

# La théologie de la libération – Un retour au fondement



*Nous publions un document important pour l'histoire et la réception de la théologie de la libération. L'auteur a pris part aux origines de ce mouvement, mais il a progressivement adopté une attitude critique envers son inspiration marxiste. Cet article (paru en 2007, après la Déclaration d'Aparecida<sup>1</sup>) a marqué sa rupture avec d'autres exposants de la TdL, dont son frère Leonardo. Les critiques (et la réponse de Clodovis Boff) ont été publiées dans la Revista Eclesiástica Brasileira en 2008 (en ligne).*

**N**ous voulons dans la première partie poser une question de fond à propos de la Théologie de la libération (TdL). Notre intention n'est aucunement de disqualifier la TdL mais, avant tout, de la définir de façon claire et de la refonder sur ses fondements d'origine. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra garantir ses indéniables qualités et son avenir.

En un second temps, nous présenterons la logique mise en œuvre par le Document d'Aparecida<sup>2</sup>. Nous entendons montrer par là comment la TdL, ramenée à ses fondements, peut s'inscrire dans un plus large horizon et produire ainsi ce qu'elle a de meilleur.

Nous reconnaissons que l'analyse que nous ferons de la TdL est un peu laborieuse et sinueuse, tandis que la *Déclaration d'Aparecida* est très fluente et linéaire. De toutes manières, nous avancerons à grands pas sans pouvoir tout expliquer ni entrer dans les détails.

## 1. L'ambiguïté funeste de la TdL

### 1.1. La question : l'ambiguïté épistémologique sur le fondement

En parlant de la TdL, nous ne visons pas ici la TdL idéale, telle qu'elle fut projetée et proposée par ses *founding Fathers*, surtout par Gustavo Gutiérrez<sup>3</sup>. Nous parlons très précisément de la TdL

1 Voir la chronologie.

2 Le Document final de la 5<sup>e</sup> Conférence, qui s'est tenue à Aparecida, a été publié en français : *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ. Pour que nos peuples aient la vie en lui*, Paris, 2008, 288 p. et en ligne sur divers sites. On sait que le cardinal

Bergoglio en fut un des principaux rédacteurs (NdT).

3 Gustavo Gutiérrez Merino, né en 1928, prêtre péruvien (entré en 1998 chez les Dominicains). Sa *Teología de la liberación* (1971) est le premier grand traité théologique sur la TdL (NdT).

« réellement existante », qui existe depuis quarante ans et dont l'évolution montre déjà des traits à critiquer et rectifier.

La TdL actuelle, en pratique et même ouvertement, accorde la primauté (priorité ou centralité) au pauvre et à sa libération. L'option pour les pauvres serait son axe, son centre épistémologique. On dit aussi que le pauvre ou la réalité du pauvre est le « point de départ » de cette théologie. Elle adopte « la perspective du pauvre ». Tout cela est bien connu et c'est ce qui caractérise cette théologie.

La priorité du pauvre et de sa libération est devenue pour la TdL un présupposé « évident par soi-même ». Ce qui ne semble pas poser de problème. Et pourtant cela reste théoriquement imprécis et confus, permettant des ambiguïtés, des équivoques et des simplifications.

Sans aucun doute, l'option pour les pauvres, comme thème fondamental, est théologiquement fondé dans la Bible et la tradition. Néanmoins, comme principe épistémologique particulier, ouvrant une perspective déterminée, elle reste largement non pensée et non discutée dans les milieux « libérationnistes ». Elle est là, sans considération épistémologique et engendre de la confusion, en théorie comme en pratique.

Du reste, le langage « libérationniste » lui-même manque de rigueur. Jon Sobrino<sup>4</sup>, par exemple, parle des pauvres comme de l'instance qui donne à la foi sa « direction fondamentale » et comme étant « son lieu le plus décisif ». Il est clair que ces deux adjectifs, « fondamental » et « décisif » sont utilisés avec imprudence. Car cela n'appartient pas aux pauvres mais à « la foi apostolique transmise par l'Église », comme le rappelle opportunément la *Notification* romaine, mettant en question certains points de la christologie de ce théologien (n. 2). Tout au plus peut-on deviner et peut-être justifier ce que Sobrino entend par ces expressions.

Maintenant, lorsqu'on se demande si le pauvre est au principe et s'il ne précède pas le Dieu de Jésus Christ, la TdL recule, sans le nier – et ne pourrait pas ne pas le nier, parce que Dieu est par définition, en premier lieu. La raison et la foi sont unies sur ce point. C'est d'ailleurs en théologie une « évidence criante » qui devient paradoxalement une « évidence aveuglante ». La TdL n'affirme pas pour autant

4 Jon Sobrino, sj, né en 1938, fut au Salvador un proche de saint Óscar Romero (1917-assassiné en 1980). Deux de ses livres ont fait en 2017

l'objet d'une « notification » de la Congrégation pour la doctrine de la foi (en ligne sur le site de la Congrégation) NdT.

à la fois la primauté épistémologique du pauvre et sa libération. Et ne rejette pas explicitement la primauté de Dieu et de la foi. Ce qui pose problème dans la TdL, c'est son imprécision sur une question méthodologique capitale.

Car si on entend par « statut épistémologique » la base solide et le cadre sûr qui confèrent à une discipline scientifique l'ordre de son discours, nous devons dire que c'est justement ce qui fait défaut à la TdL. Et il est à craindre que l'usage, en théologie, d'un langage analogique (libération : sociale et spirituelle ; pauvre : économique et existentiel ; royaume : de justice et de grâce etc.) au lieu de résoudre la difficulté, complique encore l'absence de définition théorique, en favorisant un glissement du discours qui permette au théologien, acculé au plan sémantique, de passer subrepticement à un autre plan. L'analogie se transforme alors, d'indispensable instrument de toute articulation théologique, en « subterfuge de l'indécision ».

Nous pouvons dire que la TdL vit le « drame théorique » suivant : ce qui est décisif demeure dans l'indécision. D'où *son manque de consistance épistémologique*. Mais sans consistance épistémologique, comment une théologie peut-elle avoir une consistance théorique ? Et sans une théologie consistante, comment une pastorale qui s'y appuie peut-elle être consistante ?

Clodovis  
Boff

Alors, dans une telle situation d'indécision, la tendance est d'aller « vers le bas », pour des raisons qui ne sont pas à discuter ici, mais que tout théologien peut flairer. Ainsi, dans ce contexte d'hésitation épistémologique, entre Dieu et le pauvre, le pauvre prend l'avantage. Entre le salut et la libération, celle-ci est favorisée. Et de la sorte, à la faveur du brouillard épistémologique dans laquelle elle plonge, la TdL introduit furtivement le primat du pauvre.

