europe occidentale, est homologue à celle de la théologie de la libération en Amérique latine. Cela signifie que si les théologiens latino-américains sont fondés à entreprendre une théologie élaborée à partir du point de vue des opprimés, il serait peut-être utile d'envisager une démarche théologique procédant à partir du point de vue des oppresseurs, instruisant le procès théologique des structures de domination dont tous bénéficient dans les pays nantis.

On voit par ces quelques remarques que l'Assemblée de Puebla a d'ores et déjà une portée considérable pour l'Eglise universelle. Tout retour au passé, toute stagnation, tout coup de frein briserait le dynamisme conciliaire confirmé par Medellín. Ce dynamisme-là s'est révélé tellement communicatif qu'il est partagé par bien des communautés chrétiennes en dehors du Continent. Puebla ? Une espérance pour l'Eglise, et pour Dieu lui-même !

B 1348 Louvain-la-Neuve
place Croix du Sud, 1

Michel SCHOOYANS
Professeur à
l'Université Catholique de Louvain