NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

110 Nº 2 1988

«La liberté chrétienne et la libération». Réflexions sur l'Instruction romaine

René LAFONTAINE (s.j.)

p. 181 - 211

https://www.nrt.be/es/articulos/la-liberte-chretienne-et-la-liberation-reflexions-sur-l-instruction-romaine-279

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

«La liberté chrétienne et la libération»

RÉFLEXIONS SUR L'INSTRUCTION ROMAINE*

L'*Instruction* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur la liberté chrétienne et la libération «se limite à en indiquer les principaux aspects *théoriques* et *pratiques*» (2); elle laisse aux Églises particulières le soin des applications concernant les diverses situations locales. Notre analyse du document romain se situe délibérément au même niveau général et rationnel. Pour aider à en apprécier la pertinence, nous voudrions proposer quelques réflexions sur le thème de la liberté.

Un document magistériel fait autorité. Mais son argumentation peut appeler une mise en perspective et certaines améliorations. Le point central de notre analyse se trouve dans la notion de liberté. Sans mettre en cause la doctrine traditionnelle, n'est-il pas souhaitable d'analyser et de situer l'anthropologie de la liberté qui sous-tend l'enseignement de l'*Instruction?* Si cette métaphysique d'inspiration thomiste s'enrichit de certains apports de l'histoire moderne de la liberté, elle n'en répond qu'avec plus d'exactitude aux exigences de la dialectique à l'œuvre dans la genèse des théologies de la libération. Une philosophie de la liberté attentive au déploiement de tous les moments de l'acte libre nous paraît à même de rendre raison de l'active genèse de la liberté qui a pour nom libération.

La question n'est pas seulement philosophique. Plus radicalement elle touche la théologie biblique, le rapport entre Élection singulière et mission universelle, entre la fidélité et la nouveauté de Dieu, entre l'accomplissement de la Loi et la gratuité imméritée du don de l'Esprit.

Ces perspectives sont historiques et spirituelles autant que rationnelles: elles invitent à une intelligence renouvelée de la «mission libératrice de l'Église» et de la «praxis chrétienne de la libération».

---

* Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Instruction* Libertatis conscientia, «*La liberté chrétienne et la libération*», du 22 mars 1986, dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 393-411; la même Congrégation avait publié, le 6 août 1984, l'*Instruction* Libertatis nuntius, *sur quelques aspects de la «Théologie de la Libération»*, dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 890-900.

I. - Le projet, sa méthode et sa mise en œuvre

Le projet. L'*Instruction* entend dégager «les principaux aspects théoriques et pratiques» de la doctrine chrétienne de la liberté et de la libération (2)[1]. Cet exposé doctrinal livre des critères pour le discernement des diverses expressions contemporaines de l'aspiration à la libération et leur conformité «à la vérité de l'homme». La synthèse ainsi proposée complète l'*Instruction Libertatis nuntius,* davantage soucieuse de dénoncer la contamination marxiste de certaines formes de la théologie de la libération.

La méthode. L'*Introduction* précise le principe herméneutique fondamental «qui doit illuminer et guider en ce domaine toute réflexion théologique et toute décision pastorale»: «la vérité vous fera libres» (*Jn 8,* 32). La vérité de la Création et de la Rédemption est en effet «la racine et la règle de la liberté, le fondement et la mesure de toute action libératrice» (3). Cette norme de réflexion et de décision est d'autant plus pertinente qu'elle doit servir à discerner l'authenticité chrétienne de mouvements de libération plus ou moins directement inspirés de théories socialistes ou libérales qu'influencent des courants de pensée marxistes ou nietzschéens. Ces philosophies n'ont-elles pas en commun d'ordonner le rapport de la théorie à la praxis de telle sorte qu'aucune vérité révélée, ni même aucune vérité transcendante, ne peut s'imposer comme norme éthique à la liberté, dès lors livrée à elle-même pour sa libération sociale et sa liberté spirituelle. C'est ainsi que l'*Instruction* de 1984 a dénoncé «la subversion du sens de la vérité et la violence» (VIII), telle qu'elle peut se présenter dans une théologie de la libération qui assumerait sans critique suffisante la théorie marxiste du lien entre la praxis révolutionnaire et la vérité partisane. De la même façon, élargissant la problématique de cette libération à l'histoire occidentale de la modernité (ch. I), notre *Instruction* décèle l'athéisme fondamental à la racine de la perversion de la libération spirituelle de cette modernité: la liberté n'acquerrait sa stature adulte qu'en créant ses propres valeurs par-delà toute notion du bien et du mal et toute idée d'un Dieu Créateur et Libérateur (18 et 41).

On peut cependant se demander si cette dernière *Instruction* fait suffisamment droit aux «aspirations» et aux revendications légiti-

1. Cet énoncé précise le titre donné à l'*Instruction*. Les notions de liberté et de libération comportent chacune une acception chrétienne et une signification **anthropologique commune.**

mes et nouvelles de la libération. Du point de vue social, la philosophie de l'*Instruction* apprécie-t-elle suffisamment les contraintes socio-économiques qui entravent le corps de la liberté? Au plan métaphysique et personnel, reconnaît-elle assez audacieusement l'être de la liberté humaine jusqu'en ses exigences les plus radicales?

La mise en œuvre. Le plan de l'*Instruction* engage déjà des options fondamentales. Puisque la doctrine chrétienne de la libération est éclairée par la norme de la vérité révélée en Jésus-Christ, et que la «praxis» vraiment efficace de la charité et de la justice suppose la puissance de l'Évangile et de l'Esprit du Christ, les chapitres consacrés à la Création, au péché et à la Rédemption précéderont ceux qui déterminent «la mission libératrice de l'Église» (ch. IV) et sa doctrine sociale (ch. V). Mais cette ordonnance obligée comporte elle-même une grande diversité d'options possibles.

D'une part, sans contredire la priorité de la norme révélée de la vérité, l'*Instruction* fait précéder les chapitres consacrés à la Création et à la Rédemption d'une sorte de description phénoménologique «des conquêtes et des menaces liées aux processus modernes de libération» (ch. I). Ceux-ci n'offrent pas seulement la matière du discernement à opérer en fonction de l'éternelle et immuable vérité de la Révélation, mais ils éclairent de manière partiellement nouvelle les potentialités de la liberté humaine, de sorte que l'inépuisable richesse de la Révélation se trouve mieux déployée anthropologiquement.

D'autre part, il n'est pas indifférent que l'*Instruction* ait choisi de proposer la vérité chrétienne de l'homme créé et racheté selon l'ordre de présentation biblique de l'histoire du salut, telle qu'elle s'énonce comme à partir de Dieu. Plus précisément, la doctrine chrétienne traditionnelle de l'homme créé libre à l'image de Dieu (ch. II) précède la théologie de la libération du péché dans l'Ancien et le Nouveau Testament (ch. III). L'*Instruction* n'adopte donc pas dans son plan d'ensemble l'ordre qu'elle reprend cependant dans certaines sous-sections et que privilégie Jean-Paul II, notamment dans son discours inaugural à la 2e Conférence épiscopale latino-américaine de Puebla: «Vérité de Jésus-Christ, de l'Église, de l'homme». Selon cette deuxième ordonnance, l'anthropologie est le fruit de la Révélation, dans le sens où la libération du péché par Jésus-Christ dévoile la dignité authentique de la personne humaine «plus sûrement, clairement et rapidement» (DZ-SCH 3005) que ne peut le faire la raison humaine, livrée à elle-même et surtout aux obscurités et aux illusions dues au péché.

En choisissant l'autre voie, l'*Instruction* respecte mieux l'autonomie des sciences humaines et par là se situe sur le terrain d'un dialogue avec ceux qui ont prôné, au nom de l'authenticité de la liberté, des chemins de libération aboutissant aux impasses décrites dans le 1er chapitre. Sans évaluer davantage cette analyse de «l'histoire moderne de la liberté» (ch. I-I), abordons immédiatement la critique du chapitre II.

II. - La vérité de la liberté et de la libération de l'homme comme créature

Rappelons d'abord l'intention de ce ch. II. Si beaucoup d'expériences modernes de la libération ont abouti à de nouvelles formes d'esclavage social et spirituel (ch. I), c'est d'abord parce que la vérité humaine de la liberté n'a pas été reconnue au départ selon sa juste mesure.

Le chapitre II entend donc établir cette vérité anthropologique comme la voie obligée de la libération et comme accueil de la liberté. Or, pour décrire la complexité de l'histoire moderne de la liberté (ch. I), l'*Instruction* distingue les rapports de l'homme avec la nature, avec la société et avec lui-même comme personne ouverte à l'absolu. Cet ordre, qui convient à la description phénoménologique du ch. I, est inversé dans le ch. II, dont l'objet est de démontrer la priorité ontologique de la liberté éthique, religieuse et spirituelle sur la libération «temporelle» (31). En d'autres termes, si le ch. I décrivait le processus de pseudo-libération comme perversion menant jusqu'à son expression la plus grave, l'athéisme, le ch. II dénonce dès le départ cet athéisme comme la cause radicale de toute aliénation humaine (17-42). Positivement, c'est la vérité de l'être de l'homme créé libre qui fonde la vérité de ses relations à autrui et au monde (25-36).

1. Ce chapitre, proprement philosophique, honore-t-il suffisamment la rationalité répondant aux exigences de l'histoire moderne de la liberté? Certes, «la liberté, qui est maîtrise intérieure de ses propres actes et auto-détermination, comporte immédiatement une relation à l'ordre éthique» (27). Mais comment cette thèse est-elle démontrée? En soulignant la dépendance et la limite de cette liberté créée par rapport à la «nature» humaine[2].

