NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 4 1977

Considérations sur l'histoire du salut. À propos de la théologie de la libération

Hans Urs VON BALTHASAR

p. 518 - 531

https://www.nrt.be/en/articles/considerations-sur-l-histoire-du-salut-a-propos-de-la-theologie-de-la-liberation-1104

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Considérations sur l'histoire du salut

À PROPOS DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION *

Remarques préliminaires

On pourrait traiter ce thème de plusieurs manières très différentes. Partir d'une dogmatique traditionnelle avec ses divers traités pour examiner ce que la théologie de la libération apporterait à chacun d'eux, ce ne serait pas seulement aller au-devant d'une déception — car cette théologie ne s'attache pas à la considération des lieux théologiques tenus jusqu'ici pour classiques, ou bien elle les ramène au seul lieu théologique privilégié par elle —, mais aussi commettre une injustice à l'égard de cette théologie, puisqu'elle tend à une simplification radicale de la réflexion théologique et développe ses vues propres à partir du point originel qu'elle a dégagé dans une lecture nouvelle, en contournant la plus grande part des acquisitions traditionnelles. Pour faciliter l'accès à ce problème, nous tenterons de rencontrer la théologie de la libération non pas sur la base de traités dogmatiques immuables, mais dans le cadre très large d'une théologie chrétienne de l'histoire, qui centre sa pensée sur l'unité de l'Ancien Testament et du Nouveau et sur l'actualité permanente du passage de l'un à l'autre.

Cela n'empêche pas que dès le départ on peut, nous semble-t-il, poser trois exigences de caractère très général à une théologie qui entend se concevoir comme catholique — exigences valables dans le présent et à l'avenir pour toute « relecture » de la Révélation chrétienne, si radicale qu'elle se veuille. La première concerne la forme d'une théologie catholique, la deuxième son contenu, la troisième sa méthode.

1. Une théologie catholique possède (et c'est une tautologie de l'affirmer) une valeur universelle. Naturellement cela n'exclut pas la possibilité de théologies revêtant des colorations particulières en fonction des époques et des cultures différentes — et même pareille diversité doit exister, en raison de l'inépuisable richesse du donné catholique : la vérité catholique est « symphonique » ; mais cela

---

* L'an dernier la Commission Théologique Internationale a concentré son activité sur la théologie de la libération. Un recueil des documents élaborés à cette occasion est publié parallèlement en version allemande et en version espagnole. Les pages qu'on va lire reproduisent, en traduction revue par l'auteur, la contribution du P.H.U. von Balthasar. Nous remercions ce dernier, ainsi que Monseigneur Ph. Delhaye, Secrétaire de la C.T.I., d'avoir autorisé la présente publication.

signifie que se définir et se développer à partir d'un espace national, c'est la marque de la secte et de l'hérésie. Toute théologie colorée par sa référence à une culture ou à une époque données doit toujours, si elle se prétend catholique, être recevable quant à son propos central par toutes les autres Eglises locales. Une théologie de la libération ne saurait constituer une exception par rapport à cette revendication de catholicité : sa forme doit être telle qu'en son noyau elle mérite intérêt et puisse être proposée dans chacun des Etats appartenant à la constellation de l'U.R.S.S. ou à celle de la République populaire de Chine.

Les théologies catholiques différenciées par leurs attaches avec une époque ou une culture particulières partent d'images déterminées et axent leur orientation sur certains concepts centraux ; mais ces images et ces notions doivent, à l'intérieur de la *Catholica*, être ouvertes les unes aux autres et susceptibles d'intercommunication entre elles ; aucune culture n'est en droit de revendiquer pour son point de vue un caractère tellement absolu qu'elle refuse la communion avec d'autres idées centrales du catholicisme. La « libération » est sans nul doute un des centres de la Révélation, mais celle-ci se trouverait mutilée si tout devait lui être purement et simplement ramené [1].

Une théologie chrétienne non catholique est en ordre premier nationale ; elle peut entrer dans une organisation « inter-nationale » (union mondiale d'Eglises) ; une théologie catholique est toujours d'emblée supranationale et se présente comme unissant en communion tous les pays et tous les temps.

2. La réflexion théologique catholique part des événements centraux du salut, dont elle ne perd jamais de vue la « circumincessio » réciproque. Ainsi l'unité entre l'Ancien Testament et le Nouveau, avec le décalage de l'un à l'autre (changement de niveau) ; de même l'unité entre la vie cachée de Jésus et sa vie publique, d'une part, sa mort et sa résurrection, d'autre part, elle aussi avec son originalité ; ainsi la mission assignée à l'Eglise catholique d'annoncer la libération accomplie en principe dans le Christ et qui affranchit le monde des puissances de l'injustice, du péché et de la mort — mission d'annoncer cette libération par la parole et le sacrement, mais aussi par une vie sainte menée dans la communion ecclésiale et dans l'engagement qui mobilise, pour établir plus de justice sur la terre, tous les moyens chrétiennement justifiables.

