NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

108 N° 6 1986

La «théologie de la libération» critiquée et accueillie. Après les deux *Instructions* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi

Jean-Yves CALVEZ (s.j.)

p. 845 - 859

https://www.nrt.be/fr/articles/la-theologie-de-la-liberation-critiquee-et-accueillie-apres-les-deux-instructions-de-la-congregation-pour-la-doctrine-de-la-foi-53

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La « théologie de la libération » critiquée et accueillie

APRÈS LES DEUX INSTRUCTIONS DE LA CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

Il y a dix ans encore, nombre de théologiens d'Europe ne prenaient guère au sérieux le courant de pensée nommé « théologie de la libération », dont ils commençaient pourtant à connaître les thèmes. Il ne leur semblait pas en tout cas que ce courant relevât de l'analyse scientifique pratiquée dans les Facultés de théologie. A un étudiant latino-américain désireux d'entreprendre une thèse sur un aspect de la théologie de la libération, j'ai entendu un professeur répondre qu'il n'y trouverait guère matière pour un travail universitaire de quelque consistance.

Si la situation a bien changé depuis dix ans, cette réponse ne m'étonne pas trop ; il faut du temps pour que l'information circule dans l'Eglise de continent à continent. Pourtant on repère sans doute là le signe d'une trop faible attention des institutions de recherche et d'enseignement théologique aux sources non érudites de la réflexion chrétienne.

La théologie de la libération est devenue un événement majeur de la vie de l'Eglise universelle. Peut-être le plus marquant depuis le Concile Vatican II. Un courant neuf, de pensée et de vie chrétiennes à la fois, a surgi dans le contexte d'une région particulière, attirant peu à peu l'attention de tout le corps ecclésial. Le dialogue qui s'en est suivi a entraîné la critique de certains aspects de ce phénomène, qui maintenant tend à se déposer, à se sédimenter en somme, dans la conscience et la pensée de toute l'Eglise. Cette intéressante histoire – un cas exemplaire de la relation d'une théologie particulière avec l'Eglise universelle – se déroule sous nos yeux dans les documents mêmes du magistère qui se sont succédé ces dernières années, particulièrement les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : « Sur quelques aspects de la 'théologie de la libération' » (6 août 1984) et « Sur la liberté chrétienne et la libération » (22 mars 1986). Sous l'angle des relations de la théologie de la libération à l'Eglise universelle, nous voudrions tenter ici de dresser le bilan de ces documents.

De 1968 à 1986

Si les Instructions de 1984 à 1986 ont frappé l'attention, tout ne commence pas avec elles, il s'en faut. En 1968 d'abord, le pape Paul VI est présent à Medellin pour la deuxième Conférence de l'épiscopat latino-américain: celle-ci ne lance pas vraiment le thème de la libération, mais ouvre les voies nouvelles à la fois par son document sur la justice et par son option en faveur des pauvres. On en trouve l'écho direct, au plan de l'Eglise universelle, dans les travaux du Synode des évêques de 1971.

Ce Synode, pour sa part, publie deux documents: l'un porte sur le ministère des prêtres, l'autre, qui nous intéresse plus directement, sur la justice dans le monde. On y lit cette phrase: «Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile... pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive[1].»

Le Synode suivant, sur l'évangélisation, en 1974, reprend le problème. Il tient compte tout à fait expressément du thème «libération», donc des théologies de la libération. Il ne parvient pas, il est vrai, à la mise en forme d'un document final; Paul VI lui donnera une conclusion par son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* en 1975.

Les passages concernant la libération comptent parmi les plus marquants de ce dernier texte. On y entend Paul VI affirmer:

> L'Eglise ... a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants; le devoir d'aider cette libération à naître; de témoigner pour elle; de faire qu'elle soit totale. Cela n'est pas étranger à l'évangélisation[2].

Mais il met aussi en garde:

> De la libération que l'évangélisation annonce et s'efforce de mettre en œuvre, il faut dire plutôt: elle ne peut se cantonner dans la simple et restreinte dimension économique, politique, sociale ou culturelle, mais doit viser l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions jusques et y compris dans son ouverture vers l'absolu, même l'Absolu de Dieu... L'Eglise rapproche (donc) mais n'identifie jamais libération humaine et salut en Jésus-Christ[3].

Dès l'année suivante (1976) paraît sur le même sujet une déclaration de la Commission Internationale de Théologie. Cette Commission, nommée par le Saint-Siège, n'est sans doute qu'un organe consultatif; elle n'en apportait pas moins sur notre sujet une nouvelle réaction de l'Eglise universelle

1. *Doc. Cath.* 69 (1972) 12.
2. *Evangelii nuntiandi*, 30, dans *Doc. Cath.* 73 (1976) 6.
3. *Ibid.* 33-35.