2. P. GILBERT, *Métaphysique de la liberté et théologie de la libération*, dans *Seminarium* 26 (1986) 532-547, analyse pertinemment les nn. 25-27 de l'*Instruction*: «l'autodétermination signifie que la liberté adhère à soi en consentant à ce par

Dès l'introduction de ce ch. II (25-26), l'*Instruction* oppose la liberté en sa prétention d'autarcie et d'autodétermination absolues à la «nature» spirituelle et sociale de l'homme, mais sans montrer vraiment *l'harmonie profonde de l'ordre éthique avec l'être de la liberté.* Si l'on se contente d'affirmer que la liberté «doit tendre vers *le* Bien suprême», ne faut-il pas expliquer que ce Bien ne peut être reconnu tel que dans la mesure où la liberté l'a déjà reconnu comme *son* bien *propre*? Sinon, l'ordre éthique risque de demeurer étranger et même hostile à la liberté. Bien sûr, les fidèles savent qu'à travers les expressions telles que «nature humaine, créée à l'image de Dieu», une telle vérité se trouve implicitement affirmée (27-28). Mais l'expression philosophique ne semble guère dégager assez audacieusement la bonté éthique de la liberté comme détermination de soi par soi et comme appropriation ou assimilation du Bien.

2. Dans cette même ligne, l'anthropologie sous-jacente à l'*Instruction* tend à mettre en évidence la liberté comme libre arbitre (30); elle privilégie ainsi dans la genèse de l'acte libre *le moment du choix,* qui suit l'intention et précède la mise en œuvre des moyens et la récolte des fruits de l'action[3]. Cette réflexion favorise la défense d'une obligation morale a priori et «manifeste par contraste ce qu'ont de profondément erroné les théories qui croient exalter la liberté de l'homme ou sa 'praxis historique' en faisant d'elles le principe absolu de son être et de son devenir» (27).

Mais *face au libéralisme nietzschéen,* cette démonstration demeurerait inefficace si elle s'appuyait seulement sur la pénurie originaire

---

quoi elle se réalise dans l'histoire...; ainsi l'*Instruction* assume la dimension sociale de la liberté en entrecroisant les thèmes du bien, de la justice et de la vérité.» Nous nous joignons à cette reconnaissance, regrettant que le document exprime la relation de cette liberté à l'histoire de manière trop abstraite, parce qu'elle n'intègre pas les différents moments de la genèse de l'acte libre, comme nous le vérifierons plus loin.

3. La détermination de ces quatre moments de la genèse de l'acte libre (*S. Th.* I^{a}-II^{ae}, q. 6 ss) aide à penser la liberté comme «autodétermination de soi par soi», comme le suggère d'ailleurs l'*Instruction* (27). Ces moments sont irréductibles les uns par rapport aux autres. Mais en chacun d'eux, c'est toujours de la liberté qu'il s'agit, comme autodétermination de soi par soi. La liberté est immanente à chacun des moments de son développement: l'intention atteste la spontanéité originelle et permanente de la liberté; le choix montre que la liberté est capable d'opérer des discernements entre les possibles: elle est libre-arbitre; la mise en œuvre des moyens de l'acte découvre la liberté comme au principe de la maîtrise exercée et au terme de la servitude consentie; la récolte des fruits de l'action au-delà de l'épreuve de l'engagement, des résistances du corps et de la société, atteste que la liberté se saisit comme étant au principe et au terme de son acte. Cf. Alb. CHAPELLE, «Vie dans l'Esprit et éthique de la liberté», dans *La morale, sagesse et salut,* Paris, Fayard, 1981, p. 323-333.

de l'homme pour souligner le caractère impératif de la loi morale. Il faut donc montrer le caractère propre de la liberté créée autrement que dans les termes de nature et de participation ou de la symbolique biblique de l'homme créé à l'image de Dieu. Il appartient en effet à la forme de la liberté finie d'être «strictement transie de négation, de finitude, mais également de posséder une infinité certaine, puisqu'étant au principe et au terme de son acte, elle ne devient jamais que ce qu'elle est déjà[4]», même lorsqu'elle reconnaît la transcendance de l'obligation morale.

Comme nous le vérifierons dans l'analyse des chapitres suivants, l'*Instruction* n'exprime pas assez clairement à notre sens l'origine et le fondement premier de la liberté humaine comme de toute promesse de libération. Certes, ceux-ci s'enracinent dans la création par Dieu de la liberté de l'homme: «En créant l'homme libre, Dieu a imprimé en lui son image et sa ressemblance. L'homme entend l'appel de son créateur dans l'inclination et l'aspiration de sa nature vers le Bien...» (28). Mais encore faut-il mettre en évidence la liberté même de Dieu lorsqu'il crée des êtres libres; autrement, la générosité première et l'innocence première de la liberté en son intention originelle ne pourront être le signe, le symbole de la générosité incommensurable de la liberté divine. Sans cette référence première et ultime à la liberté de Dieu, la loi ne peut être reconnue signe du don de la liberté comme lieu d'Alliance, ni gage de «libération intégrale».

Par ailleurs, préoccupée de dénoncer la priorité normative de la *praxis historique* comme volonté purement humaine de faire l'histoire et sa vérité sans Dieu, l'*Instruction* ne développe pas vraiment une philosophie de l'action d'inspiration chrétienne[5], qui dégage les traits essentiels de l'aventure nécessaire à laquelle est livrée la liberté: celle-ci doit s'engager à mettre en exécution les moyens choisis, en tenant compte de la collaboration et de la résistance imprévisibles du corps et de la société. Dans le paragraphe caractérisant le choix libre de l'homme (30), l'*Instruction* précise bien que la vraie maîtrise de l'homme se réalise dans le *service* de la justice (*Rm* 6, 6), mais elle ne manifeste pas spécifiquement ce moment crucial de toute «praxis» humaine (en dehors de toute considération

4. *Ibid.*, p. 330

5. La philosophie de l'*Action* de Maurice BLONDEL demeure encore aujourd'hui pertinente et stimulante.

idéologique et partisane), où la liberté est engagée avec passion dans sa libération et sa détermination.

Une telle réflexion sur la mise au service de l'action et la récolte de ses fruits permettrait de cerner davantage la complexité des rapports entre *vérité et praxis*. C'est «la vérité qui rend libre», puisque l'homme n'est pas justifié par ses œuvres mais par la foi en la vérité du salut de Jésus-Christ. Cette vérité doit être reconnue pour que l'œuvre de la charité et de la justice soit justifiante. Ainsi toute décision morale suppose la confrontation à la vérité qui mesure l'action. Il reste que le chemin à la suite du Crucifié et du Ressuscité est la seule voie d'accès à une reconnaissance nouvelle de la vérité. Ainsi l'engagement dans la patience de l'exécution des projets humains mesure la connaissance connaturelle de cette vérité. Il y a un «cercle herméneutique», typiquement humain et chrétien, de la vérité et de la «praxis». Pascal et Blondel l'ont indiqué indépendamment de l'immanentisme propre à la dialectique du matérialisme historique. Tant de «communautés ecclésiales de base» veulent témoigner de la fécondité de cette expérience. Les commentateurs latino-américains de l'*Instruction* se sont réjouis que le Magistère de l'Église universelle reconnaisse la richesse de leur vie (69-70), bien que d'aucuns regrettent que le texte romain explicite peu leurs options et leurs modes de vérification.

3. Bien qu'elle se défende de situer la *vie sociale* comme «extérieure à l'homme» (32), l'*Instruction* présente trop le rapport de l'homme à la société (32-33) et à la nature (34-36) comme juxtaposé à la relation de chaque personne à Dieu (27-31). L'exposé vise ainsi, selon la première thèse de ce chapitre II, à relativiser la libération temporelle, comme «ensemble des processus qui visent à procurer et à garantir les conditions requises pour l'exercice d'une liberté humaine authentique. Ce n'est donc pas la libération qui, par elle-même, produit la liberté de l'homme» (31).

Suffit-il cependant d'affirmer: «Un ordre social juste offre à l'homme une aide irremplaçable pour la réalisation de sa libre personnalité» (32)? Dans ce paragraphe trop bref, l'*Instruction* suggère une vision plus communautaire du social, moins subordonnée à l'épanouissement de la liberté individuelle, celle où «la pluralité et la riche diversité des hommes peuvent exprimer quelque chose de la richesse infinie de Dieu», surtout «dans le Corps du Christ qui est l'Église» (33). Mais cette seconde perspective n'est guère

dégagée. Il fallait affirmer la primauté ontologique de la relation de chaque personne à Dieu sur toute relation sociale. On aurait donc souhaité que «la dimension sociale» et cosmique de la vie humaine soit pensée à l'intérieur même de la relation de créature à Créateur, ainsi que le permet, par exemple, une compréhension métaphysique de la liberté humaine, de sa genèse et de sa présence à soi en chacun des moments de son action.

4. Véritable conclusion de tout ce qui précède, la dernière section du chapitre II affirme que «l'histoire de la liberté» occidentale (ch. I), jugée par la vérité de la liberté de l'homme créé à l'image de Dieu(ch. II), atteste que «le péché de l'homme, à savoir sa rupture d'avec Dieu, est la raison radicale des tragédies qui marquent l'histoire de la liberté» (37). En effet, «en niant ou en tentant de nier Dieu, son Principe et sa Fin, l'homme altère profondément son ordre libre et son équilibre intérieur, ceux de la société et même de la création visible» (38). La *Genèse* et l'*Épître aux Romains* (38-39), comme la réflexion patristique (40), sont prises à témoin. Aujourd'hui enfin, l'athéisme, qui se prétend la condition de l'émancipation et de la libération de l'homme (41-42), est la manifestation la plus virulente ou la plus insidieuse de ce péché. «Devenu son propre centre, l'homme pécheur tend à s'affirmer et à satisfaire son désir d'infini en se servant des choses: richesses, pouvoirs et plaisirs, au mépris des autres hommes qu'il dépouille injustement et traite en objet ou instrument. Ainsi contribue-t-il pour sa part à la création de ces structures d'exploitation et de servitude que par ailleurs il prétend dénoncer» (42).