1. Cf. P. M. MANZANERA, S.J., « Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik », dans *Theologische Akademie*, 12, Francfort s/M., J. Knecht, 1975, p. 58 : « La Bible ne peut être expliquée et comprise que moyennant cette herméneutique de la liberté » ; p. 61 : toute autre interprétation « est, en ses racines, une prise de position crispée en faveur du statu quo », et cela lui vaut d'être disqualifiée.

Chacun des membres de l'Eglise possède à cet égard ses charismes particuliers, dont les uns et les autres peuvent être rattachés à différents centres spirituels d'après la mission qui les spécifie ; mais les charismes quels qu'ils soient n'ont de valeur que dans le Corps unique, par lui et pour lui, de sorte qu'ils sont en communion réciproque. Un charisme distingué par une plus grande affinité avec les évangiles synoptiques est en pleine communion avec un charisme plus « paulinien » ou plus « johannique », comme c'était déjà le cas dans l'Eglise des origines. C'est d'une façon similaire que dans le Nouveau Testament les différents aspects de la christologie s'intègrent dans un ensemble.

3. La théologie catholique doit toujours méditer l'automanifestation de Dieu en Jésus-Christ, et le Dieu qui se révèle est bien capable de se rendre intelligible à l'humanité de tous les temps, c'est-à-dire de proposer sa propre herméneutique. Assurément la Révélation divine atteint la créature humaine comme un sujet à la fois immuable et susceptible de changement, c'est-à-dire avec ses précompréhensions, les unes permanentes (principalement philosophiques), les autres variables (culturelles), que l'homme va mettre en œuvre comme des aides et des instruments de recherche pour interpréter la Révélation. Mais en tant que croyant il lui faut en premier lieu se conduire en auditeur de la Parole, à laquelle il doit permettre de s'énoncer sans qu'interfèrent ses propres précompréhensions. Celles-ci ont à se laisser critiquer et modifier par la Parole de Dieu, le croyant étant conscient qu'aucun modèle humain de pensée ne réussit à enserrer la plénitude de la grâce et de la vérité divines.

Les schèmes explicatifs de l'existence humaine en sa totalité — qu'ils accentuent l'aspect personnel ou au contraire l'aspect social — sont souvent au service d'une idéologie non chrétienne ou antichrétienne ; il importe donc de redoubler de prudence pour vérifier dans quelle mesure ils sont « neutres » et pour autant utilisables en vue d'une interprétation chrétienne du monde. C'est que le préjugé inhérent à ce genre de grille de lecture est capable de déformer, jusqu'à la rendre méconnaissable, la manifestation que Dieu donne de lui-même dans le Christ.

ARTICULATIONS PRINCIPALES DE L'HISTOIRE DU SALUT

I. *Libération et salut dans l'Ancienne Alliance*

1. En ce qui concerne le peuple de l'Ancien Testament, l'histoire du salut commence par sa constitution en peuple sous l'intervention de Dieu le faisant sortir d'Egypte. D'après toute l'idée

que s'en fait l'Ancien Testament, cette délivrance n'est pas une autolibération ; bien au contraire elle ne cesse pas d'être tenue pour le « haut fait » de Dieu. — Contre cette vérité ne saurait être allégué le fait que pour une telle libération Dieu recourt à des hommes déterminés. Car parfois ceux-ci opposent à leur vocation une résistance extrême (Moïse) ou réclament des signes qui la confirment (Gédéon).

2. Israël attribuera toujours à la libre initiative de Dieu la première délivrance et toutes les libérations postérieures. — La chose se dégage avec une clarté particulière de tous les appels qui implorent de Dieu le salut, le rachat, la libération de l'oppression et de l'injustice, invocations prononcées par des individus, que ce soient des rois ou de simples particuliers (cf. les Psaumes [2]), mais aussi appels au secours du peuple entier, tels que nous les rendent les écrits historiques.

3. La première libération a pour objectif immédiat un salut qui dépasse l'ordre politique dans l'Alliance du Sinaï et dans le culte qui s'y trouve institué. — La tradition de l'Exode et la tradition sinaïtique sont d'avance liées entre elles (R. de Vaux) ; pour Israël il n'est pas de notion de salut qui n'inclue pas plus que la prospérité économique et politique. L'Alliance avec Jahvé est participation intime à la sainteté de Dieu : don gracieux et exigence morale tout à la fois.