à l'égard d'une théologie issue du continent latino-américain. Le regard se porte cette fois sur les analyses marxistes-léninistes incorporées à ce courant :

> Les essais théologiques orientés vers la construction d'une société plus humaine doivent tenir compte, quand ils assument des théories sociologiques, des aléas inhérents à ces emprunts... Souvent, en effet, elles sont simplement conjecturales. Il n'est pas rare qu'elles contiennent des éléments idéologiques, explicites ou implicites, fondés eux-mêmes sur des présupposés philosophiques sujets à discussion, ou sur une conception anthropologique erronée. C'est le cas, par exemple, pour une part importante des analyses inspirées du marxisme et du léninisme[4].

Jean-Paul II va rencontrer très vite le même problème. Quelques mois après son élection, il prend part à la Conférence de Puebla, la troisième de l'épiscopat latino-américain, où la question de la libération est au cœur des débats – bien que l'expression elle-même n'apparaisse pas dans le document final. A Puebla, après d'importantes remarques sur la christologie en lien avec les théologies de la libération, le Pape ajoute, plus largement : « L'ensemble des observations (que Paul VI) a faites sur le thème de la libération (dans *Evangelii nuntiandi*) conserve toute sa valeur[5]. »

Le document de Puebla lui-même, sans nommer donc les théologies de la libération, reprend la doctrine de Paul VI et de Jean-Paul II, met en garde contre les tentations de réduire la libération chrétienne aux seules dimensions politico-sociales et se prononce tant sur l'analyse marxiste et son lien à des éléments idéologiques que sur la « lutte des classes ». Dans la foulée de Puebla, le P. Pedro Arrupe, supérieur général de la Compagnie de Jésus, écrit de son côté aux provinciaux jésuites d'Amérique Latine une lettre sur l'analyse marxiste, en octobre 1980, toujours en rapport avec les éléments du marxisme dont on discutait beaucoup alors dans certains cercles attachés à la théologie de la libération.

Un silence relatif s'établit ensuite pendant quelques années jusqu'aux deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en 1984 et 1986. Notons cependant des allusions significatives de l'Encyclique *Dives in misericordia* (30 nov. 1980) à la justice, qui en certains cas devient injustice sous l'effet de raideurs idéologiques, faute d'être inscrite dans la charité. En 1984, d'autre part, on voit Jean-Paul II se déclarer avec insistance et même quelque véhémence en faveur de l'option préférentielle pour les pauvres. Comme on l'a accusé de n'en parler que pour mettre en garde contre des interprétations abusives, il réagit contre ce soupçon. Nous y reviendrons plus loin. On mesure en tout cas, par le simple rappel de ces documents successifs,

4. *Déclaration sur la promotion humaine et le salut chrétien*, 2, C, dans *Doc. Cath.* 74 (1977) 763.

5. *Discours pour l'ouverture des travaux de la III^e Conférence de l'Episcopat latino-américain*, III. 6, dans *Doc. Cath.* 76 (1979) 171.

l'ampleur du débat d'Eglise universelle qui s'est institué autour de la théologie de la libération. L'analyse des points en discussion va, de son côté, nous faire voir l'importance des enjeux.

La question des emprunts au marxisme

Pendant un temps, et surtout du fait de la première Instruction, le débat a porté de manière privilégiée sur les emprunts que la théologie de la libération a faits au marxisme. En bref, plusieurs théologiens d'Amérique Latine entendaient mettre en œuvre divers éléments du marxisme. D'autres secteurs de l'Eglise, cependant, possédaient de leur côté une expérience et une connaissance très étendues du marxisme et de sa relation au christianisme; de là une série de mises en garde caractéristiques.

C'est, remarque la première Instruction, à une analyse des causes de l'injustice, en vue d'une action efficace sur elles, qu'entendent recourir divers théologiens latino-américains et, plus largement, «certains chrétiens», quand ils parlent de marxisme (I VII, 1)[6]. Mais tout d'abord, note l'Instruction, ils se laissent exagérément impressionner par la qualification de «scientifique» que se donne à bon compte l'analyse marxiste. A toute pensée scientifique il faut demander ses preuves (I VII, 4-5; cf. I VIII, 7). L'apport de la philosophie et des sciences humaines ne peut d'ailleurs avoir pour la théologie qu'une valeur «instrumentale», jamais celle d'un «critère ultime et décisif» (I, VII, 10).

En second lieu, le marxisme est, en tout cas, une pensée «totalisante»: idéologie ou philosophie – une philosophie incompatible avec le christianisme – ne sont jamais loin.

> Les *a priori* idéologiques sont présupposés à la lecture de la réalité sociale. Ainsi la dissociation des éléments hétérogènes qui composent cet amalgame épistémologiquement hybride devient impossible, de sorte qu'en croyant n'accepter que ce qui se présente comme une analyse, on est entraîné à accepter en même temps l'idéologie[7].

Ceci, est-il ajouté, demeure vrai aujourd'hui, en dépit d'une différenciation de la pensée marxiste, qui a

6. Nous citons par le sigle I la première *Instruction sur quelques aspects de la « Théologie de la libération »*, dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 890-900, et par le sigle II la deuxième Instruction: *La liberté chrétienne et la libération,* dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 393-411.