En résumé : faute d'une épistémologie rigoureuse et claire, la TdL avance dans des ambiguïtés : et en avançant dans des ambiguïtés, elle tombe dans une erreur de principe. Et d'une erreur de principe ne peuvent sortir que des effets funestes, comme nous le verrons peu après.

C'est un fait que la TdL a tout fait « dans l'optique des pauvres ». Elle le dit, elle le veut et elle le fait concrètement. Il suffit d'analyser sa production la plus récente où le parti-pris épistémologique « libérationniste » est plus qu'évident. La « pastorale de la libération » elle-même, qui est mise en œuvre notamment dans la « pastorale sociale »

et dans les « communautés de base », est tout entière centrée sur les pauvres.

D'autre part, que la foi dans le Dieu révélé soit le principe premier de la théologie, cela est accepté sans aucune difficulté par la TdL. Mais ce principe n'est pas vraiment mis en œuvre ici. Il représente une hypothèse, un donné de départ, laissé de côté, qui n'est pas un principe opératoire. C'est un article de foi qui est confessé, mais qui n'est pas situé dans une perspective théorique, qui donne sa couleur dominante à tout le discours de la libération. Qu'il lui donne une certaine couleur est inévitable, puisqu'il s'agit de théologie, mais c'est une couleur fanée, pour ne pas dire une simple nuance.

C'est ici que se trouve le nœud du problème : car si le primat de la foi ne peut pas être tenu pour acquis du point de vue existentiel, il ne peut pas l'être du point de vue épistémologique. Le principe-foi doit rester toujours actif, non seulement dans la pratique de la vie mais aussi en théologie théorique. Or chaque fois que ce principe s'est maintenu vivant, comme *sensus fidei*, il a préservé les bons théologiens de la libération des erreurs les plus graves, comme celles qui touchent au principe directeur de la théologie.

## Thème

### 1.2. L'inversion et l'instrumentalisation qui en découle

Alors, que se passe-t-il dans la pratique théorique de la TdL ? Il se passe une « inversion » du primat épistémologique. Ce n'est plus Dieu, mais le pauvre, qui est le premier principe opératoire de la théologie. Mais une telle inversion est une erreur de priorité ; en outre, c'est une erreur de principe et par conséquent de perspective. Ce qui est grave, pour ne pas dire fatal.

Que le pauvre soit un principe de théologie ou une perspective (optique ou focale) est possible, légitime, et même opportun. Mais comme principe second, comme priorité relative. Si tel est le cas, une théologie, comme la TdL, qui part de ce principe, ne peut être qu'une « théologie secondaire » qui suppose comme base une « théologie première ».

Il ne semble pas cependant que la TdL en ait conscience, puisqu'elle se pense, à tous égards, comme une théologie entière, autonome, se substituant à (ou dispensant de) une « théologie première », et fusionnant ou, mieux, confondant le niveau transcendantal et le catégoriel. Dans sa pratique théorique, elle persiste à poser le

pauvre comme son principe, son centre et sa fin. Et même si elle ne fait pas cela en plein consentement épistémologique, le résultat, en pratique, est le même, et cela, comme nous l'avons dit, en raison de l'ambiguïté du traitement de cette question essentielle.

Or lorsque les pauvres reçoivent le statut d'un *primum* épistémologique, qu'advient-il de la foi et de sa doctrine au niveau théologique et pastoral ? Il se produit une instrumentalisation de la foi en fonction des pauvres. On tombe dans l'utilitarisme ou le « fonctionnalisme » par rapport à la Parole de Dieu et à la théologie en général.

L'utilité de la foi est certaine, mais elle ne constitue pas l'élément principal ni le plus important. Une foi utilisée principalement sur le mode instrumental souffre fatalement d'une *diminutio capitis*. Elle est soumise à une sélection, à une interprétation en accord avec ce qui intéresse « le point de vue des pauvres ». Certes, la foi remplit tout à fait ce point de vue, mais elle le déborde aussi, de tous côtés, à l'infini.

Contre les critiques qui l'accusent d'œillères épistémologiques, la TdL fait appel à des idées comme « les marges de gratuité » et « la réserve eschatologique » pour affirmer son respect de la transcendance de la foi. Mais en vérité la part de la transcendance est, dans cette théologie, une part mineure et peu pertinente, la « part du lion » étant, comme toujours, une « lecture libératoire » de la foi.

Clodovis  
Boff

La conséquence inévitable est une réduction de la foi et, spécialement, sa récupération politique. Nous parlons ici, de façon critique, de la transformation de la foi en idéologie. Ce qui se produit chaque fois qu'une idéologie reçoit le sens précis que lui donne le Magistère : une foi qui déchoit de son niveau transcendantal à l'immanence politique.

### 1.3. Gravité de la question et gravité des équivoques

C'est donc ici le point faible de la TdL : le manque de clarté quant à la portée épistémologique de l'option pour les pauvres. C'est un thème clair, mais cela ne peut pas servir de principe à constituer et construire une théologie. Or le manque de clarté sur le principe entraîne nécessairement un manque de clarté sur le caractère théologique du discours. D'où le caractère indéfini du discours actuel de la TdL, qui oscille entre un discours religieux et un discours social et politique.

Rien n'exprime mieux l'ambiguïté et la confusion dans laquelle travaille la TdL sur ce point, que la polémique qui se lève chaque

fois qu'on parle du « point de partance » de la théologie et de la pastorale. Pour la TdL, c'est très clair : le point de partance doit être « la réalité des pauvres ». Mais on ne voit pas qu'on confond ici deux sens de l'expression « point de partance » : un simple commencement (matériel, thématique, chronologique ou encore pratique) ou un principe (formel, herméneutique, épistémologique ou encore théorique). Or « les pauvres » peuvent être un point de partance comme commencement (commencement d'un discours), mais non comme principe (critère déterminant).

Certes, « les pauvres » peuvent aussi être un principe, fournissant ce qu'on appelle « le point de vue des pauvres ». Mais ici encore il ne peut s'agir que d'un principe second et subsidiaire, et non d'un principe premier et dirigeant, comme nous l'avons déjà dit. Mais dans la discussion, la TdL tombe dans le quiproquo, en revêtant inconsciemment son point de partance, les pauvres, de la dignité d'un principe premier ou fondamental. D'où par conséquent l'erreur de se prendre pour une théologie à part entière.

Mais à agir de la sorte, nous le répétons ici, la TdL montre qu'elle ignore son statut propre : celui d'être précisément une « théologie du second ordre », qui présuppose en théorie une « théologie du premier ordre », comme l'espèce présuppose le genre. Elle ne se rend pas compte que pour être un bon théologien, il ne suffit pas de n'être qu'un théologien de la libération, il faut aussi, et principalement, être « un théologien de la foi » (si on peut se permettre ce pléonasme).