Cette évocation de l'athéisme ne doit pas être prise comme un jugement de condamnation des personnes, d'autant plus injuste qu'il étendrait indûment une situation culturelle proprement européenne à des continents encore vigoureusement enracinés dans la foi. Il s'agit plutôt d'une mise en garde adressée à ceux qui, soumis constamment à l'épreuve de la négation de Dieu, savent d'expérience que nul homme, nulle communauté ecclésiale, quels que soient l'enracinement ancestral de sa religion populaire et la vigueur de son engagement fraternel et social au service des pauvres, n'est à l'abri du rejet de Dieu. «Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pain» (*Mt 4*, 3): cette tentation nous précède tous.

III. - «Libération et liberté chrétienne»

La compréhension philosophique de la liberté dont témoigne le chapitre II influencera l'exposé de théologie biblique consacré au même thème (cf. ch. III). En effet, le deuxième moment du processus de la liberté, celui de l'option soumise à la vérité de la loi morale naturelle, est ici privilégié et par rapport au don premier de la liberté, et en regard de la praxis, comme expérience de lutte pour le triomphe d'une justice toujours plus exigeante. Toujours dans ce chapitre II, le caractère social et cosmique de l'homme semble présenté de manière trop extrinsèque par rapport à la liberté spirituelle et aux conditions de sa genèse.

Quelle est la thèse centrale de tout ce chapitre III? Par la Pâque du Christ et le don de l'Esprit, l'homme reçoit la capacité d'obéir au commandement nouveau de l'amour de Dieu et du prochain (53), entraînant l'exigence et l'œuvre de la justice (57): telle est la Loi nouvelle, promise par l'Ancien Testament et accomplie en Jésus-Christ.

1. *La Loi et l'Élection dans l'Ancien Testament*

La Loi ancienne et la Loi nouvelle constituent les axes à partir desquels la réflexion est construite. Sous le titre *La libération dans l'Ancien Testament,* l'*Instruction* rappelle d'abord «l'action libératrice de Yahvé», comme «goël», lorsqu'il libéra son Peuple de l'esclavage d'Égypte. Cet *Exode* est surtout perçu comme *le point de départ* d'une libération plus radicale, religieuse, consacrée par l'Alliance du Sinaï: «Dieu *veut* être adoré par des hommes libres. Toutes les libérations ultérieures du peuple d'Israël tendent à le conduire à cette liberté en plénitude qu'il ne peut trouver que dans la communion avec son Dieu» (44). La sortie d'Égypte mène vers un but qui la dépasse, la communion avec Dieu obtenue par la soumission à la *Loi* au cœur de l'Alliance.

Les paragraphes suivants, consacrés à la Torah, aux Prophètes, aux Psaumes, reprennent ce même enseignement fondamental du *Deutéronome*: l'amour de Dieu par-dessus tout et du prochain comme soi-même (45-47). Qu'en est-il dès lors du devoir de justice et de la défense du droit des pauvres et des opprimés? On leur doit justice «selon l'ordonnance juridique du Peuple de Dieu» (45; cf. *Dt 24,* 10-22).

Cependant l'axe central de la théologie sociale du Deutéronomiste ne paraît pas ici clairement énoncé: cette exigence de justice ne

se fonde pas d'abord sur une loi éthique, mais sur la reconnaissance d'avoir été soi-même historiquement libéré par Dieu: «Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'étranger et tu ne prendras pas en gage le vêtement de la veuve. Souviens-toi que tu as été en servitude au pays d'Égypte et que Yahvé, ton Dieu, t'en a racheté. Aussi je te prescris de mettre ce précepte en pratique» (*Dt 24*, 17). L'Exode est bien le «modèle et la référence de toute libération» (44), parce qu'il en est le fondement (44), le principe dynamique. En d'autres termes, l'exigence légale de justice entre les hommes naît ici du succès d'une libération suscitée par Dieu et reçue de lui. Par là même cette sortie de la «maison de servitude» est plus qu'un bouleversement socio-politique offrant seulement des conditions d'une libération religieuse. Dans la mémoire du chemin parcouru depuis l'Exode, Israël reconnaît la plénitude de communion divine déjà offerte dès le point de départ, dans l'épaisseur, l'ambiguïté et la violence de l'événement politique. Parce qu'elle est voulue par Dieu et accueillie comme telle, la libération socio-politique, ordonnée à la liberté spirituelle conformément à l'exigence de la Loi, est déjà vécue comme acte d'obéissance et de liberté religieuse «à l'intérieur d'une Alliance» (44).

Parcourant «l'Exode, l'Alliance, la Loi, la voix des Prophètes et la spiritualité des 'pauvres de Yahvé'» (49), l'*Instruction* recueille l'essentiel de ce que la Loi contient des exigences de justice dans l'esprit de l'Alliance. Pourquoi n'avoir pas situé ces exigences dans le cadre plus large de la théologie vétérotestamentaire de l'*Élection et de la Promesse*? Est-ce parce qu'elle se réfère moins explicitement à la justice sociale et aux couples riche-pauvre, privilégié-démuni, oppresseur-opprimé? Cependant toute l'histoire du peuple élu est jalonnée par des choix de Dieu qui manifestent sa pleine liberté par rapport à tout privilège, hiérarchie et droits établis par les hommes. Faut-il justifier l'amour de préférence et l'option privilégiée de Dieu pour les pauvres? Ne convient-il pas de l'éclairer en référence à cette histoire qui remonte au-delà d'Abraham, traverse la période patriarcale, consacre la vocation des prophètes et des rois, pour culminer dans la Révélation de l'Élu, le Fils unique du Père? Précisons schématiquement l'apport théologique, spirituel, social et politique d'une telle histoire «des Élections» pour une réflexion sur l'amour de préférence des pauvres du point de vue de la liberté donnée et de la libération promise.

A. C'est seulement par l'Élection divine que le croyant apprend *qui est Dieu,* comme être souverainement libre, au-delà du pouvoir qu'il détient de libérer. L'origine de l'Élection est une initiative gratuite de Dieu: c'est Yahvé qui «s'est attaché à vous et vous a choisis» (*Dt 7, 7*) et non pas vous qui m'avez choisi (cf. *Jn 15,* 16). Le Dieu d'Israël, le vrai Dieu, est celui qui manifeste sa liberté en choisissant librement et le premier ceux qu'il libère.

B. Cette théologie, ou cette révélation, marque de sa lumière et de son empreinte la *foi et la spiritualité* d'Israël. L'exigence éthique de l'obéissance à la Loi de la justice en vue de la libération du prochain comme de soi-même est appelée à être reçue et pratiquée en réponse à l'Élection toujours prévenante et aimante de Dieu. La tâche de libération est à vivre dans la grâce de la liberté donnée et promise. Sans cette grâce, l'exigence de la Loi de justice expose aux tentations de désespoir ou à la violence révolutionnaire. Sans la Loi, la grâce risque de ne pas se traduire en responsabilité humaine.

C. Cette spiritualité de l'élection comporte des *options sociales.* Dieu œuvre lui-même en faveur de la justice sociale en choisissant à travers toute l'histoire de son peuple celui qui aux yeux des hommes, en regard des droits qu'ils ont établis, est d'une manière ou d'une autre exclu: «J'ai aimé Jacob et haï Esaü» (*Ml 1,* 2; *Rm 9,* 13). Par ce type d'élection, Dieu conteste donc les privilèges injustes que s'arrogent certains aux dépens de leurs semblables réduits en esclavage (cf. *Gn 9,* 25; *27,* 29; *27,* 40). En choisissant l'un plutôt que l'autre, Dieu ne s'enferme cependant pas dans la même logique d'exclusion que celle des hommes; car le choix du plus démuni est à ses yeux le gage de l'Élection de tous, à condition que tous renoncent à leurs privilèges.

D. La théologie de l'Élection a évidemment dans l'Ancien Testament une *portée politique.* Relevons ici deux aspects originaux de cette tradition: le premier attribue à l'autorité politique un pouvoir de défense des droits des opprimés, le second reconnaît le peuple élu dans une nation opprimée. Mais le trait le plus spécifique de la tradition juive en matière de justice sociale n'est pas tant d'instaurer des lois de défense des opprimés, mais de proclamer que ces droits sont pris en charge par Dieu lui-même.

D'une manière ou d'une autre, cette défense des droits déborde le pouvoir des hommes, leur conscience morale et leur pouvoir politique. Dès lors, le droit des pauvres et des opprimés ne peut être pensé comme une loi religieuse, éthique et civile, abstraction

faite de l'élection divine dans la grâce et la liberté qui la fonde, sinon il dégénère en une lutte partisane et en défense d'intérêts opposés. Le marxisme, comme matérialisme dialectique et historique, est la perversion socio-politique athée qui transforme l'Élection d'un peuple pauvre par Dieu en une loi nécessaire de l'histoire. L'histoire biblique du peuple élu nous rappellera toujours que l'engagement humain au service des plus pauvres n'est pleinement garanti que dans l'obéissance à Dieu. C'est pourquoi les pouvoirs politiques ne peuvent travailler au respect des droits de l'homme qu'en garantissant la liberté religieuse (*Dignitatis humanae,* 6; cf. *Libertatis conscientia,* 4).