4. Au cours de l'histoire le « salut » promis de façon immédiate à l'observation correcte de l'Alliance dévoile de plus en plus ses composantes eschatologiques. — Au long du développement de la prophétie, de l'enseignement sapientiel et de l'apocalyptique, l'idée de salut acquiert un contenu de plus en plus large : Dieu, le libérateur d'Israël, est en même temps le Créateur de l'univers et le Seigneur dominant tous les peuples, qui sont destinés à avoir part à son salut. Israël se dépasse de façon toujours plus consciente dans sa mission à l'égard du monde, sans cependant survoler celui-ci (même dans la doctrine des deux éons). Ainsi, d'une part, se forme une précompréhension déterminée à laquelle Jésus se référera, et d'autre part, dans le messianisme eschatologique persistant, un obstacle est dressé contre la transcendance définitive en vertu de laquelle le monde doit se dépasser lui-même dans l'acte libérateur accompli sur la Croix et dans la Résurrection.

5. Comme réponse à l'action de Dieu est exigée d'Israël, dans les relations interhumaines, une conduite « libératrice » conforme

2. A ce sujet voir en particulier N. Lohfink, « Heil als Befreiung in Israel », dans *Erlösung und Emanzipation*, édit. L. Scheffczyk, coll. *Quaestiones disputatae*, 61, Fribourg-en-Br., Herder, 1973, p. 30-50.

à la conduite même de Dieu. — L'éthique d'Israël, son droit et sa jurisprudence sont théomorphes en ce qui concerne les rapports interpersonnels : ils doivent répondre et faire écho à la Parole de Dieu et à la manière dont lui-même agit effectivement. De là découlent des conséquences immédiates dans le domaine économique (quant à la manière de traiter les compatriotes et les travailleurs étrangers victimes de la pauvreté) et ces exigences sont accentuées par la Loi et les prophètes.

6. L'infidélité à l'Alliance ramène le peuple à une situation telle que celle qu'il connut en Egypte (*Os 8,* 13). — La non-observation du pacte d'Alliance entraîne de la part de Dieu un châtiment rigoureux, qui consiste avant tout dans la perte de la liberté procurée par Dieu (soumission au joug des grandes puissances, déportation, dispersion, etc.). Ce châtiment est un signe de la fidélité de Dieu à la parole par laquelle il a conclu l'Alliance ; la condition d'esclave où le peuple est réduit n'est pas un événement « aliénant », mais un « rappel » : c'est précisément durant l'Exil qu'adviennent la méditation décisive de la Loi et la prophétie définitive (le « Serviteur de Jahvé »), que l'histoire est mise par écrit, que s'achève l'organisation du culte, etc. La période post-exilique est à son tour propre à faire plus clairement reconnaître le franchissement d'un seuil au-delà de l'ordre purement politique.

II. *Structure d'Israël et structure de l'Eglise*

1. Israël est un peuple tout à la fois au sens ethnique et au sens théologique du terme, ce qu'on ne saurait dire de l'Eglise.

L'Eglise de la Nouvelle Alliance n'est désignée comme « peuple » que dans des citations ou des allusions renvoyant à l'Israël ancien, et pour elle cette expression est aussi métaphorique que d'autres comme « maison », « corps », « épouse ». Rien que par là on voit que chez elle le politique prendra un sens nouveau et une place nouvelle dans l'ordre des valeurs. Avec la Nouvelle Alliance, on passe, d'une vocation reçue au titre de la race comme primordial, à un appel s'adressant en ordre premier à la personne — ce qui n'implique aucune espèce de « privatisation ». Le charisme avec son caractère personnel est en effet ordonné à la totalité du « Corps » du Christ, de la *Civitas Dei* entière avec sa mission mondiale. L'expropriation du chrétien au bénéfice de Dieu et de son œuvre dans l'humanité entière (par le baptême qui plonge le croyant dans la mort du Christ obéissant) est plus profonde encore que le choix qui vouait l'homme à Dieu à la manière de l'Ancien Testament (notamment par la circoncision).

2. En cette unité (qui lie le sens ethnique et le sens théologique de « peuple ») consistent la grandeur d'Israël — il est élu parmi tous les peuples —, mais aussi sa limite : en tant que réalité à figure ethnique il n'est pas susceptible d'universalisation comme l'Eglise, elle, le sera. — Maintes fois Israël a tenté d'interpréter sa condition paradoxale et singulière comme jouant un rôle en quelque sorte exemplaire pour l'humanité dans son ensemble (Philon, M. Buber), mais la limite ethnique ne saurait être abolie, fût-ce par le prosélytisme. Le mouvement d'Israël reste centripète (cf. le sionisme et le résultat auquel il aboutit aujourd'hui). Moyennant sa mort et sa résurrection Jésus-Christ est universalisé dans son Eucharistie ; déjà comme Parole de Dieu faite homme il s'adresse à tout être humain quel qu'il soit. Aussi la continuation de sa vie dans l'Eglise a-t-elle un caractère réellement centrifuge : « Comme le Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ».