Par manque de rigueur, de clarté et de vigilance épistémologique, la TdL se trouve sur un plan incliné, glissant toujours davantage et tombant dans le défaut mortel que nous avons indiqué : le biais de l'inversion du principe et de l'instrumentalisation sociale, politique et idéologique des contenus de la foi qui en est la conséquence. Nous disons un défaut « mortel », parce que, mené à son terme, il aboutit à la mort de la TdL, ce qui serait une immense perte pour les pauvres et pour l'Église.

Comme on voit, nous nous trouvons ici devant une « question de principe ». Et cette question de principe est, par définition, une question grave dont les conséquences peuvent être fatales. Et dans une question grave on ne peut pas se permettre de prendre une position problématique, nébuleuse et équivoque. Une question sur le fondement est une question fondamentale. Si le fondement est mal posé, la stabilité de tout l'édifice est compromise. Et ainsi donc,

## Thème

comment une théologie peut-elle se développer sans tomber en permanence dans des apories ?

#### 1.4. Gravité des conséquences

Si la question et ses équivoques sont graves, les résultats sont tout aussi graves. Car un principe informe tout un discours. Lorsqu'on commence une promenade dans une mauvaise direction, plus on avance, plus on s'éloigne du but. Et ainsi les fruits de la TdL, qui sont certes notables, finissent par « rater leur coup » et se détériorent avec le temps. Le résultat général de l'inversion pratique de principe (de Dieu aux pauvres) a pour conséquence d'affaiblir et même de vider l'identité chrétienne, et cela sur plusieurs plans :

1 – au plan théologique. La théologie perd son caractère propre, quand elle adopte un ton plus sociologique et politique, ou ici de type religieux-pastoral. Elle perd sa fécondité théorique, ses productions se réduisent chaque fois davantage à n'être que des « variations sur le même thème ». Pire encore, les grandes intuitions de la TdL ont vu des slogans répétés *ad nauseam*, surtout dans la « vulgate militante » de la TdL.

2 – au plan ecclésial. La « pastorale de la libération » devient un bras de plus du « mouvement populaire ». L'Église « se déguise ». Elle se vide même physiquement, elle perd ses agents pastoraux, ses militants, ses fidèles. Les « gens du dehors », à part les militants, ne sont guère attirés par « une église de la libération ». Car pour l'engagement, ils ont des ONG, mais pour l'expérience religieuse, ils ont besoin de davantage que d'une simple libération sociale. De surcroît, en ne réalisant pas l'ampleur et la pertinence sociale de l'actuelle inquiétude spirituelle, la TdL se montre culturellement myope et historiquement anachronique, autrement dit « aliénée » de son temps.

3 – au plan de la foi. Réduite à une idéologie de mobilisation, la foi perd à chaque fois de sa substance, jusqu'à se vider complètement. Ce qui reste est « une herméneutique chrétienne de l'existence humaine », telle qu'elle est exprimée de manière exemplaire dans la vulgate théologique qu'on appelle le « rahnerisme »<sup>5</sup>, qui sous-tend la TdL et qu'on ne peut pas discuter ici. Bref, la substance de la foi se réduit à un simple discours, donc à quelque chose qui n'est pas

5 Il s'agit de la théologie de Karl Rahner, désigne ici sa théorie du « chrétien  
sj (1904-1984), expert au Concile. Cela anonyme », à la foi implicite (NdT).

pertinent, car ce qu'on entend dans les milieux « libérationnistes », c'est que ce qui importe est moins l'Église ou le Christ que le Royaume.

La « preuve par les fruits » montre que la TdL a besoin d'une sérieuse dose de critique et d'épistémologie et, plus encore, de fertiliser ses racines.

### 1.5. Pourquoi l'inversion fondamentale de la TdL : le choc de la rencontre avec la pauvreté

Nous devons, à ce stade, comprendre, sans nécessairement approuver, les raisons qui ont conduit la TdL à se concentrer *de facto* sur les pauvres, en laissant dans l'ombre le *fundamentum fidei*. Notre propos sera ici très synthétique.

L'explication la plus immédiate a déjà été mentionnée : le mépris de l'épistémologie et l'inversion du principe qu'il a tacitement permis. Les pauvres et leur libération ont pris la place de Dieu et du salut (sans parler aussi de l'inversion existentielle qui sous-tend l'inversion épistémologique et concerne le primat du Christ dans la vie même).

Pour parler de façon générale, on peut trouver derrière cette inversion une donnée historique et existentielle sur laquelle, à juste titre, insiste la TdL : « l'expérience de Dieu dans les pauvres » : c'est le drame social de l'Amérique latine, fait de pauvreté, d'oppression, d'exclusion. L'« irruption des pauvres » dans l'Église a tellement ébranlé la théologie qu'elle a basculé dans ses fondations. Nous nous trouvons devant une inversion épistémologique : l'après est venu avant. Ce n'était pas précisément comme ça (*de iure*), mais c'est ce qui se produisit (*de facto*). La foi ne paraissait pas assez forte pour maintenir ou récupérer sa position centrale. Et par conséquent le principe *in se* (absolu) a cédé la place au principe *secundum quid* (relatif). Le « régime des excellences », où Dieu tient la première place, a été écrasé par le « régime des urgences », où les pauvres viennent en premier lieu. De la sorte, l'« urgence historique » conduisit à investir au maximum dans le contenu de la foi ce qui fut considéré comme l'objet principal : la libération historique des opprimés. Avec par conséquent la tentation du « n'importe quoi épistémologique » à la Feyerabend<sup>6</sup> : tout est permis (*anything goes*) en théologie, tant que les pauvres en profitent.

6 Paul FEYERABEND (1924-1994), philosophe des sciences d'origine autrichienne, auteur de *Contre la méthode*,

*Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1975), Paris, Le Seuil, 1979 (éd. poche, 1988) NdT.

Mais, comme le magistère ne cesse de le rappeler, cet immédiatisme, avec tout son pathos, se traduit à plus ou moins long terme, par de nouvelles formes de pauvreté et d'oppression. Et de fait, l'histoire montre de nombreux exemples où l'incohérence de la vérité se paie par l'incohérence politique. Seule la vérité libère (*Jean 8, 32-36*). Pour parvenir en vérité à la libération, il faut davantage que la libération : il faut, disons-le sans crainte, le salut ! *Seule la transcendance rachète l'immanence.*

#### 1.6. La reddition à l'esprit de la modernité

Il y a encore une autre raison pour expliquer pourquoi la TdL s'est concentrée sur la question de la lutte contre la pauvreté. C'est le tribut qu'elle paie, de façon plutôt naïve, à la modernité tant vantée et à sa « révolution copernicienne » si glorifiée. En fait, la modernité place l'homme au centre, à la place de Dieu. C'est le tournant anthropocentrique : l'homme, avec sa raison, sa liberté et son pouvoir, comme le nouvel axe du monde.