Au moment où l'Église universelle ressent plus vivement les exigences de l'amour de préférence pour les pauvres jusqu'en ses implications sociales, politiques et religieuses, le chrétien, même éloigné de tout contact avec les juifs, ne peut oublier que ceux-ci ont été et demeurent choisis et appelés hors de la misère et de l'oppression. Aimé de préférence par Dieu comme son peuple, Israël subit aujourd'hui comme autrefois une forme de mépris singulier et typique, qui ne peut être ramené à aucune autre forme d'oppression. L'antisémitisme comme antijudaïsme constitue une forme historique d'exclusion, de nature différente de tout autre racisme, car il entraîne la négation de l'Élection divine et de l'économie du salut, accomplie en Jésus-Christ et dans la catholicité de son Église. Celle-ci ne peut élaborer sa doctrine sociale en référence au couple maître-esclave sans y intégrer le couple juif-païen. Il nous semble qu'en s'inspirant de manière privilégiée de *Rm 3* l'*Instruction* aurait pu sans digression intégrer ce que l'Apôtre des païens explicite magistralement dans les ch. 9 à 11.

En relevant ainsi l'importance de l'Élection qui fonde l'anthropologie de la liberté dans l'Ancien Testament, comme la Promesse demeure le gage de la libération, nous n'ignorons pas l'exigence de justice manifestée par la Loi et les Prophètes, mais nous avons tenté d'expliciter l'Alliance des libertés divine et humaine. Remarquons enfin que l'*Instruction* n'évoque jamais le bilan historique de la fidélité ou de l'infidélité d'Israël; ce que la Bible ne cesse de confesser dans la joie de l'action de grâce, la souffrance des échecs et la confusion causée par les péchés. Oblitérer ainsi la mémoire de ces épreuves de l'agir conséquent au choix opéré par la liberté, ne clarifie pas le passage au Nouveau Testament. La reconnaissance de certaines impasses radicales de l'Ancien Testament aurait permis

de mettre davantage en relief la «nécessité» d'une Nouvelle Alliance, proclamée par les Prophètes (*Ez 36-37*), comme le surcroît incommensurable à nos œuvres et à nos mérites.

Au lieu de souligner cette nouveauté, l'*Instruction* souligne surtout la *continuité* des deux Alliances, notamment grâce à la thématique des «pauvres de Yahvé» (47, 50). «Au seuil du Nouveau Testament, les 'pauvres de Yahvé' constituent les prémices d'un peuple 'humble et pauvre' qui vit dans l'espérance de la libération d'Israël. Personnifiant cette espérance, Marie dépasse le seuil de l'Ancien Testament» (48).

Ainsi «L'Exode, l'Alliance, la Loi, la voix des Prophètes et la spiritualité des 'pauvres de Yahvé', n'atteignent leur pleine signification que dans le Christ» (49).

2. *Le commandement nouveau de l'Élu de Dieu*

L'*Instruction* interprète le Nouveau Testament comme l'Ancien, en référence à la Loi privilégiant les pauvres. L'enseignement et la vie du Christ sont caractérisés comme une «évangélisation des pauvres» (cf. *Is 61,* 9) et surtout comme identification à ceux-ci, selon l'interpellation propre à *Mt 25,* 40: «Bien plus, le Fils de Dieu qui s'est fait pauvre par amour pour nous *veut* être reconnu dans les pauvres...» (50). Le centre de ce ch. III est le «commandement nouveau» (55-57). Les considérations sur «la libération chrétienne» (50-54) y introduisent, dans la mesure où le mystère pascal et le don de l'Esprit Saint restaurent en nous *«la capacité»* (53) de réaliser ce que Dieu demande par ce commandement nouveau: «La liberté, apportée par le Christ dans l'Esprit Saint, nous a restitué la capacité, dont le péché nous avait privés, d'aimer Dieu pardessus tout et de demeurer en communion avec Lui» (53).

S'inspirant largement de *Rm 5-8,* l'*Instruction* présente le combat spirituel et les rapports entre l'Esprit et la Loi presque unilatéralement pour défendre cette capacité nouvelle et proprement chrétienne accordée à la liberté d'accomplir les exigences de la Loi nouvelle: «'C'est pour que nous soyons libres que le Christ nous a libérés' (*Ga 5,* 1). Il faut donc persévérer et lutter pour ne pas retomber sous le joug de l'esclavage. Notre existence est un combat spirituel... Mais nous avons reçu la force et la certitude de notre victoire sur le mal, victoire de l'amour du Christ à qui rien ne peut résister» (53). En abordant dans la même perspective le ch. 7 de l'*Épître aux Romains,* l'*Instruction* cherche à préserver l'inté-

grité de cette liberté, alors que l'Apôtre confesse: «Je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas» (*7*, 19). Il est vrai que «Ce manque d'harmonie et cette faiblesse intérieure n'abolissent pas la liberté et la responsabilité de l'homme, mais en compromettent l'exercice pour le bien» (54). Tout est-il dit pour autant des déchirements à travers lesquels le croyant pâtit en sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ?

Et comme elle entend préserver la restauration subjective de l'ordre éthique dans la conscience et la volonté du chrétien, l'*Instruction* relève les affirmations de Paul sur la valeur permanente de l'expression objective de cet ordre moral, à savoir la Loi, depuis celle du Décalogue jusqu'aux législations civiles. Ces paragraphes se résument en cette proposition:

> Le Seigneur Jésus lui-même *a énoncé les préceptes de la Loi Nouvelle* dans le Sermon sur la Montagne; par son sacrifice offert sur la Croix et sa résurrection glorieuse, il a vaincu les puissances du péché et nous a obtenu la grâce de l'esprit qui *rend possible la parfaite observance* de la Loi de Dieu et l'accès au pardon si nous retombons dans le péché. L'Esprit qui habite en nos cœurs est la source de la vraie liberté (54).

La 4e section présente avant tout le contenu éthique du *commandement nouveau*: l'amour de Dieu implique l'amour du prochain (55), qui à son tour entraîne le devoir de justice (57). «L'amour évangélique et la vocation de fils de Dieu, à laquelle tous les hommes sont appelés, ont pour conséquence l'exigence *directe et impérative* du respect de chaque être humain dans ses droits à la vie et à la dignité. Il n'y a pas de distance entre l'amour du prochain et la volonté de justice» (57)[6]. Les chapitres IV et V traiteront de l'application ecclésiale de cette exigence dans un monde où des millions d'hommes et de femmes attendent des «initiatives libératrices» qui mettent fin aux oppressions et aux inégalités iniques dont ils sont victimes (57).

Enfin, dans la 5e et dernière section consacrée à l'eschatologie, *L'Église, Peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance* (58-60), l'*Instruction* reprend l'essentiel de ce que le Nouveau Testament peut offrir au théologien qui cherche à traduire en termes de liberté plénière la communion propre à la Jérusalem céleste (58-59). Elle tire aussi du dogme de la résurrection finale la confirmation ultime de la doctrine selon laquelle la croissance du Royaume entraîne le progrès terrestre: «Cette espérance (de la béatitude) n'affaiblit pas l'engagement

6. L'*Instruction* souligne le rapport étroit entre charité et loi selon *Mt* 22, 40 et *Rm* 13, 8-10: «la charité est l'accomplissement plénier de la Loi».

pour le progrès de la cité terrestre, mais au contraire, lui donne sens et force» (60).

La justesse, la clarté et la concision de ces pages ne dispensent pas des questions déjà énoncées auparavant:

A. La *nouveauté* essentielle de l'Alliance en Jésus-Christ se laisse-t-elle bien caractériser par la capacité d'observer le commandement nouveau? Cette parfaite observance est le fruit du pardon et du don de l'Esprit. Ne fallait-il pas rappeler la Croix où Dieu a livré son propre Fils pour notre justification?

Avant d'être celui par la mort duquel l'Esprit nous fut donné pour accomplir parfaitement la Loi nouvelle, Jésus est dès avant la création du monde l'Élu de Dieu, Fils unique en qui tous les hommes sont gratuitement choisis et aimés par le Père comme ses fils. En cette Élection éternelle et temporelle se dévoile l'union, l'intimité secrète, entre la gratuité de l'amour et la nécessité de la justice, entre l'amour de Dieu et l'amour de l'homme, entre la générosité filiale de la liberté et le travail d'enfantement de la créature en voie de libération, entre l'amour de préférence pour le pauvre et les options sociales qu'elle requiert.

D'abord et avant tout, l'économie chrétienne est nouvelle parce qu'elle est pure surabondance de grâce, là où le péché avait abondé (*Rm 5,* 12-21); elle est aussi don de liberté, «justification par la foi et les sacrements» (52), sans exigence préalable d'aucune praxis, serait-ce même celle de l'amour des pauvres. L'*Instruction* renvoie trop implicitement à l'expérience baptismale (*Rm 6*) en laquelle la liberté chrétienne *naît,* affranchie de l'impérative et impossible obligation de satisfaire par l'observance de la Loi pour les péchés passés. Une réflexion complémentaire sur l'historicité de la liberté humaine en ses moments spécifiques montrerait que la justification baptismale est l'acte de naissance de la liberté et de la pratique de la justice pour la gloire de Dieu.

B. L'*Instruction* qualifie furtivement l'amour chrétien par la gratuité (56). Mais si l'on considère l'essence de l'éthique à la lumière de la liberté chrétienne, il est nécessaire de montrer comment cette *gratuité* de l'amour se concilie avec l'exigence *impérative* de la justice. Se pourrait-il que l'amour et l'option préférentielle pour les pauvres symbolisent ces deux dimensions fondamentales de la liberté chrétienne?

Cette reprise de la justification comme libération radicale peut nous permettre de cerner le lien entre la gratuité et la nécessité propres à l'amour et à la justice. La *gratuité* de l'amour chrétien provient de la grâce de notre Élection dans le Fils, qui nous a aimés le premier, «alors que nous étions ennemis de Dieu» (*Rm 5*, 10). Quant à l'*obligation* légale propre à la justice, elle s'enracine en cette même priorité de l'amour de Dieu, dès lors que la créature prend conscience d'elle-même dans son altérité: si Dieu m'a aimé le premier, la vérité de cet amour créateur et rédempteur s'impose à moi, comme ne venant pas de moi. La gratuité de l'amour prend figure de loi et de droit dans l'Alliance des libertés. C'est en cette intégration progressive que la liberté chrétienne se découvre généreuse de la gratuité d'un amour qui provient d'au-delà d'elle-même et demeure en peine d'être intégralement libérée par le combat pour le respect du droit d'autrui.