7. I VII, 6. L'Instruction rappelle ici les réflexions de Paul VI constatant qu'on peut distinguer divers aspects du marxisme et, du coup, diverses questions posées aux chrétiens pour la réflexion et pour l'action; mais elle ajoute, citant Paul VI: «Cependant il serait illusoire et dangereux d'en arriver à oublier le lien intime qui les unit radicalement, d'accepter les éléments de l'analyse marxiste sans reconnaître leurs rapports avec l'idéologie, d'entrer dans la pratique de la lutte des classes et de son interprétation marxiste en négligeant de percevoir le type de société totalitaire à laquelle conduit ce processus» (*Octogesima adveniens*, 34).

donné naissance à plusieurs courants qui divergent notablement les uns des autres. Dans la mesure où ils demeurent réellement marxistes, ces courants continuent à se rattacher à un certain nombre de thèses fondamentales qui ne sont pas compatibles avec la conception chrétienne de l'homme et de la société. Dans ce contexte, certaines formules ne sont pas neutres, mais conservent la signification qu'elles ont reçue dans la doctrine marxiste originelle (I VII, 8).

« Ainsi en est-il, ajoute notre texte, de la 'lutte des classes'. » En contexte marxiste, l'expression « lutte des classes » a et garde un sens très déterminé. Elle « demeure imprégnée de l'interprétation que Marx en a donnée et ne saurait par conséquent être tenue pour un équivalent empirique de l'expression 'conflit social aigu' » (*ibid.*).

« L'athéisme », très particulièrement, « et la négation de la personne humaine, de sa liberté et de ses droits », qui sont « au centre de la conception marxiste », colorent les emprunts que l'on prétend y faire. « Vouloir intégrer à la théologie une 'analyse' dont les critères d'interprétation dépendent de cette conception athée, c'est s'enfermer dans de ruineuses contradictions » (I VII, 9). Sans parler des conséquences de la conception marxiste concernant la subordination de la personne « à la collectivité », qui entraîne la négation des « principes d'une vie sociale et politique conforme à la dignité humaine » (*ibid.*).

Un autre aspect des choses, c'est qu'en contexte marxiste (« dans la logique de la pensée marxiste ») « l'analyse n'est pas dissociable de la praxis » (I VIII, 2). « L'analyse est un instrument de critique et la critique n'est elle-même qu'un moment du combat révolutionnaire » (*ibid.*). Mais cette praxis, ce combat sont compris de manière très caractérisée, tout comme – nous venons de le relever – la lutte des classes est comprise elle aussi en un sens fort déterminé. « Il y a, dit ici notre document, une nécessité objective d'entrer dans la lutte des classes (qui est l'envers dialectique du rapport d'exploitation que l'on dénonce) » (I VIII, 5). « Nécessité objective » : l'expression se réfère au matérialisme historique, dont il s'agit ici.

Il y a comme une obligation d'adhérer à la lutte révolutionnaire. Mais pas au nom d'une exigence morale. Le marxisme est plutôt en effet, comme le dit l'Instruction, un « amoralisme politique », et « la référence à des exigences éthiques commandant des réformes structurelles et institutionnelles... perd tout sens » (I VIII, 7). Un déterminisme surplombe les choix de l'homme : une loi de violence et de contre-violence également déterminées. Tout est soumis, jugé à partir de là. Et « seul celui qui participe à ce combat peut mener une analyse correcte » (I VIII, 3). « La conscience vraie, ajoute notre document, est ainsi une conscience *partisane*... Il n'y a de vérité que dans et par la *praxis* partisane » (I VIII, 4). Ce qu'assurément l'Instruction

voit comme totalement opposé à la conception chrétienne tant de la vérité que de l'éthique. «Par l'emprunt fait à ces thèses d'origine marxiste, ...la nature même de l'éthique ...est radicalement remise en cause... Le caractère transcendant de la distinction du bien et du mal, principe de la moralité,... se trouve implicitement nié dans l'optique de la lutte des classes» (I VIII, 9).

Diverses conséquences

Tous les théologiens de la libération qui se réfèrent au marxisme ne pensent pas cela jusqu'au bout (ou bien «ils hésitent»); il y a toutefois là, dit l'Instruction, un «système» qui «comme tel... est perversion du message chrétien tel que Dieu l'a confié à son Eglise» (I IX, 1). «Dans cette conception, est-il précisé, la lutte des classes est le moteur de l'histoire. L'histoire devient ainsi une notion centrale. On affirme que Dieu se fait histoire. On ajoutera qu'il n'y a qu'une seule histoire, dans laquelle il ne faut plus distinguer entre histoire du salut et histoire profane» (I IX, 3). Le marxisme tend bien, en effet, à éliminer toute dimension transcendante de l'histoire, de même qu'il exclut une morale à référence transcendante.