Laissons ici de côté la tendance de l'homme post-lapsaire (et pas seulement l'homme moderne) à cette inversion et aussi les tentatives théoriques pour la justifier, comme celle des Sophistes, avec sa devise « L'homme mesure de toute chose », réfutée par Platon, et la « théologie politique » de Varron, réfutée, elle, par Augustin dans la *Cité de Dieu*. Contrairement à ces tentatives, l'assaut de la modernité a un caractère macroscopique, c'est-à-dire civilisationnel.

Clodovis  
Boff

Le fait est que la théologie chrétienne a elle aussi cédé à la dérive anthropocentrique de l'esprit moderne, et elle le fit sans prendre clairement conscience du prix à payer pour la foi. Ce qui s'est produit dans le protestantisme avec la « théologie libérale » de Schleiermacher, à laquelle Barth a opposé sa « théologie dialectique » (mais qui ne fut pas dialectique au point de pouvoir incorporer les défis anthropologiques légitimes soulevés par la modernité).

Dans le catholicisme, la « modernisation » théologique est d'abord venue avec le modernisme, réprimé par Pie X, puis, sous le nom de « tournant anthropologique », avec Rahner et sa « théologie transcendentale » qui connut quelque succès et envers laquelle de grands théologiens, comme Lubac, Balthasar, Ratzinger maintinrent une soupçonneuse distance (sans pour autant procéder à une critique approfondie). Ce fut alors que la théologie s'est « anthropologisée », avec l'homme comme soleil et Dieu comme son satellite.

Ajoutons que cette anthropologisation modernisante a eu pour précurseurs Luther, avec son « sotériologisme » (Dieu pour moi) et Kant avec son moralisme (Dieu comme postulat de l'ordre moral). Mais ce fut Feuerbach qui mena ce processus à son comble en annonçant le premier principe de sa *Philosophie de l'avenir* (1843) :

Les temps *modernes* ont pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu – la transformation et la résolution de la *théologie* en *anthropologie*.

C'est alors que survint une théologie qui, dans la danse obligée avec la modernité, se laissa porter par elle, au lieu de guider sa partenaire.

Il est compréhensible, dans ce contexte, que la TdL aussi se soit engagée dans la voie anthropologisante de la modernité. Sauf que pour elle, le centre n'était plus simplement l'homme mais le pauvre. Il s'agissait d'une « anthropologie de la libération ». De sorte que le nouveau centre thématique, la nouvelle perspective, menaçait de supplanter l'ancien centre de la foi, pour faire résonner comme un refrain : *omnia ad maiorem pauperis gloriam, etiam Deus*.

## Thème

Cette inversion anthropocentrique a entraîné une instrumentalisation générale à laquelle la modernité a soumis toutes les valeurs. Les penseurs de l'École de Francfort ont dénoncé ce savoir éclairé, essentiellement technique et instrumental, se présentant comme l'unique source possible de bonheur et de libération. Et aussi Martin Heidegger avec sa théorie du *Ge-stell* (« l'arrondissement de la technique »). La religion n'a pas échappé à cet « arrondissement ». Au plan économique, la manipulation dont elle a souffert aux mains du capitalisme, qui est le produit le plus consistant de la modernité, n'est que trop connu. Et au plan socio-politique, elle est devenue un *instrumentum regni*, cette religion civile de Hobbes et de Rousseau. Disciple de Zwingli, Thomas Érastus (1524-1583) fut le premier théoricien à légitimer la soumission de la religion au pouvoir civil.

Quant à la TdL, elle cédait à la tentation de politiser la foi, dans la mesure où elle encourageait les chrétiens à la lutte sociale sous l'étendard, de saveur maurrassienne, « libération d'abord ». Le christianisme est ici pris comme *instrumentum regni* des pauvres, il est toujours instrumentalisé pour cela. Dans cette perspective, la foi est vue avant tout comme une fonction de libération des pauvres.

L'histoire montre qu'en chemin la religion politisée finit toujours par se dissoudre en politique qui, en l'absorbant, devient elle-même une

religion de substitution, *Ersatzreligion*. Les totalitarismes ne sont rien de plus que l'expression extrême de la sécularisation de la religion, autrement dit : de son anthropologisation radicale, comme l'a vu, entre autres, Karl Löwith<sup>7</sup>. Pour sa part, Carl Schmitt a montré que la politique moderne est, au fond, une religion sécularisée<sup>8</sup>. L'État serait un dieu visible que Hobbes avait déjà représenté comme le Léviathan.

C'est la même chose : le sort fatal de ceux qui prennent la place de Dieu et qui s'en servent est de se prendre pour Dieu. Et de la même manière, une TdL qui « consomme » la foi chrétienne surtout pour la libération risque de consommer cette foi et elle-même avec. La « libération » peut dévorer la « théologie ».

#### 1.7. Le surnaturalisme de la foi : responsable de la mondanisation de la foi

Mais pourquoi la modernité a-t-elle tout anthropologisé et même tout politisé, y compris la foi chrétienne ? Comme l'a montré en particulier Hans Blumenberg<sup>9</sup>, cela est dû, en grande partie, à une réaction violente contre le « totalitarisme idéologique » d'une Église de chrétienté, quel que soit son nom : surnaturalisme, augustinisme politique, spiritualisme, fondamentalisme ou intégrisme.

Clodovis  
Boff

Par conséquent, le christianisme, par sa tendance à un extrémisme « intégriste », est en partie responsable de l'extrémisme « mondain » de la modernité qui lui est diamétralement opposé. De surcroît, à l'occasion de l'ouverture conciliaire, l'extrémisme moderne a réussi à pénétrer, en intrusion et même en rupture, au sein même de l'Église.

Par conséquent, l'« irruption du monde » dans l'espace ecclésial comportait un risque de « mondanisation » de la théologie, tout comme l'« irruption des pauvres » dans la théologie sud-américaine. Sauf que, dans ce dernier cas, le processus s'est déroulé à gauche et a été en grande partie contenu par le *sensus fidei* des simples fidèles comme de leurs pasteurs.

Mais avec le changement d'époque qui s'ouvre, après la thèse de la chrétienté et son antithèse, celle de la modernité, une chance histo-

7 *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, 1949, trad. fr., Gallimard, 2002.

8 *Théologie politique*, 1922, trad. fr. Paris, Gallimard, 1988.

9 *La légitimité des temps modernes*, 1<sup>re</sup> éd. 1966, 3<sup>e</sup> éd. 1997, trad. fr. (sur la 2<sup>e</sup> éd.), Paris, Gallimard, 1999.

rique est offerte à l'Église d'une synthèse : l'harmonie entre la foi et le monde, et, en particulier, entre la foi chrétienne et la politique de la libération.