Consacrés par l'*Instruction* (68), «l'amour de préférence» et «l'option privilégiée» pour les pauvres conjuguent, semble-t-il, ces deux dimensions fondamentales de la liberté de fils adoptif et de créature. L'amour de préférence implique la gratuité de l'Élection, tandis que l'option privilégiée, dans la mesure où elle engage une prise de responsabilité socio-politique, vise les droits des pauvres. Or l'amour du pauvre suppose un minimum de désintéressement économique tout en exigeant une aide qui soit efficace. Si les pauvres ne sont pas seulement des bénéficiaires passifs mais des sujets aimés par prédilection de Dieu et ainsi détenteurs de droits inaliénables, leurs revendications comme leur patience témoignent de la colère comme du pardon de Dieu. A ce titre, ils sont «provocateurs» de libération socio-économique *et* spirituelle dans l'Église[7].

C. Que signifie le lien de *conséquence* entre l'amour évangélique et la volonté de justice? Que signifie l'expression: «il n'y a pas de distance entre l'amour du prochain et la volonté de justice»? Juxtaposition, identification? L'*Instruction* utilise ici des expressions empruntées au dogme christologique de Chalcédoine (60;64;80), chaque fois qu'elle cherche à préciser les rapports entre Royaume de Dieu et développement terrestre.

L'*Instruction* distingue de manière trop formelle l'amour du prochain et la volonté de justice, parce qu'elle n'éclaire pas assez cette distinction par une *christologie* en forme d'histoire. C'est en effet

7. M. SCHOOYANS, *Théologie et libération*, Longueil (Québec), Ed. du Préambule, 1987, p. 128.

par sa passion et sa résurrection que le Christ récapitule en lui l'ordre surnaturel du salut et l'ordre temporel de la vie humaine (80). Sans doute, selon des termes repris au Concile de Chalcédoine, «cette distinction n'est pas séparation» (60). Encore faut-il mesurer cette récapitulation à la lumière contrastée de la passion et de la résurrection. La mort du Christ n'est-elle pas la révélation de la distinction de ces ordres, tandis que la résurrection témoigne de leur intégration vivante et inaltérable? Cet ultime mystère doit être contemplé et médité plus audacieusement pour montrer que «l'espérance n'affaiblit pas l'engagement pour le progrès de la cité terrestre, mais au contraire lui donne sens et force» (60). Conformément à l'enseignement de *Gaudium et spes* (39), l'*Instruction* rappelle que l'Église

> appelle l'homme et les sociétés à vaincre les situations de péché et d'injustice et à établir les conditions d'une vraie liberté. Elle a conscience que tous ces biens: dignité humaine, union fraternelle, liberté, qui constituent le fruit d'efforts conformes à la volonté de Dieu, nous les retrouverons lavés de toute tache, illuminés et transfigurés, quand le Christ remettra au Père le Règne éternel et universel qui est Règne de liberté (60).

Mais la «résurrection de la chair» recueillera-t-elle seulement ces valeurs de dignité humaine, d'union fraternelle et de liberté? Pourquoi le Seigneur retirerait-il pour toujours à ses enfants et à son Fils le corps de chair, le temps et l'espace du monde, lieu et histoire de leurs souffrances et de leurs joies? Encore marquée par le nominalisme et l'idéalisme, la théologie occidentale doit toujours peiner pour rendre compte, au-delà de ses soupçons, de l'objet intégral de l'espérance chrétienne. Ne pourrait-elle pas à cet effet se laisser inspirer par le courant majoritaire de la théologie de la libération, qui propose une vision eschatologique où toute trace de dualisme entre les domaines «personnel-spirituel-eschatologique» d'une part, et «socio-matériel et historique» d'autre part, sera effacée[8]?

D. A la lumière de *Rm 5* à *8*, comment la «praxis» chrétienne affronte-t-elle les résistances sociales et psychiques, propres au péché du monde toujours à l'œuvre dans une humanité déjà sauvée, qui vit d'autant plus douloureusement les douleurs de l'enfantement? Dans cette perspective, l'*Instruction* souligne-t-elle assez la victoire du Christ, l'Adam véritable (*Rm 5*, 12-21) sur le Royaume de mort et d'injustice du premier Adam?

8. J. SOBRINO, *Reconnaissance et méconnaissance de la Théologie de la libération*, dans *Vida Nueva* n° 1525 (1986) 23-30.

Le chapitre III de l'*Instruction* a pour fonction de fonder la doctrine sociale de l'Église et sa nécessaire réactualisation (ch. V) dans l'acte libérateur du Christ. Cet enseignement social comprend la nécessité d'«œuvrer à la fois pour la conversion des cœurs et l'amélioration des structures, car le péché qui est à l'origine des situations injustes est, au sens propre et premier, un acte volontaire qui a sa source dans la liberté de la personne. C'est dans un sens dérivé et second qu'il s'applique aux structures et qu'on peut parler de 'péché social'» (75; cf. *Reconciliatio et poenitentia,* 16). Or le chapitre II le reconnaît bien de manière générale: «A la lumière de l'Évangile bien des lois et structures paraissent porter la marque du péché et prolonger son influence oppressive sur la société» (54). Mais, en s'inspirant davantage encore de *Rm 5* à *8,* il eût été possible d'éclairer la réalité de ce péché social par la typologie d'Adam (*Rm 5,* 12-21), lieu scripturaire irremplaçable pour expliciter la victoire du Christ sur le *péché originel* en tant qu'il affecte toute l'humanité[9]. Aucune structure d'injustice n'est causée par la seule responsabilité plus ou moins collective des libertés personnelles, mais elle est également toujours engendrée par la force de désolidarisation et par la puissance de mort qui affecte l'être au monde, la nature de ces libertés et leurs structures, soit par le péché originel. De plus, le premier «Adam» n'est pas lui-même au principe du péché et se distingue ainsi du *Prince de ce monde.* Enfin, en vertu du mystère de la Croix, par laquelle le Christ a déjà en lui-même triomphé de ces puissances, «les responsabilités collectives à l'égard du passé appellent une déculpabilisation, tandis que les responsabilités collectives à l'égard de l'avenir appellent une mobilisation»[10]. «Il est vaincu l'accusateur de nos frères» (*Ap 12,* 10); «Dans le Christ, nous pouvons vaincre le péché» (52).

IV. - «La mission libératrice de l'Église»

Le chapitre IV de l'*Instruction* décrit la mission de l'Église quant à «la libération intégrale» (63) offerte et promise à chaque baptisé (ch. III). Subdivisé en deux sections, ce chapitre spécifie la mission libératrice de l'Église selon deux perspectives anthropologiques dis-

9. Allusion trop rapide en 52. Cette problématique a été traitée récemment dans *Péché collectif et responsabilité,* Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1986, par Ign. BERTEN, «Péché du monde et Royaume de Dieu», p. 179-181, et par P. LÖWENTHAL, «Responsabilités en crise», p. 31-36.

10. P. LÖWENTHAL, *ibid.*, p. 33.

tinctes et complémentaires. D'une part, l'unique libération sotériologique et éthico-sociale est envisagée comme prise en charge «du bien de l'homme *tout entier*» (64), «d'abord comme membre de la cité de Dieu, ensuite comme membre de la cité terrestre» (63). C'est ainsi que la première section s'intitule: *Pour le salut intégral du monde.* D'autre part, l'autre volet de ce chapitre traite de cette même libération en tant qu'elle doit atteindre *tout homme,* tout un chacun selon la diversité des situations spirituelles, morales, sociales et politiques. Intervient ici en premier lieu le thème de la pauvreté évangélique, ensuite celui des pauvres, c'est-à-dire ceux qui sont «dépourvus de ce qui est nécessaire à la vie humaine en ce monde» (67). *L'amour de préférence pour les pauvres* caractérise heureusement ces paragraphes; il s'enracine dans «l'amour même du Père manifesté dans le Sauveur» et se traduit dans «une option privilégiée pour les pauvres» en témoignage de respect pour la dignité de l'homme.

1. Les commentateurs de l'*Instruction* ont relevé l'importance centrale de cette seconde section. N'est-ce pas la première fois qu'un document doctrinal du Magistère romain destiné à l'Église universelle[11] engage à cet amour de préférence? A la lumière de nos réflexions antérieures, nous voudrions mettre en évidence les points de vue différents qui caractérisent les deux sections de ce chapitre IV, afin de mieux cerner la nouveauté de la seconde perspective sur le plan théorique et pratique[12].

A. Lorsque, dans la première section (62-65), l'*Instruction* définit la mission de l'Église au regard «du bien de l'homme tout entier... d'abord comme membre de la cité de Dieu, ensuite comme membre de la cité terrestre», elle se réfère à l'ordre anthropologique universel qui n'évoque guère les situations conflictuelles dans lesquelles chaque destinée humaine est engagée. Cette étape plus abstraite de la réflexion n'est cependant pas purement théorique. Elle livre des principes d'action et des critères de jugement qui situent théoriquement et pratiquement «l'évangélisation» par rapport à «la promotion humaine» (64), à la lumière des Béatitudes (62); ils peuvent

11. Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre aux évêques du Brésil* (12 avril 1986) 5, dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 538.