3. C'est pourquoi, en Israël, l'élément religieux est politique et l'élément politique est religieux, jusque dans l'espérance eschatologique (millénarisme ; cf. *supra*, I, 4). — Le monisme fusionnant religion et politique et qui est constitutif pour Israël fut depuis toujours et sous toutes ses formes (césaropapisme, « cuius regio... », etc.) pernicieux pour l'Eglise, et il demeure tel. La Règle de la Guerre de Qumrân peut attendre à la fois, pour le combat terrestre final, deux messies, l'un séculier, l'autre spirituel. Du point de vue théologique les croisades restent un pieux malentendu, car pour le Nouveau Testament il n'existe point de « Terre Sainte » au sens théologique du terme.

4. En cela Israël est un *typos* de l'Eglise, tant positivement, par la transcendance de son espérance et l'obligation morale qui lui incombe de répondre au Dieu de l'Alliance, que négativement, en raison de l'inachèvement provisoire de la promesse. Pour l'Eglise, par la Croix et la Résurrection du Christ et l'envoi de son Esprit, les barrières de la mort sont franchies, et la négativité de ces barrières a revêtu un sens intrinsèquement positif : passion et mort sont, au-delà de toute activité intra-mondaine, libération réconciliatrice dégageant le monde des liens où le tenaient les puissances, dont la mort est la dernière et la plus forte.

Le salut accordé par le Nouveau Testament a surabondamment (superabundanter, eminenter) accompli la promesse de l'Ancien. Il doit donc aussi inclure éminemment les éléments positifs et typiques de l'Alliance : ainsi l'espérance escomptant l'avènement définitif (messianique) du salut de Dieu pour Israël et le monde entier acquiert une intensité nouvelle, en vertu de ce qui est accompli par l'action du Christ ainsi que des « arrhes » de l'Esprit Saint,

garantie de la réalité qui germe dès maintenant ; la réponse d'Israël à Dieu sous la forme de « comportement interhumain libérateur » est réclamée d'une façon plus pressante encore dans l'Eglise, parce qu'en raison de l'Incarnation de la Parole de Dieu la croissance de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain coïncident parfaitement (*Mt 25,* 31 ss) ; le culte ancien se trouve dépassé dans un culte à la fois mystique (dans l'Eucharistie, l'entrée de l'Eglise et de ses membres dans l'état d'oblation avec le Christ) et existentiel (le service quotidien du monde comme activité liturgique).

5. Du même coup la conjonction, caractéristique de l'Ancien Testament, entre religion et politique est évincée, dans l'Eglise, au profit d'une diastase. Car c'est une mission *ad extra* qui fait entrer l'Eglise dans les structures du monde entier, lesquelles ne sont pas identiques aux siennes (sacrales), mais au sein desquelles elle doit exercer son action. D'autre part elle est dotée, *ad intra,* d'une dimension sociale inconnue de l'Ancienne Alliance : la communion des saints, avec ses lois et ses opérations, que le regard terrestre ne saurait percevoir et qui tiennent à l'action du Christ dans le mystère pascal.

La dissolution de l'amalgame vétérotestamentaire entre religion et politique n'implique aucunement que le chrétien se trouve dispensé de l'action éthico-sociale et — à la mesure du charisme de chacun — de l'engagement politique : l'aspect politique qui pour l'Ancien Testament était lié principalement au facteur ethnique est positivement inclus dans la mission qui envoie l'Eglise au monde entier. C'est par la conversion des cœurs au sens de la responsabilité politique que peut advenir quelque chose comme une « conversion des structures »[3]. Au-delà, la Nouvelle Alliance fait du mystère pascal le centre de l'activité chrétienne. Les miracles par lesquels Jésus a guéri et nourri les gens n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; ce sont des signes efficaces de l'amour de Dieu se révélant sur la Croix de façon insurpassable et libérant les hommes ; et dans l'Eglise les œuvres corporelles de miséricorde sont (y compris leur dimension politique) des rappels de l'action gratuite accomplie par Dieu sur la Croix, des manières de la rendre présente.