En concluant cette première partie, je voudrais souligner que ce questionnement critique sur les fondements de la TdL ne signifie aucunement une réfutation de ce courant, mais le souci de le resituer sur ses fondements d'origine. C'est la seule façon de sauver la TdL, et ainsi de sauver les fruits précieux qu'elle a produits, et tout *particulièrement l'option préférentielle pour les pauvres et la foi comme force de libération.*

Cette première partie n'est que la *pars destruens* de ma réflexion, même si j'ai clairement indiqué les éléments de la solution. Pour la *pars construens*, je me tournerai vers la *Déclaration d'Aparecida*. Les raisons de ce choix seront données par la suite.

## 2. Aparecida : la clarté du principe

### 2.1. Appréciation générale du *Document* : pourquoi y ai-je recours ?

#### Thème

Disons pour commencer qu'Aparecida récapitule et porte à maturité tout le chemin parcouru par notre Église sud-américaine et caraïbe. C'est « une surprise de l'Esprit » (rien ne laissait prévoir ce magnifique résultat), un « miracle de Notre-Dame d'Aparecida » (qui, à la demande du Pape, a conduit les travaux), ainsi qu'un don du « Père des lumières » à toutes nos églises. Ce document honore l'épiscopat de notre continent.

Le succès du texte épiscopal repose, entre autres, sur les facteurs suivants : la maturité de notre Église latino-américaine, tant chez ses pasteurs que chez ses théologiens et ses communautés ecclésiales, le magistère de Benoît XVI, en particulier son message à l'ouverture de la Cinquième Assemblée et, surtout, le souffle de l'Esprit saint, invoqué par tant de fidèles de nos communautés « en union avec Marie, mère de Jésus » (*Actes* 1, 14).

Mais ce qui nous amène à recourir au *Document d'Aparecida* pour la remise en cause de la TdL, c'est le fait que ce texte démontre clairement comment il est possible de résoudre de manière satisfaisante la *vexata quaestio* que nous avons posée : l'articulation correcte entre foi et action libératrice. Comme nous l'avons vu, cette relation, la TdL ne l'a pas résolue de manière satisfaisante, parce qu'elle partait d'un principe équivoque, pour ne pas dire erroné.

Aparecida a résolu cette relation, en l'articulant de manière heureuse et ce précisément parce qu'elle est partie d'un principe clair et correct, comme nous allons le montrer.

## 2.2. Une confrontation instructive entre Aparecida et TdL

Il est utile d'établir ici une brève comparaison entre la méthodologie de TdL et celle d'Aparecida. Nous pouvons, en bref, présenter cette confrontation de la façon suivante : *TdL part du pauvre et rencontre le Christ ; Aparecida part du Christ et rencontre le pauvre*. Dire qu'il s'agit de méthodologies mutuellement complémentaires est peu de chose. Il est aussi et surtout nécessaire de voir les différences respectives et la hiérarchie qui s'impose entre les deux.

En effet, la méthodologie d'Aparecida est originale et principale, tandis que l'autre ne peut être que dérivée et subordonnée. Par conséquent, la première est également plus large. Car si Benoît XVI a eu raison, d'un point de vue théologique, lorsqu'il a déclaré, en ouvrant le cinquième Celam : « l'option pour les pauvres est implicite dans la foi au Christ », il est clair que si le principe du Christ inclut toujours les pauvres, le principe du pauvre n'inclut pas nécessairement le Christ. En d'autres termes : pour être chrétien, il est absolument nécessaire de s'engager envers les pauvres : mais pour s'engager envers les pauvres, il n'est pas du tout toujours nécessaire d'être chrétien.

Clodovis  
Boff

De plus, la méthodologie d'Aparecida est plus *logique* : du Christ on va nécessairement vers les pauvres, mais pas nécessairement des pauvres vers le Christ. Pour ces raisons, la méthodologie d'Aparecida peut inclure celle de la TdL et peut la fonder, alors que la réciproque n'est pas vraie.

## 2.3. L'enjeu décisif : le point de départ formel ou fondateur

Rappelons que notre questionnement dans ce travail tourne autour du *principe* de la TdL. Or toute théologie, pour se renouveler et même se corriger, a toujours besoin de « revenir à la source », à son principe vital, à sa racine.

Or la source originelle de la théologie n'est autre que la foi en Christ. C'est vrai : « seul Jésus sauve », et « sauve » même, en théologie, l'option pour les pauvres. C'est le grand principe de tout dans le christianisme, dans la vie comme dans la pensée. Et de cette *arché*, la

foi en Christ, s'ouvre la véritable perspective de toute la théologie authentiquement chrétienne : voir tout « à la lumière de la foi », ou en d'autres mots, à la lumière du Dieu de Jésus-Christ. Aristote appelle parfois le *principe directeur* : *kyrios*. Or, le *kyrios* de la théologie ne peut pas être autre que le *kyrios* de la foi, de l'Église et de l'histoire. Mais comment une telle « seigneurie épistémologique » est-elle traitée dans le discours concret de la théologie ?

C'est précisément là que le *Document* d' Aparecida nous semble pouvoir servir de modèle. Tout y part du Christ et, de cette *arché*, on retrouve toutes les grandes questions qui interpellent l'Église, dont (et surtout) la question des pauvres et de l'engagement libérateur (et, en même temps, le problème actuel du péché et de la recherche du divin, de sorte que le document fait « d'une pierre deux coups »).

Et même lorsque la cinquième Conférence part des pauvres, suivant la méthode « voir, juger, agir », elle ne le fait que matériellement (à la satisfaction de la TdL), puisque formellement elle part toujours du Christ. En d'autres termes, le point de vue des pauvres est essentiellement placé dans une perspective antérieure et plus large qui est celle de la foi christologique. Celle-ci n'y est pas seulement présupposée mais elle soutient l'ensemble du discours pastoral, lui donnant sa forme vitale et même son langage. C'est ainsi que le *Document* parle toujours du Christ sur un « ton plus élevé » que de la manière dont il parle des pauvres, pour reprendre une heureuse expression de Karl Barth.

En vérité, l'heureuse articulation qu' Aparecida a établie entre foi et engagement était déjà donnée en filigrane par le titre même de cette Assemblée : (1) *Disciples* (2) *et missionnaires de Jésus-Christ*, (3) *afin que nos peuples aient la vie en Lui*. Les évêques ont seulement eu pour tâche de le développer au maximum.

Nous analyserons ci-dessous comment l'épiscopat d'Amérique latine et des Caraïbes, dans l'exercice de son discours pastoral, s'est désengagé de cette tâche. Pour une telle analyse, quelle méthode devrions-nous utiliser ? Écartons d'emblée, comme intellectuellement malhonnête, un « orpailage herméneutique » qui ne retient que ce qui l'intéresse, aux dépens de l'essence du *Document*.

Nous allons plutôt chercher à mettre en évidence le développement du *Document*, autrement dit sa logique interne, et les principes qui donnent au texte sa structure et son dynamisme. En remontant aux principes, nous pensons pouvoir saisir l'essentiel du *Document*.