12. Dans son analyse de l'*Instruction*: *La nuova Istruzione sulla libertà e la liberazione,* dans *Vita e Pensiero* 69 (1986) 485-491, G. COTTIER distingue mal ces deux perspectives.

et doivent inspirer l'enseignement et l'action de l'Église pour le respect de la dignité surnaturelle et humaine de *tout homme* en *toute situation* (65). Il reste que cette approche rationnelle demeure insuffisante, en raison de la perspective anthropologique dans laquelle elle se situe. Cette perspective plus «poétique» met en évidence une compréhension surtout doctrinale de la révélation chrétienne et de l'Église. Ce qui détermine en effet, dans cette première section du chapitre IV, «la mission essentielle de l'Église» (63), c'est moins la personne de Jésus-Christ que l'Évangile qu'il a proclamé (62). Les Béatitudes (62) sont ici interprétées comme un enseignement qui permet «de situer l'ordre temporel en fonction d'un ordre transcendant qui, sans lui ôter sa propre consistance, lui confère sa vraie mesure» (62). La mission de l'Église sera donc essentiellement évangélisatrice et salvifique, au sens où elle est annonce du salut comme don de Dieu. La fidélité de l'Église à sa mission s'exprime dans un rappel implicite de sa constitution hiérarchique: l'unité et la distinction des fidèles laïcs et de leurs pasteurs, comme la promotion de la justice dans l'ordre temporel et la communication de la vie divine (63) et éternelle (62).

B. Lorsque l'*Instruction* aborde, dans la 2e section, «l'amour de préférence pour les pauvres», les références christologiques et ecclésiologiques sont différentes. Tout se passe ici comme si les hommes étaient perçus dans leur communion concrète, dont *Jésus-Christ* pauvre est le Sacrement. Ce qui fonde en effet «l'amour de préférence pour les pauvres», ce n'est plus seulement la doctrine des Béatitudes enseignée comme Parole de Dieu, mais la Personne singulière de celui qui,

> «de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir par le moyen de sa pauvreté» (cf. *2 Co 8,* 9). Saint Paul parle ici du mystère de l'Incarnation du Fils éternel[13] venu assumer la nature humaine mortelle pour sauver l'homme de la misère où le péché l'avait plongé. De plus, dans la condition humaine, le Christ a choisi un état de pauvreté et de dénuement, afin de montrer en quoi consiste la vraie richesse à rechercher, celle de la communion de vie avec Dieu (66).

Mais Jésus n'a pas seulement apporté la grâce et la paix de Dieu... il a eu compassion des hommes ployant sous toute forme de misère humaine, au point de «s'identifier 'aux plus petits d'entre ses frères' (*Mt 25,* 40-45)» (67-68).

---

13. C'est ici pour la première fois que l'*Instruction* se réfère explicitement à l'Incarnation.

Imitant son Sauveur, l'*Église* doit aimer d'un amour de préférence ceux qui sont accablés par la misère humaine sous ses multiples formes (68). Mais ici «l'amour de préférence» et «l'option privilégiée pour les pauvres» ne sont pas enseignés aux laïcs par le Magistère. L'*Instruction* ne s'exprime plus ici suivant cette distinction évoquée plus haut mais, de manière complémentaire et plus «pneumatique», elle se réfère au «modèle» ecclésiologique de la communion dans la charité et la justice.

Qui dans l'Église réalise de manière privilégiée cet amour et cette option? «Les nouvelles communautés ecclésiales de base ou d'autres groupements de chrétiens formés pour être témoins de cet amour évangélique sont un motif de grande espérance pour l'Église. S'ils vivent vraiment en unité avec l'Église locale et l'Église universelle...» (69). L'expérience locale du peuple de Dieu et la réflexion théologique et biblique qu'elles font mûrir (70) sont ici le point de départ d'une nouvelle espérance pour l'Église et pour la doctrine sociale, qu'elle doit toujours adapter sur nouveaux frais.

2. Peut-on davantage caractériser la différence entre ces deux sections du chapitre IV consacré à la «mission libératrice de l'Église»? Les deux présentations de cette mission mobilisent la liberté de l'Église, mais à des *moments* différents de son engagement.

A. Dans la 1re section, la mission de l'Église est présentée comme une option à prendre et une fidélité à assumer. En ce sens, elle apparaît dans une quasi-division des tâches, où «l'ordre temporel» doit être distingué et uni par subordination à «l'ordre transcendant» (62-64). Le salut opéré par Jésus-Christ est ici comme le fondement et la lumière qui éclaire la dignité de la personne humaine, reconnue comme principe de son action et exigence de justice. En d'autres termes, la doctrine de la mission de l'Église est conçue en référence à la création.

B. Mais «l'amour de préférence et l'option privilégiée pour les pauvres» appartiennent à ce moment où la liberté met en œuvre les moyens de son action en se soumettant aux contraintes du corps et de la société.

a) On peut opter de manière privilégiée pour les pauvres. Mais la maîtrise de ce choix passe par la *soumission* à la réalité conflictuelle de chaque société, qui par l'injustice sécrète ses exclus. L'Église n'a pas à les choisir a priori, mais à les recevoir comme

ceux qu'imposent la société et l'égoïsme des individus. Dans cet esprit de soumission au réel le plus large, l'*Instruction* élargit la notion de pauvreté par rapport à l'idéologie «classiste» du marxisme[14]: «Sous ses multiples formes: dénuement matériel, oppression injuste, infirmités physiques et psychiques, et enfin la mort, la misère est le signe manifeste de la condition native de faiblesse où l'homme se trouve depuis le premier péché et du besoin de salut» (68). Il ne s'agit pas ici de dissoudre l'amour de préférence et l'option privilégiée, de sorte qu'en fin de compte l'Église serait dispensée de se dégager de ses compromissions avec les riches et les puissants, pour la raison que tout homme est d'une manière ou d'une autre un démuni; mais il faut sans doute retracer des pistes d'une conversion qui ne soit pas a priori déterminée «par des catégories sociologiques et idéologiques réductrices» (68). Dans le cadre de cette ouverture et de cette prise en charge de toute forme de mépris de la dignité humaine, l'*Instruction* relève l'affection maternelle de l'Église pour «les enfants qui, à cause de la méchanceté humaine, ne verront jamais la lumière» *(ibid.)*. La toute récente *Instruction* sur *Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* rejoint ainsi cet autre front névralgique de l'éthique chrétienne qu'est l'amour de préférence pour les pauvres.

b) De même que l'option privilégiée se traduit nécessairement par l'accueil et le partage de la misère humaine selon l'extrême diversité de ses formes, travailler à la «promotion humaine» (64-65) passe par le témoignage de la «solidarité» (68) avec les pauvres, puisque le Christ Sauveur «s'est identifié à eux» (68). Ainsi cette option «sans exclusive» manifeste-t-elle en esprit et en vérité «l'universalité de l'être et de la mission de l'Église».

Cette exigence de solidarité sera développée au plan socio-politique dans le dernier chapitre (89-91). Avant d'y parvenir, attardons-nous encore à l'ecclésiologie du chapitre IV. Tout en reconnaissant que «les nouvelles communautés ecclésiales de base sont un motif de grande espérance pour l'Église» (69), l'*Instruction* ne précise pas les motifs de cette espérance, ni ne dégage les traits essentiels de cette vie ecclésiale[15]. Un de ses aspects essentiels, explicité par tous les théologiens de la libération, concerne le rôle exercé par les pau-

14. Cf. *Libertatis nuntius* (1984) VII.

15. Elle se contente de rappeler les conditions de communion à l'Église et à son Magistère (69). Parmi les théologiens européens. G. THILS est particulièrement attentif à la portée universelle de l'«intuition ecclésiologique» venue d'Amérique Latine: *L'Instruction sur la Liberté chrétienne et la libération*, dans *Revue*

vres eux-mêmes. On a observé que «l'Église comme sujet de l'amour de préférence pour les pauvres» est une proposition inadéquate, ce qui est exact dans la mesure où l'on maintiendrait l'extériorité entre les pauvres et l'Église et pour autant que ceux-ci seraient seulement les bénéficiaires passifs de cet amour. La créativité et l'autonomie relative des C.E.B. témoignent de la «force évangélisatrice» des pauvres[16] et plus largement de «leur force historique»[17]. Il ne faudrait pas cependant opposer ces deux perspectives: une Église de pauvres n'est-elle pas le fruit de l'amour porté aux pauvres par l'Église?

L'*Instruction* ne s'engage pas non plus à préciser dans quel sens l'Église comme société structurée et hiérarchisée aurait encore à se convertir pour entrer dans une pratique de cet amour et de cette option pour les pauvres. Le Pape, dans sa lettre récente aux évêques du Brésil, indique qu'«au fond des problèmes les plus sérieux, auxquels ces derniers doivent faire face comme évêques, il y a une question ecclésiologique et que la solution de ces problèmes passe nécessairement par une conception juste et bien fondée de l'Église»[18].

V. - La doctrine sociale de l'Église. Pour une praxis chrétienne de la libération

A cause du «défi sans précédent» posé par la situation d'oppression sans cesse aggravée de millions d'hommes et de femmes (71; 81), les problèmes socio-politiques abordés ici sont les plus complexes et les plus urgents à résoudre. Affrontée à ces réalités incommensurables, l'*Instruction* réaffirme la validité et l'originalité chrétienne et humaine de l'enseignement social de l'Église. Rassemblant l'essentiel de cette doctrine, ce chapitre V énumère d'abord ses grands «principes de réflexion», ses «critères de jugement» et ses «directives d'action» (I), il s'engage ensuite dans un plaidoyer pour l'éducation à la civilisation du travail (II), à la solidarité (III), à la culture (IV), afin de traduire structurellement les exigences nouvelles de la mission de l'Église.

Mais l'*Instruction* reconnaît aussi *les limites* de cette doctrine en l'état actuel de son développement. Ce défi actuel «requiert une

16. *Documentation de la 3e Conférence de l'Épiscopat latino-américain à Puebla*, nn. 96, 97, 1147.