Très concrètement aussi, on élimine dans cette voie ce que la charité pourrait demander par-delà l'engagement dans la lutte commandée par l'histoire:

> On dénonce comme une attitude démobilisatrice et contraire à l'amour des pauvres la volonté d'aimer dès maintenant tout homme, quelle que soit son appartenance de classe, et d'aller à sa rencontre par les voies non violentes du dialogue et de la persuasion. Si l'on affirme qu'il ne doit pas être un objet de haine, on affirme tout autant qu'en vertu de son appartenance objective au monde des riches, il est *d'abord* un ennemi de classe à combattre. En conséquence, l'universalité de l'amour du prochain et la fraternité deviennent un principe eschatologique, qui ne vaudra que pour l'"homme nouveau' qui surgira de la révolution victorieuse (I IX, 7).

De telles vues découlent par ailleurs pour une théologie quelques autres conceptions caractéristiques. Quant à l'ecclésiologie, d'abord: «L'Eglise des pauvres signifie *alors* une Eglise de classe, qui a pris conscience des nécessités de la lutte révolutionnaire comme étape vers la libération et qui célèbre cette libération dans sa liturgie» (I IX, 10), et rien d'autre que cela. Dans la notion d'«Eglise du peuple», d'autre part, on ne voit ici rien d'autre que «l'Eglise du peuple opprimé, qu'il s'agit de 'conscientiser' en vue de la lutte libératrice organisée». «Le peuple ainsi entendu devient même, pour certains, objet de foi» (I IX, 12). Ils mettent en cause «la structure sacramentelle et hiérarchique de l'Eglise telle que l'a voulue le Seigneur lui-même». «Théologiquement, cette position revient à dire que c'est le peuple qui est

la source des ministères, et qu'il peut donc se doter des ministres de son choix, selon les besoins de sa mission révolutionnaire historique» (I IX, 13).

Mais la christologie aussi est remodelée.

> En privilégiant de cette façon la dimension politique, on est conduit ... à méconnaître la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, ainsi que le caractère spécifique de la libération qu'il nous apporte, et qui est d'abord libération du péché, lequel est la source de tous nos maux ... On conserve la littéralité des formules de la foi, notamment celle de Chalcédoine, mais on leur attribue une signification nouvelle qui est une négation de la foi de l'Eglise ... On prétend rejoindre le 'Jésus de l'histoire' à partir de l'expérience révolutionnaire de la lutte des pauvres pour leur libération. On prétend revivre une expérience analogue à celle qui aurait été celle de Jésus. L'expérience des pauvres luttant pour leur libération, qui aurait été celle de Jésus, révèlerait ainsi, et elle seule, la connaissance du vrai Dieu et celle du Royaume ... La foi au Verbe incarné, mort et ressuscité pour tous les hommes, et que 'Dieu a fait Seigneur et Christ' est niée. On lui substitue une 'figure' de Jésus qui est une sorte de symbole récapitulant en soi les exigences de la lutte des opprimés (I x, 7, 9-11).

Il ne fait pas de doute à mes yeux que, même sans tenir compte de l'athéisme philosophique, le marxisme accueilli dans quelques-unes de ses thèses centrales, comme celle de la lutte des classes, loi radicale de l'histoire, entraîne ce type de réinterprétation de la foi dans le Christ et de la foi dans l'Eglise. Aussi le reproche adressé à certains théologiens de la libération d'avoir opéré très exactement ce genre d'emprunts au marxisme est-il grave. L'Instruction parle d'ailleurs sans détours d'«interprétation novatrice (de la foi et de l'existence chrétiennes) qui s'écarte gravement de la foi de l'Eglise, bien plus, qui en constitue la négation pratique» (I VI, 9).

D'autre part, elle se prononce ainsi sur la question de fait:

> Les positions dont il est question ici se trouvent parfois énoncées en toutes lettres dans certains écrits des «théologiens de la libération». Chez d'autres, elles découlent logiquement de leurs prémisses. Ailleurs, elles sont présupposées à certaines pratiques liturgiques, comme par exemple 'l'Eucharistie' transformée en célébration du peuple en lutte, même si ceux qui participent à ces pratiques n'en sont pas pleinement conscients (I IX, 1).

Texte nuancé, assurément. Mais formel tout de même. Je crois pour ma part, s'agissant des années 1970, qu'on peut corroborer ce diagnostic par un certain nombre d'exemples. Je crois certes aussi que la situation a commencé ensuite à évoluer; même dans les milieux touchés quelque temps par ces tendances radicales, on observe à partir de 1981 ou 1982 une sorte de rétractation, des révisions d'attitudes, des autocritiques; certains déclarent alors percevoir désormais les dangers auxquels ils se sont antérieurement exposés. On rencontrerait moins souvent aujourd'hui des cas de théologiens ainsi fascinés par le marxisme.