## Thème

Ajoutons que constater les ombres de l'enseignement magistériel d'Aperecida est une évidence pour tout théologien qui se veut critique ; mais par rapport à notre problématique, elles nous semblent trop peu pertinentes pour nous y arrêter.

### 2.3.1. Point de départ : la foi comme rencontre avec le Christ

Le *Document* commence bien, il commence là où il devait commencer : « Nous sommes aimés et sauvés en Jésus, Fils de Dieu, le Ressuscité, vivant au milieu de nous ». La foi au Christ est une expérience de rencontre : le mot « rencontre » se trouve employé 128 fois dans le *Document*. Il s'agit là de l'essence intime de la foi chrétienne : une rencontre de personne à personne, une rencontre vivante avec le Christ vivant. Le *Document* va plus loin : cette rencontre est nécessairement une transformation, elle transforme la vie à tous les niveaux : personnel, communautaire, social et environnemental.

Commentons : le point de départ formel du *Document* n'est pas la réalité, l'histoire, la praxis, ni même le pauvre et la souffrance. Mais ce n'est pas non plus la doctrine de la foi, les principes dogmatiques. Le point de départ est Celui qui est, selon les paroles de l'Écriture, le Principe proprement dit, l'Alpha de tout, le Premier-né, le Prince dans l'absolu.

Clodovis  
Boff

Le texte d'Aperecida a si fortement souligné la primauté de l'option pour le Christ qu'il ne s'est pas attardé sur le côté négatif qui existe en réalité dans le monde (et même dans l'Église). Il se veut seulement en faveur du Christ, en faveur de ceux qui sont éloignés de la foi, en faveur des pauvres et de leur libération.

Pour la foi au Christ, le *Document* se sert d'expressions qui veulent ôter de la foi ce sentiment de banalité dans lequel elle est souvent enveloppée, en faisant ressortir sa saveur native et son rayonnement d'excellence. Il affirme que la foi est « une grande nouvelle » (n. 348), qui ne perd jamais sa force.

Le Christ nous a été donné, plénitude de la Révélation de Dieu, un trésor incalculable, la « perle précieuse » (*Matthieu* 13,45-46), le Verbe de Dieu fait chair, Chemin, Vérité et Vie des hommes et des femmes pour qui s'ouvre un destin de parfaite justice et de bonheur. Il est l'unique Libérateur et Sauveur qui, par sa mort et sa résurrection, a rompu les chaînes oppressives du péché et de la mort ; il

règle l'amour miséricordieux du Père et la vocation, la dignité et le destin de la personne humaine (n. 6).

En plaçant le Christ au début du *Document*, le CELAM a fait surgir une source pleinement théologique qui s'est répandue en termes existentiels. Ce qui suscite la sympathie et entraîne un consensus immédiat. C'est donc un « grand coup » de nos pasteurs, dès le début ! Mais quelles sont les conséquences concrètes de ce magnifique point de départ ?

Il implique d'abord de favoriser de toutes les manières une relation interpersonnelle avec le Christ. C'est précisément ce que signifie « être un disciple » : nous sommes ici renvoyés sur le terrain de la spiritualité ou de la mystique.

Cette priorité ne s'impose pas seulement « aux autres », comme peuvent le penser les agents pastoraux. Elle s'impose à tout chrétien. L'évangélisation commence comme une auto-évangélisation.

Cet appel à rencontrer le Christ dans la prière, la Parole, l'Eucharistie s'adresse aussi aux pasteurs (n. 177), y inclus les évêques (n. 186) et tous les autres pasteurs : les prêtres (n. 199), les curés (n. 201), les séminaristes (n. 319) et tous les autres agents pastoraux en général (n. 352).

Cette implication personnelle à la conversion est impressionnante et émouvante, elle est même neuve et presque étrange dans un document pastoral adressé « aux autres », au peuple, sans inclure normalement ceux qui la rédigent.

Pour mettre en œuvre pastoralement cette « rencontre avec le Christ », contenu existentiel de la foi, Aparecida formule une proposition concrète pour tout le continent (n. 277) : elle devrait impliquer toutes les forces pastorales. Il s'agit d'un « itinéraire de formation » précis (tout le ch. VI) qui a son cœur dans la mystagogie, c'est-à-dire dans une première initiation à la vie chrétienne (n. 286-294).

L'objectif de cet itinéraire est en effet d'« initier » la personne au mystère du Christ, c'est-à-dire de la conduire, comme par la main, à une rencontre directe avec le Christ. Comment ? Par l'écoute priante de la Parole, par l'exercice de la prière et par l'amour de l'Eucharistie.

Le premier effet intérieur de cette rencontre est la *conversion* : devenir une « créature nouvelle », un enfant de Dieu, avec une vie

nouvelle et un cœur nouveau. C'est là le vrai christianisme d'« initiés », de gens qui ont « senti Quelque chose », de « mystiques », que désirait Rahner. C'est aussi ici que surgissent la mission, l'engagement dans le monde, comme nous le verrons plus bas.

Telle est la donnée originaire de l'Église, originaire et originale, car elle confère de l'originalité à tout ce qui se trouve dans l'Église : sa parole, sa mission, son engagement pour la justice. Ce début christologique est juste, à la fois théologiquement et pastoralement.

Car notre catholicisme populaire, bien qu'exalté à Aparecida (n. 258-265) en tant que « trésor le plus précieux du peuple », est un catholicisme qui emprunte plus à la tradition qu'à la conviction personnelle, à la culture qu'à l'expérience spirituelle. D'où sa vulnérabilité aussi bien au prosélytisme des sectes qu'aux séductions matérialistes du laïcisme et de la sécularisation. D'où aussi le recul, qui a diminué depuis Medellín, mais reste important, en termes de conscience sociale et d'engagement politique.

Et le catholicisme des élites (évêques, prêtres, intellectuels et militants) est plus doctrinal qu'expérimental, plus idéologique que personnel, plus théorique qu'existential, plus moralisant que mystique, plus « musclé » que « cordial », bref plus pratique que « théo-pathique ».

Clodovis  
Boff

Notons aussi la langue, le style du document : c'est un langage communicatif qui éveille la joie de croire, l'enthousiasme d'annoncer, l'ardeur de se battre. Il est aussi assez homogène, car son unité interne vient du centre vivant qui est le Christ, la foi vivante au Christ. C'est un langage spirituel dont la nouveauté tient à l'éblouissement d'une Rencontre. Il correspond à son thème : « exprimer ce qui est spirituel en termes spirituels », comme le voulait saint Paul (1 Corinthiens 2, 13).