17. G. GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1982

18. JEAN-PAUL II, *Lettre...*, citée n.11, 536.

nouvelle réflexion sur ce qui constitue le rapport du commandement suprême de l'amour à l'ordre social envisagé dans toute sa complexité» (81). Dans sa lettre aux évêques du Brésil, Jean-Paul II a confirmé clairement que la théologie de la libération constitue une étape nouvelle de cette réflexion théologique[19]. Tout en éclairant certains aspects de la doctrine sociale de l'Église à la lumière de sa conception de la libération et de la liberté, le dernier chapitre de l'*Instruction* ne s'inspire guère des théologiens de la libération. Il est utile d'en synthétiser les thèses principales et de proposer quelques réflexions critiques en confrontant la doctrine de la liberté-libération avec l'option privilégiée pour les pauvres.

1. Sans préjuger de l'intention de ses rédacteurs, ce dernier chapitre sera *interprété* en fonction des mêmes critères que ceux qui ont guidé la composition du chapitre antérieur consacré à «la mission libératrice de l'Église».

A. Du point de vue *anthropologique*, l'*Instruction* présente d'abord «la nature de la doctrine sociale de l'Église»; celle-ci défend la dignité de l'homme comme sujet libre et activement responsable de sa vie sociale. Cette perspective formelle et abstraite considère le bien de l'homme selon ses valeurs essentielles; elle prolonge la réflexion que consacre le chapitre IV à «la libération intégrale» de l'homme, «selon toutes ses dimensions» (63) (I). Par ailleurs, les autres sections du chapitre V sont commandées par le souci de répondre, au moins inchoativement, au «défi sans précédent lancé aux chrétiens»: comment travailler à «l'élaboration et la mise en route de programmes d'action audacieux en vue de la libération socio-économique de millions d'hommes et de femmes dont la situation d'oppression économique, sociale et politique est intolérable» (81). C'est ainsi que l'*Instruction* prône l'éducation au travail et à la solidarité, de même que l'accès de tous à la culture. C'est là «un immense effort d'éducation» à long terme, concrétisant «l'option privilégiée pour les pauvres», inspiré par un amour préférentiel et commandé par l'urgence d'une situation historique de plus en plus dramatique. Du point de vue anthropologique, la complémentarité de ces deux approches est évidente. D'une part, l'exigence de l'éducation (II-IV) à tous les niveaux concrétise une option qui doit respecter les directives d'action (76) et les critères de jugement (74) fondamentaux de la doctrine sociale de l'Église: «les moyens d'actions

19. Cf. *ibid.*, 538.

doivent être conformes à la dignité de l'homme et favoriser l'éducation de la liberté» (76). D'autre part, les normes de l'action sociale dégagées dans la première section appellent des directives complémentaires d'action.

On relèvera ici l'ordre de présentation des divers champs de l'éducation. S'inspirant de *Laborem exercens,* l'*Instruction* souligne avec force que l'éducation au travail est première, car «le rapport entre la personne humaine et le travail est *radical* et vital»; dès lors, «le travail est en quelque sorte la clé de *toute* la question sociale» (83). La relation de l'homme à la nature, d'où il tire sa subsistance (II), est ainsi exposée avant l'exigence de solidarité des hommes entre eux (III) et l'aspiration à la culture favorisant l'épanouissement et l'expression personnels (IV). Cet ordre de libération, partant d'en bas, des racines de l'être incarné, se conjugue avec l'affirmation du respect inaliénable dû à l'homme comme liberté spirituelle (I). Davantage, c'est au nom même de la liberté toujours déjà donnée à elle-même que cette genèse de sa libération doit être respectée.

B. Bien que la théologie et la christologie soient distinctes de l'objet propre de la doctrine sociale, l'*Instruction* situe son enseignement en rapport au Christ, comme elle le fit dans le chapitre IV consacré à la mission libératrice de l'Église. L'exigence de la «libération intégrale de l'homme» (62-65) y avait d'abord été fondée sur l'Évangile des Béatitudes, qui situe et mesure l'ordre temporel en regard d'un ordre transcendant, «sans lui ôter sa propre consistance». Cette distinction, sans séparation, est reprise dans la première section du chapitre V:

> L'œuvre du salut apparaît ainsi indissolublement liée à la tâche d'améliorer et d'élever les conditions de la vie humaine en ce monde. La distinction entre l'ordre surnaturel du salut et l'ordre temporel de la vie humaine doit être vue à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu de récapituler toutes choses dans le Christ (80).

Par ailleurs, la christologie intervient dans les dernières sections (66-70; 81-96) de ces deux chapitres de manière analogue. Elle souligne la solidarité active du Christ, qui s'est identifié «aux plus petits d'entre ses frères» (68) afin de manifester l'amour de préférence de Dieu pour les pauvres; de même il nous offre, à Nazareth, l'exemple vivant et le principe de la transformation culturelle indispensable pour résoudre les graves problèmes de notre époque.

> **Celui qui, étant Dieu, nous est devenu semblable en tout, s'est livré pendant la plus grande partie de sa vie terrestre à un travail**

manuel. La culture que notre époque attend sera caractérisée par la pleine reconnaissance de la dignité du travail humain, qui apparaît dans toute sa noblesse et sa fécondité à la lumière des mystères de la Création et de la Rédemption (82).

C. La non-confusion des tâches d'évangélisation et de promotion humaine comme leur non-séparation commande dans l'ecclésiologie la distinction entre les missions respectives des clercs et des laïcs (64), comme leur communion dans la même Église locale et universelle (69). Ces mêmes coordonnées se retrouvent dans l'exposé de la doctrine sociale. «Dans l'un et l'autre domaine (surnaturel et temporel), le laïc, à la fois fidèle et citoyen, doit se laisser constamment guider par sa conscience chrétienne.» «Il n'appartient pas aux Pasteurs de l'Église d'intervenir directement dans la construction politique et dans l'organisation de la vie sociale» (80). Certes. Mais cette distinction, loin de les contredire, appelle la solidarité et la communion ecclésiales et humaines des Pasteurs et des laïcs, dès lors qu'ils soutiennent ensemble «une lutte noble et raisonnée en vue de la justice», comme en témoignent les communautés de base (cf. 69). En dehors du paragraphe consacré à l'inculturation (96), la réflexion ecclésiologique des dernières sections du chapitre V paraît bien discrète.

2. Après cet aperçu du dernier chapitre, il n'est pas inutile d'en exposer davantage le contenu pour en dégager les grandes lignes et suggérer quelques réflexions. Commençons par la section I, intitulée *Nature de la doctrine sociale de l'Église* (72-80).

Cette section rappelle les «principes» fondamentaux «et toujours valables» (72) de la doctrine sociale du Magistère, sans apporter d'éléments nouveaux. Cependant cette présentation, au terme d'une réflexion synthétique consacrée à la liberté chrétienne et la libération, est l'occasion d'une mise en évidence ferme et limpide des grands axes anthropologiques de cette éthique[20].

A. *Principes fondamentaux* (73): le *fondement* de cette éthique sociale est la dignité de l'homme, dont la prérogative essentielle est la liberté, telle qu'elle apparaît à la lumière de l'image de Dieu. (cf. 27-31). Cette dignité de chaque homme est pleinement et effectivement reconnue dans le commandement de l'amour (71), qui est «le principe suprême de la morale sociale chrétienne» (71 et 57).

20. Cf. *Libertatis nuntius*, X, 4; XI, 8 à 14.

De cette dignité découlent des «droits et des devoirs naturels», parmi lesquels les principes complémentaires de *solidarité* et de *subsidiarité* occupent une place privilégiée en raison même de la responsabilité personnelle et sociale de l'homme, caractéristique de la liberté[21].

B. *Critères de jugement* (74): ces principes qui déterminent les devoirs et les droits inhérents à la personne humaine fondent des critères pour juger «les situations», les «structures» et les «systèmes sociaux».

C. *Primauté des personnes sur les structures* (75): affrontée en priorité «à l'anthropologie matérialiste» (75) et «au prétendu déterminisme de l'histoire» (74), l'*Instruction* souligne surtout les exigences du principe de subsidiarité. Malgré la complexité des problèmes sociaux, l'Église «pense qu'il faut *d'abord* faire appel aux capacités spirituelles et morales de la personne et à l'exigence permanente de conversion intérieure si l'on veut obtenir des changements économiques et sociaux qui soient vraiment au service de l'homme» (75)[22]. «Cependant, la priorité reconnue à la liberté et à la conversion du cœur n'élimine nullement la nécessité d'un changement des structures injustes» (75). Par quels moyens? Sous le titre «Directives d'action», la section suivante aborde la question de la moralité des moyens.

D. *Directives d'action* (76-79): «Il y a une moralité des moyens» (78): «les moyens d'action doivent être conformes à la dignité de l'homme et favoriser l'éducation à la liberté. C'est là un critère sûr de jugement et d'action: pas de véritable libération si ne sont pas respectés dès le début les droits de la liberté» (76). Cette moralité des moyens, définie par le respect de la *vraie* liberté humaine, éclaire les prises de positions du Magistère par rapport à «la lutte des classes». Le critère de discernement n'est pas l'athéisme théorique, mais la pratique «d'une lutte noble et raisonnée en vue de la justice et de la solidarité sociales» (77); l'amour des ennemis (77) est ici présenté comme une confirmation. Ce critère se fonde *théoriquement* sur la doctrine proposée par la philosophie chrétienne en harmonie avec celle de beaucoup; il s'est vérifié *pratiquement* dans l'histoire récente de nombreux pays, par les conséquences qu'entraîne la théorie qui voit dans «la lutte des classes» le dynamisme structurel de la vie sociale (77). Ainsi l'illusion marxiste

21. La liberté est «la prérogative essentielle de la personne humaine» (73).

22. A ce propos, *Libertatis nuntius* était encore plus nette: «ce n'est *qu'en* faisant appel aux capacités éthiques...» (XI, 8); «... illusion mortelle de croire que par elles-mêmes des structures nouvelles donneront naissance à un «homme **nouveau» dans le sens de la vérité de l'homme» (XI, 9).**

est dénoncée doublement: théoriquement «la soumission» de la liberté «à une prétendue loi de l'histoire est aberrante» (77), et pratiquement la voie révolutionnaire a souvent favorisé l'avènement de régimes totalitaires (78-79). La lutte proprement chrétienne pour la justice sociale est «noble» parce qu'elle se fonde sur le respect de la dignité humaine et «raisonnée» parce qu'elle mesure les moyens à leur principe et à leur fin (77-78).