La tention de réduire la libération chrétienne aux libérations politiques

Ceci dit, je me demande si nous ne nous trouvons pas, aujourd'hui comme hier, en présence d'un problème plus large, celui qu'évoquait Paul VI dans *Evangelii nuntiandi*, sans se référer au marxisme comme tel: celui d'une tendance à ramener toute libération à la libération socio-politique ou psychologique, en tout cas simplement humaine. Grâce au Concile Vatican II, nous percevons beaucoup mieux que la libération effectuée par le Christ doit se traduire dans nos démarches de libération d'ici-bas et que l'activité humaine dans l'univers est susceptible de manifester déjà la présence mystérieuse du Royaume. Mais n'arrive-t-il pas alors que certains en viennent à ne plus faire vraiment droit à une autre dimension de la libération par le Christ? Certains théologiens de la libération, poussés par l'urgence de situations qui crient vengeance au ciel, ont pu être victimes de cette tentation.

Ce problème plus large est touché dans les premières sections de l'Instruction de 1984. Marxisme ou pas marxisme, peut-on dire, il s'avère que

> devant l'urgence des problèmes, certains sont tentés de mettre l'accent de manière unilatérale sur la libération des servitudes d'ordre terrestre et temporel, de sorte qu'ils semblent faire passer au second plan la libération du péché, et par là ne plus lui attribuer pratiquement l'importance première qui est la sienne (I, avant-propos).

Le début de l'Instruction présente encore ainsi le point central:

> La libération est d'abord et principalement libération de la servitude radicale du péché. Son but et son terme sont la liberté des enfants de Dieu, don de la grâce. Elle appelle, par une suite logique, la libération de multiples servitudes d'ordre culturel, économique, social et politique, qui dérivent toutes, en définitive, du péché, et qui constituent autant d'obstacles empêchant les hommes de vivre conformément à leur dignité. Discerner clairement ce qui est fondamental et ce qui appartient aux conséquences est ainsi une condition indispensable d'une réflexion théologique sur la libération (*ibid.*).

Dans un exposé des fondements scripturaires d'une authentique théologie de la libération, l'Instruction de 1984 insiste ensuite longuement sur le caractère religieux de la libération fondamentale dont il s'agit dans la Bible. En général d'abord:

> L'expérience radicale de la *liberté chrétienne* constitue.... le premier point de référence. Le Christ, notre libérateur, nous a libérés du péché, de la servitude de la loi et de la chair, qui est la condition de l'homme pécheur. C'est donc la vie nouvelle de la grâce, fruit de la justification, qui nous constitue libres. Cela signifie que la servitude la plus radicale est celle du péché. Les autres formes de servitude trouvent donc dans la servitude du péché leur **ultime racine... La liberté au sens chrétien plénier ... est vie nouvelle dans la charité (I IV, 2).**

A propos de l'Exode d'autre part « événement fondamental dans la formation du peuple élu », l'Instruction fait remarquer :

> La signification spécifique de l'événement lui vient de sa finalité, car cette libération (de la domination étrangère et de la servitude) est ordonnée à la fondation du Peuple de Dieu et au culte de l'Alliance célébrée au Mont Sinaï ... Il est ... significatif que le terme de *libération* soit parfois remplacé dans l'Ecriture par celui, très proche, de rédemption (I IV, 3).

Par ailleurs, dans le peuple d'Israël après l'exil, « on vit dans l'espérance d'une nouvelle libération et, au-delà, dans l'attente d'une libération définitive. Dans cette expérience, Dieu est reconnu comme le Libérateur » (I IV, 4).

« Les psaumes », est-il expliqué aussi, « nous renvoient à une expérience religieuse essentielle : c'est de Dieu seul qu'on attend le salut et le remède. Dieu, et non pas l'homme, a le pouvoir de changer les situations de détresse (I IV, 5). Et dans les Prophètes : « La fidélité à l'Alliance ne se conçoit pas sans la pratique de la justice. La justice à l'égard de Dieu et la justice à l'égard des hommes sont inséparables » (I IV, 6).

Le Nouveau Testament, enfin, est lui aussi présenté dans toute sa portée religieuse. L'Instruction fait voir que les vertus proposées par Jésus ne sont pas seulement humaines, et « la perfection que Jésus demande à ses disciples (*Mt 5*, 18) consiste dans le devoir d'être miséricordieux 'comme votre Père est miséricordieux' (*Lc 6*, 36) » (I IV, 10). En même temps : « La Révélation du Nouveau Testament nous apprend que le péché est le mal le plus profond, qui atteint l'homme au cœur de sa personnalité. La première libération, référence de toutes les autres, est celle du péché » (I IV, 12).

On touche ici la question du « péché social », sur lequel insiste tant la théologie de la libération : « On ne saurait restreindre le champ du péché, dont le premier effet est d'introduire le désordre dans la relation entre l'homme et Dieu, à ce qu'on appelle le 'péché social' » (I IV, 14). Péché social désigne dans ce contexte le désordre des relations entre les hommes, des relations sociales en général.