C'est pourquoi la puissance du christianisme ne réside pas principalement dans l'efficacité politique extérieure ; elle se mesure au degré de conformité d'une action à l'attitude renoncée et obéissante du Christ, source de toute fécondité pour le Royaume de Dieu. La libération politique des pauvres et des opprimés, là où elle est possible, est une des manifestations que le chrétien est tenu de donner de la libération plus profonde — celle qui par la Croix brise la domination du péché et de la mort. L'évangélisation chrétienne peut, elle doit même toujours commencer directement par l'annonce aux pauvres de

3. E. MÜLLER, *Bekehrung der Strukturen.* Konflikte und ihre Bewältigung im Bereich der Gesellschaft, Zurich, Theol. Verlag - Hamburg, Furche-Verlag, 1973. On remarquera que l'« Eglise formée de juifs et de païens » doit à cette confluence un double héritage : des structures sacrales pour elle-même (et cela non *seulement* comme legs du judaïsme, mais parce que le Verbe fait homme a lui-même sa structure) et, en dehors d'elle, des structures profanes, auxquelles elle est cependant réellement adaptée dans sa mission à l'égard du monde.

cette libération profonde (et par l'exigence corrélative signifiée aux riches et aux oppresseurs), pour passer ensuite de là — autant que possible sans recours à la force, à l'exemple du Christ — à la libération politique et sociale (cf. Ep. à Philémon). Cela n'exclut pas le principe d'après lequel, en sens inverse, dans le cas de situations d'extrême misère sociale, un assainissement des conditions d'existence peut être requis comme le préalable obligé d'une évangélisation fructueuse.

III. *La sécularisation du messianisme vétérotestamentaire comme principe théologique dans l'histoire du monde*

1. Avec la promesse vétérotestamentaire et l'espérance qu'elle suscite surgit dans l'histoire un moment « utopique », qui fait cesser les interférences entre l'ordre de la cité et l'ordre du cosmos (qui est « démythologisé ») et libère un dynamisme qui, dès avant l'avènement du christianisme, apparaît aux « païens » comme chargé de menaces et qui, durant l'ère chrétienne, sera l'objet d'une répression enfermant les juifs dans des ghettos. — On trouve des témoignages d'antisémitisme préchrétien dans le Livre d'Esther, le 3e et le 4e Livres des Maccabées, la *Legatio* de Philon à Caius, etc. Durant l'ère chrétienne le judaïsme croyant vit de la méditation de la Tora et de l'espérance messianique, mais avec cela il construit aussi une gnose (la kabbale). Celle-ci, à partir de la Renaissance, gagne de l'influence sur la pensée chrétienne ; dans le hassidisme elle manifeste ses traits utopiques et ne manque pas non plus d'influencer (à travers Salomon Maimon) les idéalistes allemands.

2. Avec l'avènement (post-chrétien) des Lumières et l'émancipation d'une grande partie du judaïsme éclairé, le pôle prophétique-utopique va se dégager, en Israël, de ses attaches au pôle de la Tora, pour promouvoir une libération totale de l'homme (son autocréation : Marx). L'analyse géniale que Hegel propose du rapport « maître - esclave » — une étape particulière dans l'ensemble de la démarche de sa phénoménologie — sera élevée au rang de principe herméneutique absolu ; Jahvé apparaît alors comme le tyran qui impose d'en haut sa loi, dont l'homme doit se libérer, et finalement comme la projection de l'oppression terrestre ; secouer cette oppression signifiera libérer l'homme de son aliénation. — Que l'on considère les herméneutiques largement dominantes, comme celles de Marx, de Freud (la fraternité humaine fondée sur le meurtre originel du père, l'analyse du processus qui libère le sujet d'un sur-moi fictif et oppressif), de Bloch (l'incarnation de Dieu comme la fin de son être divin), de Kafka (la Tora comme venant du dehors culpabiliser l'homme de façon oppressive), de Wiener (la cybernétique comme kabbale sécularisée, cf. Weinreb), de Bergson, Simmel et Scheler (la pulsion de vie comme énergie fon-

damentale au-delà de toute forme particulière), etc. : elles manifestent toutes l'indéniable présence dans l'histoire du monde d'un principe théologique qui est un aspect sécularisé d'Israël.

3. Chaque fois qu'un christianisme qui se flatte d'être éclairé oublie que dans la Croix et la Résurrection du Christ s'est accomplie la promesse « utopique » de l'Ancien Testament (« Dieu avec nous »), il ne retombe pas dans un paganisme (le paganisme est éliminé de façon irréversible), mais dans une certaine manière de judaïser : cela consiste à ne plus lire le Nouveau Testament qu'à travers la grille d'une idéologie « maître-esclave » et du coup — en opposition à la conception originelle de l'Ancienne Alliance — vouloir mener soi-même l'entreprise de la libération (politico-religieuse, totale) de l'humanité. — Sans doute, si l'on en est arrivé aux Lumières ainsi qu'à l'idée d'une « éducation progressive de la race humaine » (Lessing) et d'une auto-libération de l'esprit à travers l'histoire (les idéalistes), ce phénomène a sa longue préhistoire dans une sécularisation et une rationalisation du salut effectuées au sein du christianisme (Joachim de Flore) et qui, comme par une décomposition progressive de la substance propre, de la chair vive du christianisme, laissait à nu le « squelette » vétérotestamentaire. Les possibilités de la technique moderne ont paru favoriser la réussite d'une « autocréation » de la liberté, mais, pour une considération plus approfondie, elles devaient leur justification à des virtualités théologiques à l'œuvre dans l'histoire et devenues inconscientes. Ces connexions invitent à une extrême prudence et suggèrent même un soupçon direct d'idéologie quand des théologiens se livrent à la lecture et à l'interprétation de structures sociales en faisant état d'analyses et aussi d'actions inspirées les unes et les autres par une théologie sécularisée [4].