Puisque aux yeux d'un discernement éclairé la queue mortelle du serpent est la violence, l'*Instruction* rappelle d'abord que l'Église doit dénoncer «le recours systématique à la violence» d'où qu'elle vienne (76).

Plus positivement, elle précise ensuite comment l'Église prône une lutte qui, sans être une fatale lutte à mort (Marx), ne s'identifie pas non plus au «réformisme» facile que dénoncent les théologiens de la libération (*Libertatis nuntius,* X, 4). Des situations de grave injustice requièrent au contraire «des réformes *en profondeur*» (81-96) *et* la *suppression* de privilèges injustifiables. C'est ainsi que, dans le cas extrême du recours à la lutte armée, le Magistère applique à cet ultime remède les critères classiques qui légitiment le renversement d'une tyrannie, y compris le meurtre du tyran. Toutefois, aujourd'hui «la 'résistance passive' ouvre une voie plus conforme aux principes moraux et non moins prometteuse de succès» (79)[23].

3. A la lumière de la doctrine de la liberté et de la libération, l'éducation apparaît mieux comme «la tâche prioritaire, qui conditionne la réussite de toutes les autres» (99).

A. *L'éducation au travail* (82-88): après avoir rappelé que l'existence de Jésus à Nazareth est un véritable «Évangile du travail», l'*Instruction* reprend une thèse fondamentale de *Laborem exercens*: «le travail humain est une clé, et probablement la clé essentielle de toute la question sociale[24], si nous essayons vraiment de la voir du point de vue de l'homme» (*LE,* 3). «C'est donc dans le domaine

23. L'envergure des derniers mouvements de résistance dite «passive», en Pologne, aux Philippines, à Haïti... démontre de manière nouvelle l'efficacité d'un tel engagement collectif. Ce type de résistance illustre au plan socio-politique le moment crucial de la genèse de la liberté évoqué plus haut dans notre analyse (II, 2). Sur ce sujet, voir M. VIDAL, *Moral de actitudes*, t.3, *Moral social*, Madrid, PS Editorial, 1980, cité par M. SCHOOYANS, *Théologie...*, cité n.7, p. 111.

24. Dans la vision de Jean-Paul II, «de justes relations de travail préfigurent même un système de communauté politique apte à favoriser le développement intégral de toute la personne» (83).

du travail que doit être entreprise en priorité une action libératrice dans la liberté» (83).

«Une telle culture du travail devra supposer et mettre en acte un certain nombre de valeurs essentielles. Elle reconnaîtra que la personne du travailleur est principe, sujet et fin de l'activité laborieuse» (84; cf. *LE,* 6). De ce principe fondamental découlent la priorité du travail sur le capital et la destination universelle des biens matériels[25]. Cette culture «sera animée par le sens d'une solidarité qui ne comporte pas seulement des droits à revendiquer, mais aussi des devoirs à accomplir. Elle impliquera la participation, visant à promouvoir le bien commun national et international» (84)[26].

Nos pays industrialisés, en proie au chômage (85), peuvent mesurer la pertinence d'une telle éducation. Mais qu'en est-il des pays du Tiers-Monde, où ce sont les *paysans* qui «forment la masse prépondérante des pauvres» (88)? L'*Instruction* ne consacre qu'une phrase au travail agricole.

En toute rigueur, l'option privilégiée pour les pauvres aurait exigé qu'au plan international soit reconnue la priorité de ce «secteur primaire» dont dépendent la vie et la mort de millions d'hommes. De plus, tout en reconnaissant la dramatique *urgence* de ces réformes, «avant qu'il ne soit trop tard» (88), l'*Instruction* ne parvient pas à intégrer ni même à situer cette urgence par rapport à l'ensemble des tâches inhérentes à la mission de l'Église. Le texte romain reconnaît ici ses limites et renvoie aux documents des 2e et 3e Conférences de l'Épiscopat latino-américain[27].

B. *Promotion de la solidarité* (89-91): les pauvres reviennent au premier plan lorsque l'*Instruction* traite de l'exigence, propre à la fraternité humaine et surnaturelle, d'une promotion nouvelle de la solidarité, dont l'initiative vienne de la base: «la solidarité des travailleurs et avec les travailleurs» (*LE,* 8) est ici appliquée aux «pauvres» (89). Celle-ci demeure cependant insuffisante, si elle n'est pas élargie à la dimension planétaire: les pays riches sont dans l'obligation morale d'aider les pays pauvres (90-91).

25. Ces principes déterminent des devoirs de justice qui incombent aux entrepreneurs (cf. *87*; *LE,* 12 et 14).

26. «Au-delà d'un partage des fruits du travail, la participation devrait comporter une véritable dimension communautaire, au niveau des projets, des initiatives et des responsabilités» (*86*; *LE,* 15).

27. *Document de la 2e Conférence de l'Épiscopat latino-américain à Medellin,* I, 9; *Document de la 3e Conférence de l'Épiscopat latino-américain à Puebla,* nn. 31, 35, 1245.

C. *Tâches culturelles et éducatives* (92-96): L'accession à la culture n'est pas un luxe accordé à une minorité de privilégiés, comme ultime condition de l'épanouissement humain. «Chaque homme a un droit à la culture, qui est le mode spécifique d'une existence vraiment humaine, auquel il accède par le développement de ses facultés de connaissance, de ses vertus morales, de ses capacités de relations avec ses semblables, de ses aptitudes à créer des œuvres utiles et belles» (92). Ce droit impose aux États le respect des libertés culturelles et l'exigence d'assurer l'éducation «nécessaire à l'exercice responsable de la liberté» (93-95), surtout en faveur des plus démunis: alphabétisation (92), respect des minorités culturelles (93), subsides aux écoles publiques (94), lutte contre toute forme de marginalisation.

Mais l'Église doit surtout relever le défi de l'*inculturation*, puisque les problèmes soulevés par la libération illustrent la séparation entre l'Évangile et la culture. Cette inculturation ne peut être «une simple adaptation extérieure; elle est une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par l'intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans les différentes cultures humaines» (96)[28].

Conclusion

La conclusion de toute l'*Instruction* offre plus qu'un résumé de ses principales prises de position, puisqu'elle invite le peuple de Dieu à se tourner vers celle qui, «aux côtés de son Fils, (est) l'icône la plus parfaite de la liberté et de la libération de l'humanité et du cosmos» (97; cf. 48).

Le *Magnificat* de Marie est l'enchantement de la foi (97), de l'espérance (98, 100) et de la charité (99). Saluée par Elisabeth comme croyante bienheureuse (*Lc 1,* 45), la Vierge montre que c'est «à la lumière de la *foi* que l'on perçoit comment l'histoire du salut est l'histoire de la libération du mal sous sa forme la plus radicale

28. On sait combien les communautés de base latino-américaines s'inspirent d'une relecture de l'Ancien Testament pour dégager un chemin d'espérance, sans cesse obstrué par le fatalisme. En d'autres continents comme l'Afrique, les Églises apprennent à libérer les fidèles de croyances qui attribuent aux «esprits» plutôt qu'aux hommes la maîtrise de l'avenir. Dans cette initiation à la libération humaine et chrétienne, l'Ancien Testament demeure une étape irremplaçable; bien compris, il ne devrait pas bloquer mais au contraire stimuler tout effort d'inculturation.

et l'introduction de l'humanité dans la véritable liberté des fils de Dieu» (97). «Humble servante» des pauvres, elle invite particulièrement tous ceux qui travaillent durement à l'évangélisation et à la promotion humaine intégrale à nourrir leur espérance «en pensant quelles ressources extraordinaires de sainteté sont contenues dans la foi vivante du peuple de Dieu» (98). Cette lumière de la foi ouvre le chemin tracé par le commandement suprême de l'*amour*: «La libération, dans sa signification première qui est sotériologique, se prolonge ainsi en tâche libératrice, en exigence éthique» (99). «Il est vrai que devant l'ampleur et la complexité de la tâche... beaucoup sont tentés par le découragement, par le scepticisme ou par l'aventure désespérée. Un formidable défi est lancé à l'*espérance,* théologale et humaine. La Vierge magnanime du *Magnificat...* est le ferme soutien de l'espérance» (100).

B-1040 Bruxelles René LAFONTAINE, S.J.
Avenue Boileau, 22

Sommaire. — Cette étude consacrée à l'*Instruction* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur *La liberté chrétienne et la libération* (1986) ne présente ni un résumé du document romain, ni un compte rendu des réactions qu'il a provoquées. Se situant au même niveau général et rationnel que la synthèse proposée par cette *Instruction,* elle cherche à reprendre la notion traditionnelle de liberté ici mise en œuvre pour l'élargir, grâce à une philosophie plus attentive au déploiement de tous les moments de l'acte libre; on pourra ainsi rendre raison de l'active genèse de la liberté, qui a pour nom libération. Ce thème ne concerne pas seulement la philosophie mais la théologie biblique, l'ecclésiologie et la doctrine sociale développée dans le document.