Il est certes vrai que « péché social » peut aussi désigner, plus spécifiquement, une *structure* elle-même désordonnée. Et l'on insiste souvent très fort sur cet aspect des choses. D'où cette remarque complémentaire de l'Instruction :

> On ne saurait localiser le mal principalement et uniquement dans les 'structures' économiques, sociales ou politiques mauvaises, comme si tous les autres maux découlaient comme de leur cause de ces structures, de sorte que la création d'un 'homme nouveau' dépendrait de l'instauration de structures économiques et socio-économiques différentes ... Fruit de l'action de l'homme, les structures, bonnes ou mauvaises, sont des conséquences avant d'être des causes. La racine du mal réside dans les personnes libres et responsables, qui doivent être converties par la grâce de Jésus-Christ, pour vivre et agir en créatures nouvelles dans l'amour du prochain, la recherche efficace de la justice, de la maîtrise de soi et de l'exercice des vertus (I IV, 15).

Il est clair que le reproche ici adressé à certaines théologies de la libération, implicitement ou explicitement selon les passages, c'est de valoriser tellement les libérations à entreprendre par l'homme, qu'elles relèguent au second plan, à la limite même, négligent tout à fait la libération radicale par Dieu. C'était là également le sens des propos de Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* (1975).

Dans l'Instruction de 1986

La même idée, il faut le remarquer, est reprise dans la deuxième Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, par ailleurs si différente de ton. Dans cette observation, par exemple:

> Les 'pauvres de Yahvé' savent que la communion avec Lui est le bien le plus précieux dans lequel l'homme trouve sa vraie liberté. Pour eux, le plus tragique c'est la perte de cette communion. C'est pourquoi leur combat contre l'injustice prend son sens le plus profond et son efficacité dans leur volonté d'être libérés de la servitude du péché (II, 47).

Non que, selon cette même Instruction, les tâches de libération humaine et de justice soient secondes; on y lit par exemple:

> 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 de respect de chaque être humain dans ses droits à la vie et à la dignité (II, 57).
>
> L'évangélisation est annonce du salut, don de Dieu... Mais l'amour qui pousse l'Eglise à communiquer à tous la participation de grâce à la vie divine lui fait aussi, par l'action efficace de ses membres, poursuivre le vrai bien temporel des hommes, subvenir à leurs nécessités, pourvoir à leur culture et promouvoir une libération intégrale de tout ce qui entrave le développement des personnes (II, 63).

Mais il est dit également :

> Quand elle se prononce sur la promotion de la justice dans les sociétés humaines..., l'Eglise ne sort pas de mission. Elle est cependant soucieuse que cette mission ne soit pas absorbée par les préoccupations concernant l'ordre temporel ou réduites à celles-ci. C'est pourquoi elle a grand soin de maintenir clairement et fermement à la fois l'unité et la distinction entre évangélisation et promotion humaine : l'unité parce qu'elle cherche le bien de l'homme tout entier ; la distinction, parce que ces deux tâches entrent à des titres divers dans sa mission (II, 64 ; cf. 99).

C'est là certes, selon quelques théologiens de la libération, maintenir un « dualisme » que le Concile Vatican II a, disent-ils, surmonté[8]. Mais ne tendent-ils pas, ce disant, à majorer quant à eux la portée de l'intégration de l'activité humaine au dessein de Dieu et au Royaume que le Christ doit remettre à son Père lors de la consommation de l'histoire ? Le Concile a toujours été conscient du saut qualitatif que constituent la purification, l'illumination et la transfiguration de nos œuvres par l'œuvre du Christ. Conscient, également, de la mission spécifique de l'Eglise, non réductible au politico-social.

La jonction de l'œuvre de libération de Dieu et de l'œuvre de libération de l'homme est assurément une des questions les plus délicates de la théologie actuelle, et les théologies de la libération n'ont pas eu tort de s'y engager. La question demeure : n'ont-elles pas agi parfois dans l'esprit d'un christianisme libéral, qui vide le langage religieux de son contenu propre et ramène la religion à l'entreprise de l'homme, sociale et politique surtout ? Dieu, c'est bien vrai, est invisible, transcendant, mais ceci entraîne-t-il qu'il n'y ait pas dans notre psychologie de relations à ce transcendant différentes d'autres relations que nous vivons aussi ? Question inépuisable, comme la plupart des théologiens en conviendront ; du moins faut-il se garder d'imposer silence à qui la pose, en lui disant par exemple que les deux réalités se fondent purement et simplement en une seule.

Les apports des théologies de la libération à l'Eglise universelle

Cette observation oriente déjà notre attention vers les *apports* des théologies de la libération à la réflexion de l'Eglise universelle. C'est eux en effet qui nous intéressent maintenant. Effectivement, si l'Eglise universelle, rencontrant les théologies de la libération, a mis en garde et

8. Voir J.L. SEGUNDO, *Teología de la liberación.* Respuesta al Cardenal Ratzinger, Madrid, Ed. Cristiandad, 1985.

dit son inquiétude à l'égard de certains de leurs aspects, il est notable que, simultanément, elle accueille, grâce à cette rencontre, un certain nombre de points de vue moins présents jusque-là à sa conscience. On le constate dans les divers documents concernant les théologies de la libération, mais très particulièrement dans la seconde Instruction: «Liberté chrétienne et Libération».