4. La mission de dominer le monde que les hommes ont reçue avec la création est inscrite dans leur nature humaine — en deçà de toute autorévélation de Dieu. L'exercice de cette mission doit affronter les forces du cosmos, sans avoir la garantie d'en venir à bout en toute occasion. L'ordre à établir n'est pas en dernière analyse un ordre social ; la justice, c'est (selon Platon) la vertu (cardinale) qui embrasse tout. — L'Ancienne Alliance apporte à cet effort un motif tout nouveau : la lutte de l'homme pour l'ordre doit être théomorphe (cf. *supra*, I, 5), moyennant quoi le Dieu de l'Alliance assure un espoir fondé en ce qui concerne le résultat

4. Comme exemple de motivation du combat pour la justice sociale sans recours à des grilles d'interprétation étrangères, on peut retenir saint Jean Chrysostome. La lutte « pratique » dans laquelle il s'engagea à fond ne l'a d'ailleurs pas empêché d'être un des grands interprètes « théoriques » de la Parole de Dieu.

eschatologique. Mais la tendance qui meut Israël comme un précurseur ne peut englober dans son idéal eschatologique ni l'élimination de la mort ni la justification rétroactive de la souffrance et de l'injustice accumulées au long du cheminement de l'humanité ; pour autant Israël en reste au stade d'une ombre « prémonitoire » et d'une « annonce » (pas seulement d'un pur « signe ») du salut définitivement advenu dans la Croix et la Résurrection du Christ. — En raison de cet événement salvifique l'espérance chrétienne n'est pas en retrait sur celle de l'Ancien Testament, mais elle la dépasse : le salut chrétien n'est pas situé uniquement « en avant », mais il embrasse le cours entier de l'histoire.

C'est pourquoi l'espérance vétérotestamentaire, pour autant qu'elle a trait à un royaume de paix à venir et à rien d'autre, est à laisser tomber comme du provisoire au profit d'un Royaume de Dieu dont l'axe traverse la direction de l'histoire et qui, secrètement, est présent en celle-ci et y « brille comme l'éclair » (W. Benjamin). En fin de compte ne se trouvent plus face à face que l'homme luttant pour l'ordre et la justice et l'action de Dieu annonçant le salut dans le Christ. D'où, pour la situation du chrétien, découle ce qui suit.

IV. *Engagement chrétien dans les structures autonomes du monde*

1. On ne peut pas traiter le message salvifique apporté par la vie et la prédication de Jésus, en ce qu'il comporte d'eschatologique, comme ayant un rapport univoque à la construction de l'avenir intratemporel du monde. — Telle est la « réserve eschatologique » (Käsemann), qui ne tolère ni un monisme ni un dualisme entre histoire et Royaume. Le Royaume de Dieu est eschatologique en tant qu'en dernière analyse il est fondé sur la Mort et la Résurrection de Jésus et ne se reflète qu'indirectement dans les événements historiques intramondains (il n'est pas susceptible d'« observation », *Lc 17,* 21). Des actions qui présentent une forme extérieure chrétienne peuvent être sujettes à réprobation en raison d'une attitude intérieure (pharisaïsme). Ce que Dieu est, cela n'est pas susceptible, comme le serait une entité délimitée, d'addition ou de soustraction par rapport aux réalités de ce monde. Aussi un pur dualisme (entre « culture » et « Royaume ») ferait-il apparaître l'Eglise (en tant que « société parfaite » séparée) avec sa mission au monde comme un sujet exempt de la mission qui incombe à l'humanité à l'égard du monde — ce qui contredirait l'économie de l'Incarnation de Dieu.

2. Pour autant que le monde en son ensemble va vers sa mort, il ne peut être considéré comme un reflet immanent ou comme une

anticipation du Royaume de Dieu, ni faire à ce titre l'objet de nos souhaits. — Tout progrès d'ordre séculier est ambivalent : gain et perte. Il y a une entropie de la culture. « Dé-veloppement », c'est perte de tension du ressort qui se déroule. Les exemples de la domination exercée par la technique sur le temps et l'espace, de l'industrialisation, du progrès du cosmopolitisme, etc., crèvent les yeux ; ils militent contre toute vue utopique d'une histoire où la libération progresserait en ligne droite [5]. Une « mutation totale » de l'humanité, telle que les théologiens de la libération l'appellent de leurs vœux ou la postulent, ne serait pensable que sous la forme de l'emprisonnement définitif de l'individu dans les mailles d'un système de distribution socialiste (« juste »).