Comment l'Assemblée épiscopale est-elle parvenue à un tel langage de véritable communication évangélique ? Ce n'est pas un simple effet littéraire, c'est parce que ce langage émanait de la vie et de l'expérience de notre Église, interprétée par nos pasteurs. Et un tel langage ne s'improvise pas en deux semaines : il témoigne de la vitalité spirituelle et pastorale de nos églises et de leurs pasteurs.

Soulignons rapidement quelques traits du langage d'Aparecida : il est léger, ni lourd ni ennuyeux ; il est clair et compréhensible ; il est positif, préférant l'encouragement à la critique, tout en restant réaliste et prophétique en même temps ; il est stimulant, serein, équilibré.

Disons pour conclure que le constat génial et inspiré des évêques fut de partir du point de départ de toute la vie chrétienne : le Christ, la foi en Christ, la rencontre vivante avec le Christ.

« Mais c'est l'évidence même », direz-vous. Mais c'est là une grande illusion, celle du « déjà vu » de l'expérience chrétienne, du « déjà connu » de la foi chrétienne qui n'offrirait plus aucune nouveauté et qui n'aurait plus besoin d'être, à chaque fois, redécouverte dans son éternelle originalité. Les évêques ne s'y sont pas trompés : comme les prophètes (et les poètes, et les enfants), ils ont vu « l'évidence », ils ont proclamé « l'évident ». Ce fut un trait de génie.

Répetons-le : le Christ, rencontré et suivi, est le principe déterminant de tout le reste. Ce que diront ensuite les évêques est éclairé et façonné par Lui, comme un vent qui courbe tout un champ de blé dans la direction où il souffle, comme une levure qui fait monter toute la pâte, comme du sel qui donne goût à tous les aliments.

### 2.3.2. Le déploiement de la foi : évangélisation et engagement

## Thème

Toute la vie de l'Église découle de la rencontre avec le Christ, de la communion avec lui par la foi et surtout (ce sur quoi insiste Aparecida) de l'Eucharistie. La mission de l'Église vient du cœur de la foi, et la rencontre avec le Christ la pousse nécessairement dans le monde.

Cette mission comporte deux moments : le premier est la proclamation du Christ comme Celui qui remplit le cœur humain de joie et de paix, et qui donne un sens à la vie (la « question du sens » est du reste récurrente dans tout le *Document*, et fait l'objet des n. 36-42). Car celui qui brûle du feu du Christ éclaire et réchauffe naturellement les autres. Le premier déploiement est donc l'évangélisation directe. Le second moment est l'engagement dans le monde, dans la société. Le chrétien doit devenir « devant les hommes » une lumière de vérité et un ferment de justice. C'est là que réside toute la tradition prophétique et libératrice de notre Église sud-américaine. Si le premier moment est proprement la « mission religieuse » de l'Église, le second est spécifiquement sa « mission sociale » (voir *Gaudium et Spes* n. 42).

Il faut remarquer la logique entre la foi et la mission, qu'elle soit évangélisatrice ou sociale : entre la rencontre avec le Christ, la tâche de l'annoncer et de le rendre présent dans l'ordre social. La logique est la suivante : le deuxième terme provient toujours du premier. La

pratique de la mission, religieuse comme sociopolitique, découle de l'expérience de la foi, comme la rivière découle de sa source, la lumière du foyer, la fleur et le fruit de l'arbre. Il n'y a pas entre ces termes d'opposition ni de simple juxtaposition, mais un développement nécessaire.

- Le premier déploiement de la foi : l'évangélisation

Une personne pleine du Christ l'annonce immédiatement, comme par débordement. Le *Document* parle de la mission évangélisatrice en termes très positifs : il s'agit d'irradier la Lumière reçue, de communiquer la joie de la Rencontre, de partager la Vie d'amour (n. 145). On voit bien comment la proclamation évangélisatrice découle de la foi : le véritable « disciple » devient nécessairement un « missionnaire », pour reprendre le titre de la Conférence d'Aparecida. La mission, on le voit bien, n'a rien à voir avec l'endocritinisme, la propagande, le prosélytisme ; il s'agit d'une irradiation, d'une « attraction magnétique » vers le Christ, le « véritable pôle nord du monde spirituel », comme l'a dit Péguy.

Tout en proclamant la joie de croire, le « disciple missionnaire » approfondit par la catéchèse la « doctrine chrétienne », autrement dit une connaissance plus organique et plus complète de la personne et de l'œuvre du Christ. Aparecida propose une mesure concrète, la « grande mission intercontinentale » (n. 362-364) : il s'agit de passer d'une *pastorale passive* (les gens viennent à nous) à une *pastorale active*, qui « sort » pour rencontrer ceux qui sont loin (n. 370), ceux qui sont en dehors de la communion de vie avec le Christ, et en particulier la masse des catholiques lointains. Ce n'est pas un travail ponctuel mais un effort continu : c'est l'Église qui se met en état permanent d'évangélisation. Il ne s'agit pas de « reconquérir » les membres « perdus », ni de « rivaliser » avec d'autres groupes religieux. Il s'agit purement et simplement de communiquer la vie du Christ et de partager la joie de l'Évangile. Que cela augmente le troupeau catholique est certainement un effet heureux et même attendu, mais ce n'est pas le but principal de la mission intercontinentale : la seule gloire de l'Église est la gloire du Christ.

Clodovis  
Boff

- Le second déploiement de la foi : l'engagement de la vie

C'est un engagement éthique qui, au-delà de la vie personnelle, concerne la vie sociale. L'engagement dans la société, qui est la « marque de fabrique » (*marca registrada*) de la pastorale sud-améri-

caine, est repris ici avec une nouvelle vigueur qui relève plus de la théologie que de la rhétorique.

L'engagement social est repris « à partir de l'expérience de la foi en Christ » : par conséquent, l'engagement libérateur découle directement de ce qui suit : ceux qui aiment le Christ aiment aussi leurs frères et sœurs, et en particulier ceux qu'Il préfère, les pauvres et les exclus dont le *Document* décrit les visages dans différents passages (n. 65, 402 et surtout 407-430). La logique de l'engagement doit être soulignée : il part de la rencontre avec le Christ, et celui qui a rencontré le Christ va à la rencontre de son frère pauvre et souffrant : *la social dérive du spirituel*.

C'est la même logique qu'on rencontre dans le Nouveau testament, notamment dans les épîtres de Jean et de Paul : « si vous êtes lumière dans le Seigneur, comportez-vous en enfants de lumière » (*Éphésiens* 5, 8). Cette logique n'est pas humaine, elle est dans la nature même de la Révélation qui consiste dans une vie nouvelle qui conduit à une action nouvelle.