D'abord l'Eglise reçoit ou retrouve, pour sa propre réflexion, des mots profanes ou des mots de tout le monde, qui ont un sens dans la vie de chacun: 'libération' et 'liberté'. Fait de grande portée. Le terme 'rédemption' par exemple, si utile soit-il, paraît en comparaison bien ésotérique. Par les termes 'libération' et 'liberté' ou leurs équivalents l'Eglise dit toujours sa foi la plus authentique, mais elle y gagne l'avantage de s'appuyer sur une expérience concrète qui, au fond, n'échappe à aucun homme. Elle entre dans la discussion ou conversation où tous sont déjà engagés.

Les théologies de la libération ont de plus cherché expressément, quant à leur méthode, à se constituer par la réflexion sur l'expérience, particulièrement de chrétiens et de communautés engagés dans les tâches de libération. Beaucoup de communautés de base, qui se sont développées récemment dans l'Eglise latino-américaine, se caractérisent de cette façon. Or la seconde Instruction accueille de manière neuve ce recours à l'expérience. Une expérience confrontée assurément à «l'intégralité de la foi chrétienne» et discernée grâce à l'écoute de la parole de Dieu», dans «la fidélité à l'enseignement du magistère, à l'ordre hiérarchique de l'Eglise et à la vie sacramentelle». Mais, à ces conditions, l'expérience, même particulière à telle ou telle communauté, «devient une richesse pour l'Eglise tout entière» (II, 69).

Le propos qui suit se révèle peut-être plus significatif encore, à cet égard:

> Une réflexion théologique développée à partir d'une expérience particulière peut constituer un apport très positif, en ce qu'elle permet de mettre en évidence des aspects de la Parole de Dieu dont toute la richesse n'avait pas encore été pleinement perçue.

Le document insiste certes pour que, même dans cette expérience particulière, la réflexion

> soit vraiment une lecture de l'Ecriture et non pas une projection sur la parole de Dieu d'un sens qui n'y est pas contenu, (et pour que) le théologien soit attentif à interpréter l'expérience dont il part à la lumière de l'expérience de l'Eglise elle-même (II, 70).

C'est une dialectique de ce genre que traduit, idéalement, la relation des théologies de la libération et de l'Eglise universelle depuis une quinzaine d'années.

Les théologies de la libération et, plus généralement, la pratique des Eglises d'Amérique latine ont aussi ramené dans le champ d'attention de l'Eglise universelle la religion des gens simples, qu'on avait eu tendance à négliger. La seconde Instruction le note ainsi :

> Les pasteurs, et tous ceux, prêtres et laïcs, religieux et religieuses, qui travaillent, souvent dans des conditions très dures, à l'évangélisation et à la promotion humaine intégrale, doivent être remplis d'espérance en pensant quelles ressources extraordinaires de sainteté sont contenues dans la foi vivante du peuple de Dieu. Il faut faire en sorte que ces richesses du *sensus fidei* puissent pleinement éclore et donner des fruits en abondance. Aider, par une méditation en profondeur du plan du salut, tel qu'il se déroule au regard de la Vierge du *Magnificat*, la foi du peuple des pauvres à s'exprimer avec clarté et à se traduire dans la vie : c'est là une noble tâche ecclésiale qui attend le théologien (II, 98).

L'option préférentielle pour les pauvres

Enfin c'est sous l'influence des théologies de la libération et de la vie des Eglises d'Amérique Latine que l'Eglise entière reprend conscience de l'importance d'une « option préférentielle pour les pauvres » ou d'un devoir d'« amour de préférence pour les pauvres », comme dit la seconde Instruction, qui présente cette option comme un trait tout à fait fondamental de la foi et de la vie chrétiennes.

Remarquons de plus que, sans doute sous la même influence, l'Instruction nous tient à l'écart d'une vue romantique, ou purement spiritualiste, pour ne pas dire « misérabiliste », de la pauvreté. La misère en tout cas est caractérisée comme « un mal dont il faut autant que possible libérer les êtres humains » (II 67).

D'autre part, selon l'Instruction, un chrétien ne peut pas arrêter son attention à ceux qui souffrent de dénuement matériel, mais doit l'étendre à qui souffre d'injustice, d'oppression, et aussi de handicap physique ou psychique. A toute faiblesse. A la mort même, expression la plus radicale de notre faiblesse. Tous ceux que cette faiblesse de l'homme accable « sont l'objet d'un amour de préférence de la part de l'Eglise qui, depuis ses origines, en dépit des défaillances de beaucoup de ses membres, n'a cessé de travailler à les soulager, les défendre et les libérer » (II, 68). Y compris, on y insiste – en travaillant, au moyen de sa doctrine sociale – et par l'appel à la mettre en œuvre –, à « promouvoir des changements structurels dans la société, afin de procurer des conditions de vie dignes de la personne humaine » (*ibid.*).