3. Et cela en particulier parce que le scandale de la Croix est une provocation toujours plus insupportable pour les prétentions au pouvoir sur l'univers qui vont s'affirmant de plus en plus avec le progrès technique, et qu'il polarise ainsi les prises de position en matière de conception du monde. — La seule vue sur l'avenir du monde que la Révélation nous offre se trouve dans les apocalypses (depuis l'Ancien Testament jusqu'à la littérature intertestamentaire, aux évangiles, aux écrits pauliniens et à l'Apocalypse). Les livres du Nouveau Testament en particulier indiquent une montée des tensions à l'intérieur de l'« histoire de la liberté » inaugurée par le Christ : les « antichrists » (*1 Jo*), les bêtes présentées par l'Apocalypse comme de grandes puissances n'entrent en scène qu'après la naissance du messie (*Ap 12*) ; l'ensemble des événements culmine dans le combat final (*Ap 19*). De la sorte l'Eglise apparaît comme ayant à suivre dans l'histoire un chemin analogue à celui de son Seigneur (cf. *Lc 18, 8* : « trouvera-t-il de la foi sur la terre ? »).

4. Mais pour autant que les chrétiens à la suite du Christ doivent reproduire ses attitudes et ses options, le devoir leur incombe de mettre celles-ci en œuvre au sein des structures de ce monde et dans le respect de son autonomie.

Jésus opte en faveur des pauvres en portant à son achèvement l'annonce vétérotestamentaire de l'action salvifique de Dieu. Mais

5. Aussi estimera-t-on problématiques certains cadeaux dont l'aide au développement gratifie le Tiers Monde et qui sont utiles pour un premier moment de dépannage mais révèlent bientôt leur nuisance. Péguy, durant sa période socialiste, établissait une nette distinction entre misère et pauvreté ; celle-là doit être éliminée à tout prix, celle-ci peut être la situation normale de l'homme et du chrétien. La difficulté consiste en ce que les moyens mis en œuvre pour soulager la misère inoculent aux pauvres un désir croissant de bien-être. Le chrétien Péguy, lui, découvrira dans l'homme une misère plus profonde que l'indigence matérielle : le péché et la concupiscence et il lui opposera ses mystères de la souffrance en substitution (sa *Jeanne d'Arc*) et des enfants innocents.

puisque le Royaume annoncé doit être universel, cette option ne constitue pas la formation d'un parti contre les possédants, qui ne doivent pas être maudits mais invités à la conversion. Les publicains que Jésus fréquente sont matériellement des riches, mais spirituellement des marginaux ; ils appartiennent, comme les fonctionnaires païens, à la classe des « oppresseurs ». Parmi les pharisiens il s'en trouvait qui « n'étaient pas loin » du Royaume de Dieu. Ce qui est condamné, c'est l'égoïsme avide de se repaître (parabole du « pauvre Lazare »), l'appétit du gain (« le riche insensé », *Lc 12,* 13 ss), l'oppression spirituelle (*Mt 23,* 13). La béatitude des pauvres et les autres ont en vue le salut total des intéressés, qui est inséparablement spirituel et matériel.

L'Eglise à son tour doit avoir une option préférentielle pour les pauvres — et les meilleurs de ses membres ont toujours agi en ce sens —, mais cette option ne peut compromettre l'universalité de son offre de salut et mener à une attitude politique partisane. Aussi ne peut-elle célébrer l'Eucharistie uniquement avec ceux qui sont matériellement pauvres, limiter son unité catholique au « parti » des pauvres, autrement dit ne vouloir l'étendre à tous les hommes qu'après une « lutte des classes » victorieuse.

Surtout l'Eglise doit nourrir une pensée non pas utopiste, mais réaliste. D'où une double conséquence :

a) L'Eglise est aujourd'hui moins que jamais une super-puissance, capable de transformer les structures fondamentales de l'économie et de la politique mondiales ; elle ne saurait agir qu'en formant l'opinion dans la mesure du possible ; elle peut chercher à inculquer son esprit à des professionnels qui soient en mesure d'exercer une influence réelle sur le changement des structures.

b) L'Eglise doit atteindre par son action les structures du monde, qui possèdent cependant leur forme propre ; ce serait de l'utopie de vouloir changer l'Etat en une super-église (cf. Schleiermacher). Il n'existe pas d'Etat sans contrainte ; plus on réclame de justice, et plus il y faut des contraintes (Horkheimer).

c) L'Eglise doit, conformément à la doctrine sociale chrétienne — et contre tous les fascismes de droite et de gauche — avoir en vue l'idéal de l'*intégration* de tous les hommes dans l'organisation planétaire du travail, où tout homme est dépendant de tous les autres ; et cela en opposition à un idéal abstrait de classes, qui jusqu'ici a partout échoué dans ses applications. Elle saura donc promouvoir l'idéal d'une éducation qui prépare tous les hommes à assumer des responsabilités personnelles dans l'Etat et dans la société, et donc une mentalité *démocratique,* la seule qui dépasse, sur le plan des valeurs internes, les dictatures de gauche ou de droite.