## Thème

Thomas d'Aquin ne dit rien d'autre avec son idée d'une action qui découle « de la surabondance de la vie contemplative » (*Somme théologique* III, q. 182, a. 1 ad 3m). Nietzsche prêchait la « vertu qui donne », insistant sur une action qui était le fruit de la richesse intérieure et non du besoin personnel (*Zarathoustra* partie 1, dernier chapitre). Mais il est inutile de citer davantage d'auteurs : c'est la logique des choses elles-mêmes : *agere sequitur esse*, l'action dérive de l'être. Aparecida ne fait que l'appliquer à la foi et au travail pastoral.

Il demeure sans aucun doute la question des *médiations concrètes* entre foi et politique, mais elles ne concernent que la *forme* extérieure de l'action et non sa *substance* intérieure. La foi est appelée à être « l'âme » de toute politique, même dans sa propre structure. La politique, en effet, est autonome mais non pas autarcique. Ce qui veut dire que, bien qu'elle jouisse de ses propres lois (autonomie), l'action politique reste toujours dépendante de son Créateur, et donc ouverte au religieux. Entre la foi au Christ et la vie sociale, il n'y a pas de parallélisme et encore moins de contradiction.

Dans cette perspective, pleinement et clairement spirituelle, de type existentiel et interpersonnel, l'engagement de libération est tout imprégné du Christ qui a parcouru le chemin de la vie et qui veut être aimé dans la vie et régner dans la société : la foi informe et anime de haut en bas toute la mission de l'Église, y compris la politique.

Cela est particulièrement vrai pour les chrétiens laïcs qui ont leur propre espace social de pratique directe et concrète de la foi. Aparecida insiste sur ce point, en soulignant comme devoir pastoral de l'Église la nécessaire formation politique des laïcs (n. 501-508). Mais toute la pratique sociale des laïcs se développe « avec le Christ, par le Christ et dans le Christ ». C'est le sens des mots : « en Lui » que le pape a introduits à la fin du thème du Cinquième CELAM : « pour que nos peuples aient la vie en Lui ».

Ce thème de « la vie » structure les trois grandes parties du *Document*, réparties entre « voir, juger et agir », la méthodologie de l'Action catholique qui, répétons-le, a une valeur matérielle (thématique, d'exposition) plus que formelle (déterminante et fondatrice).

C'est, de la même manière, dans la perspective de la foi que l'irréversible « option préférentielle pour les pauvres » (n. 391-398, surtout 396) a été reprise. Celui qui trouve le Christ ne peut pas ne pas trouver les pauvres. Le *Document* insiste sur la qualité « évangélique » de cette option, en ce sens qu'elle doit être pleinement ancrée dans l'esprit du Christ. Cette option est présentée loin de tout « idéologisme », qu'il s'agisse de politique, de militantisme, d'activisme ou même de moralisme.

Clodovis  
Boff

Aparecida n'évite pas le vocabulaire de la « libération » mais l'utilise avec parcimonie, peut-être en raison des connotations ambiguës et controversées dont il est entouré, mais elle récupère son contenu sous d'autres concepts, tels que la promotion sociale, l'amour comme justice, la transformation des structures, les pauvres comme sujets de droit, etc. Le *Document*, en outre, ne s'attarde pas sur les difficultés et les crises de notre temps, ni sur la complexité de la société actuelle avec les risques immenses de la mondialisation. Il parie plutôt sur le Christ vivant, présent dans l'Église, avec son inspiration et sa force. On pourrait dire : « les évêques mettent leur foi dans la foi ».

Contrairement aux deux autres points précédents, Aparecida ne fait pas, pour la partie sociale, de proposition à l'échelle du continent. Tout en donnant des indications pratiques, la Cinquième assemblée semble miser, plus que tout, sur « l'imagination de la charité » : une provocation pour l'intervention créative et responsable des laïcs chrétiens et aussi des théologiens de la libération, qui cherchent, les uns et les autres, à « incarner » le Verbe éternel dans la « chair » du temps.

## Conclusion

Après les critiques de la première partie et les propositions de la deuxième, qu'en est-il de la TdL ? À mon avis, elle semble aller dans la bonne direction.

D'abord, une bonne partie de la TdL a été intégrée à la théologie catholique, sans plus, et de façon naturelle. Elle appartient désormais au discours de l'Église en général, elle fait partie intégrante de la théologie générale en tant que « dispositif social » et poursuivra son chemin, comme un affluent dans le grand fleuve de l'enseignement de l'Église. Il en est allé de même pour des mouvements liturgiques et pastoraux qui, marginaux avant le Concile, sont devenus des biens communs de l'Église.

Que la TdL puisse poursuivre sa route, sans nouvelle étiquette, en tant que telle, dans la théologie catholique, cela appartient à un légitime pluralisme. Elle rappelle ainsi au reste de la théologie le devoir d'intégrer toujours davantage la libération par la foi, conduite par les pauvres. C'est ainsi que dans le corps ecclésial coexistent, en harmonie, des groupes divers, relevant chacun d'un charisme particulier.

Il est possible aussi qu'une partie de la TdL résiste, et insiste pour se constituer comme une théologie intégrale à part, construite sur ses propres principes. Il sera alors difficile d'éviter une polarisation par rapport à la théologie en général, parce que la levée des ambiguïtés de ce courant mettra en évidence les apories de sa méthodologie. Car le pauvre ne pourra pas supporter longtemps sur son dos la construction d'une théologie qui l'a choisi pour base : il cédera, avant d'être écrasé par elle, ce que l'histoire ne se lasse pas de démontrer.

Ce qui est sûr, c'est que l'évolution théorique de la TdL ne se fera pas automatiquement, par la seule « force des choses ». Aucune situation historique n'a jamais résolu à elle seule ses problèmes théoriques. Les problèmes théoriques sont résolus théoriquement. Chaque fois qu'on tente de les résoudre par simple élimination (qu'il s'agisse de répression ou de négligence), ils réapparaissent comme une mauvaise herbe qui n'a pas été arrachée.

D'où la raison et l'intention de notre étude : en cherchant à discuter rigoureusement le statut épistémologique de la TdL et à clarifier et résoudre ses problèmes sous-jacents, nous voudrions contribuer à effacer la polarisation et favoriser ainsi la catholicité symphonique de

*Thème*

la théologie. Ce qui ne peut que se traduire par « la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme » (*Lumen Gentium* 17).

Curitiba, Brésil, août 2007

(Cet article est paru dans la Revista Eclesiástica Brasileira (Petrópolis, RJ, Brésil) en 2007. Il a été traduit et adapté du portugais, avec l'autorisation de l'auteur et de la rédaction, par J.-R. Armogathe. Titre original: Teologia da libertação e volta ao fundamento).

Clodovis Boff (né en 1944) est un religieux brésilien (des Servites de Marie), docteur en théologie (Louvain, 1976). On lira en français *Théorie et pratique: la méthode des théologies de la libération*, Cerf, 1990; *Les pauvres, choix prioritaire* (avec J. Pixley), Cerf, 1990.

Clodovis  
Boff

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).