« En aimant les pauvres », est-il dit aussi – autre précision importante – « l'Eglise témoigne de la dignité de l'homme. Elle affirme clairement

qu'il vaut plus par ce qu'il est que par ce qu'il possède. Elle témoigne que cette dignité ne peut être détruite, quelle que soit la situation de misère, de rejet, d'impuissance, à laquelle un être humain a été réduit. Elle se montre solidaire de ceux qui ne comptent pas pour une société dont ils sont spirituellement et parfois même physiquement rejetés» (*ibid.*). Sont inclus «les enfants qui, à cause de la méchanceté humaine, ne verront jamais la lumière; ainsi que les personnes âgées seules et abandonnées».

Le Pape Jean-Paul II, notons-le ici, a vigoureusement protesté récemment de son attachement à l'option préférentielle pour les pauvres, quel qu'ait été son souci, durant quelque temps, d'en éviter une politisation de sens marxiste. En témoigne une série d'allocutions, surtout à des évêques de divers pays, au cours des années 1984-85. La formulation la plus vigoureuse peut-être se rencontre dans l'allocution du 21 décembre 1984 aux cardinaux; il vaut la peine d'en recueillir ce passage:

> Cette 'option' qui est aujourd'hui soulignée avec une particulière force par les épiscopats d'Amérique Latine, je l'ai confirmée de manière répétée, à l'exemple, du reste, de mon inoubliable prédécesseur le Pape Paul VI. Je saisis volontiers cette occasion pour répéter que l'engagement envers les pauvres constitue une raison dominante de mon action pastorale, la constante sollicitude qui accompagne mon service quotidien du Peuple de Dieu. J'ai fait et je fais mienne cette 'option', je m'identifie avec elle. Et je sens qu'il ne pourrait en être autrement, puisque c'est le message éternel de l'Evangile. C'est ainsi qu'a fait le Christ, c'est ainsi qu'ont fait les Apôtres, c'est ainsi qu'a fait l'Eglise au cours de son histoire deux fois millénaire. Face aux formes actuelles d'exploitation du pauvre, l'Eglise ne peut se taire.
>
> Oui, l'Eglise fait sienne l'*option pour les pauvres.* Une option *préférentielle*, je le répète. Ce n'est donc pas une option *exclusive* ou *excluante*, car le message du salut est destiné à tous. C'est en outre un option qui *se fonde essentiellement sur la Parole de Dieu* et non sur des critères offerts par les sciences humaines ou des idéologies opposées qui, souvent, réduisent les pauvres à d'abstraites catégories socio-politiques ou économiques. Cependant, une option ferme et irrévocable[9].

De Jean-Paul II est également ce mot, dans un discours aux évêques du Paraguay, le 15 novembre 1984: «Il est vrai que l'amour envers tous les hommes n'admet aucune exclusive. Mais il admet un engagement particulier en faveur des plus pauvres[10].»

9. *Le service de l'unité et la défense de l'authenticité de l'Evangile*, 9, dans *Doc. Cath.* 82 (1985) 170.

10. *Evangéliser l'homme et la société*, 7, dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 1159.

Or, nous pouvons à nouveau nous le demander, ces affirmations, si fondées soient-elles dans l'Evangile, les entendrions-nous ainsi aujourd'hui sans la prise de position de la théologie de la libération – mieux encore : sans l'exemple de l'Eglise de l'Amérique Latine ? La théologie de la libération reflète entre autres cet exemple.

Il faut donc sûrement, aujourd'hui encore, demeurer attentif à l'observation formulée au début de l'Instruction de 1986 : « Entre les deux documents – celui de 1984 et celui de 1986 – il existe un rapport organique. Ils doivent être lus à la lumière l'un de l'autre » (II, 2). La critique et le discernement auxquels appelle le document de 1984 demeurent de mise. Cependant, remarquons bien en même temps comment, déjà par le document de 1984, mais plus nettement encore par celui de 1986, l'Eglise entière accueille aussi plus d'un trait de l'effort théologique connu désormais sous le nom de « théologie de la libération ». En conséquence. il est déjà possible d'affirmer sans hésitation : si l'événement de la « théologie de la libération » s'est manifesté comme une crise, il n'est pas apparu en vain dans l'Eglise ni sans l'enrichir tout entière.

F-75006 Paris
14, rue d'Assas

Jean-Yves CALVEZ, S.J.
Centre de Recherche et d'Action Sociales

Sommaire. – Surgie dans une région particulière, la « théologie de la libération » a bientôt attiré l'attention de l'Eglise entière : critiquée et accueillie à la fois, comme le révèle un bilan des documents de l'Eglise universelle la concernant, en particulier les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en 1984 et 1986. L'article étudie successivement : la question des emprunts au marxisme et de leurs conséquences, celle plus large d'une tendance à réduire la libération chrétienne aux libérations socio-politiques. Puis, les apports des théologies de la libération particulièrement appréciés : l'accueil des termes de 'libération' et 'liberté', qui ont un sens dans la vie de tous ; le recours à l'expérience de l'existence chrétienne et des communautés ; l'attention à la religion des gens simples ; l''option préférentielle pour les pauvres'.