CONCLUSIONS

Le chrétien dans des « structures pécheresses »

1. Lors de l'assemblée épiscopale de Medellin on parla de « structures injustes et oppressives » (1, 2 et *passim*), de « situation d'injustice » (1, 1 et *passim*), de « situation de péché » (2, 1). En réalité des situations sociales peuvent bien être injustes, mais elles ne sauraient être elles-mêmes « pécheresses » ; ne peuvent être pécheurs que les hommes à qui ces situations sont imputables et qui les tolèrent alors qu'ils pourraient les éliminer ou les améliorer.

2. Le Nouveau Testament ne met en opposition l'une à l'autre que deux formes d'existence : l'une soumise à l'*hamartia* et l'autre libérée de celle-ci par le Christ. Il semble donc ne pas donner de réponse directe à la question : comment les chrétiens peuvent-ils et doivent-ils vivre au sein des structures du monde, qui ne sont jamais (dans le meilleur des cas) qu'approximativement justes — le moins injustes possible — et sont-ils affectés eux-mêmes par cette insuffisance ? Les chrétiens sont contraints, d'après saint Paul, de vivre « dans le monde » (*1 Co 5*, 10), mais ils reçoivent la consigne de s'en dégager spirituellement et de ne pas « former d'attelage » avec les infidèles (*2 Co 6*, 14). Dans l'Apocalypse ils sont marqués du « sceau » de l'Agneau, un espace vital leur est ménagé comme dans des « intervalles » entre les grandes puissances (Schürmann), mais il peut leur arriver d'« être vaincus » (*13*, 6). On ne pourrait que difficilement, concernant la condition des chrétiens dans un monde politique et économique non chrétien, faire allusion (avec R. Niebuhr) au « simul peccator et iustus », mais on se référerait à juste titre aux degrés différents de fidélité au Christ dont font mention les lettres aux Eglises de l'Apocalypse comme aussi les épîtres pauliniennes. Il y a de grandes différences dans l'influence réelle exercée par les divers chrétiens considérés individuellement. Cependant chacun est capable de contribuer à boycotter le luxe par une attitude de pauvreté, et cela non seulement par l'effet de son exemple visible, mais aussi de façon invisible par la fécondité de son engagement devant Dieu.

3. Il peut arriver que les chrétiens participent sans en prendre conscience à la responsabilité de l'injustice sociale, que ce soit par pure ignorance (cf. à ce sujet la pièce de B. Shaw, *La Profession de Mme Warren*), ou par suite d'une éducation qui tient pour légitimes certains privilèges de rang social, alors que ceux-ci ne le sont pas objectivement, compte tenu de l'ensemble de la société. L'Eglise — clergé et laïcs — est tenue, en de telles circonstances, de sensibiliser l'opinion publique et de promouvoir par là une plus

juste distribution des biens, sans cependant condamner en bloc comme « pécheur » un système économique aussi complexe que le « capitalisme ».

4. Plus que jamais les chrétiens compétents ont à s'engager dans les secteurs sociaux, économiques et politiques, dans lesquels les choses n'avancent pas sans de rudes contestations et conflits et où le compromis représente toujours la solution la meilleure (« la politique est l'art du possible »). L'« artisan de paix » de l'Evangile doit accomplir son œuvre précisément parmi les frictions entre partis différents, entre employeurs et travailleurs, entre fractions politiques diverses, entre groupes d'intérêts économiques. C'est seulement par une collaboration — dramatique ! — de tous que les structures seront « converties » de leur « péché » et plus effectivement modifiées que par des soulèvements violents ou des interventions étatiques brutales, au-delà desquelles il y a très souvent des objectifs utopiques, conçus d'une façon non réaliste.

5. La critique à laquelle on soumet la théologie de la libération ne met pas en question l'urgence de la préoccupation pratique qui l'inspire. Mais la totalité de la Révélation divine au monde ne peut en aucun cas être restreinte à une libération politique et sociale, ni même à l'idée générale de liberté. La théologie de la libération a son lieu spécifique au sein d'une théologie du Royaume de Dieu. Elle présente *un* aspect de la théologie entière et pratiquement elle réclame de l'Eglise l'effort pour réformer le monde selon toutes ses dimensions en conformité avec le Christ.

CH 4051 Basel
Arnold Böcklinstrasse 42

H.U. VON BALTHASAR