

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Recherche »

*Sources patristiques de la théologie de la
libération latino-américaine*

David J. INCZAUSKIS, sj

n°
36

MIS EN LIGNE EN :

mai 2025

SOURCES PATRISTIQUES DE
LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION LATINO-AMERICAINE

David Joseph INCZAUSKIS, sj¹

¹ D. J. Inczauskis est membre de la Compagnie de Jésus. Il est titulaire d'une licence canonique en théologie fondamentale et dogmatique des Facultés Loyola Paris. Il vit à Chicago, où il travaille comme organisateur communautaire et prépare une thèse en philosophie à l'université Loyola Chicago.

Table des matières

<i>Introduction : La transmission de la tradition</i>	4
<i>I. Théologie de la libération, « nouvelle théologie » et patristique</i>	18
<i>i. Dialogue philosophique</i>	18
a. Justin Martyr et la semence du Logos	19
b. Paulo Suess et la semence du Logos dans les cultures indigènes	22
c. Enrique Dussel et les signes philosophiques des temps	24
d. Nouvelles philosophies, « nouvelle théologie »	27
<i>ii. Herméneutique biblique</i>	30
a. Augustin, Athanase et la relation entre les Écritures et l'histoire vivante	31
b. Origène, Athanase et le sens moral des Écritures	39
<i>Récapitulation</i>	45
<i>II. Dialectique de la richesse et de la pauvreté</i>	49
<i>i. La position d'Ellacuría</i>	50
a. La réalité historique de la contradiction entre richesse et pauvreté au Salvador	51
b. Ellacuría et les Pères de l'Église	53
<i>ii. Huit dialectiques de la richesse et de la pauvreté</i>	58
a. Usage commun et appropriation privée	59
b. Accumulation et exploitation	62
c. Stocker et aider	64
d. L'usure des riches et la vulnérabilité des pauvres	65
e. Période de besoin et inflation des prix	67
f. Consommation luxueuse et travail dangereux	68
g. Richesse et injustice	69
h. Richesse et inégalité	71
<i>Récapitulation</i>	73
<i>III. Jon Sobrino sur la christologie au temps de l'Émpire</i>	78
<i>i. Les limites de la théologie patristique conciliaire selon Sobrino</i>	79
a. L'abandon de la vie du Jésus historique	79

b. Dévalorisation du Royaume de Dieu	86
<i>ii. Une plus grande identification entre l'Église et l'Empire romain</i>	<i>94</i>
<i>iii. Les avantages de la théologie patristique conciliaire selon Sobrino</i>	<i>107</i>
a. Christologie sotériologique.....	107
b. Jésus est Dieu, et Dieu est Jésus.....	111
<i>Récapitulation</i>	<i>114</i>
<i>Conclusion : Trois défis pour les théologiens de la libération et pour l'Église</i>	<i>118</i>
<i>Bibliographie</i>	<i>125</i>

Introduction : La transmission de la tradition

Certains considèrent la théologie de la libération² comme une graine tombée dans les endroits pierreux. Elle a poussé rapidement parce qu'elle n'avait pas de terre en profondeur. Mais lorsque le soleil s'est levé, elle a été brûlée ; et comme elle n'avait pas de racine, elle s'est desséchée (Matthieu 13, 5-6). Pour eux, la théologie de la libération du vingtième siècle constituait une rupture radicale avec la tradition de l'Église, et cette rupture n'a pas seulement fait violence à l'Église dans son ensemble, mais a également conduit à sa propre disparition. Comme une maison bâtie sur le sable (Matthieu 7, 24-27), la théologie de la libération n'a pas pu résister aux vents violents de la critique intraecclésiale, à la ferveur spirituelle pentecôtiste et évangélique, ainsi qu'à l'effondrement historique et à la corruption de la gauche latino-américaine. Contrairement à d'autres mouvements théologiques catholiques de renouveau du vingtième siècle qui sont restés féconds, les racines de la théologie de la libération n'étaient pas suffisamment établies dans les Saintes Écritures, dans les Pères de l'Église et dans le développement historique de la doctrine catholique pour soutenir sa vie dans l'Esprit. François Hubert Lepargneur écrit : « La vogue de la théologie de la libération n'aide peut-être pas, mais contrecarre plutôt l'approfondissement des techniques directement liées à l'élaboration traditionnelle de la théologie

² Je remercie Christophe Pichon de m'avoir conseillé de mener une recherche sur la relation entre la théologie de la libération et les Pères de l'Église ainsi que Michel Fédou et Laure Blanchon pour leurs conseils et retours.

(exégèse, patristique, histoire de l'Église, connaissance des documents du magistère, des grands courants théologiques médiévaux et de leurs Sommes, etc.) »³. Lepargneur déplore ce qu'il perçoit comme une tendance peu rentable de la théologie de la libération à « briser la chaîne »⁴ de la tradition ecclésiale. La théologie de la libération se coupe de cette chaîne et tombe ainsi à terre avec une violence peu gracieuse.

Les détracteurs de la théologie de la libération ne sont cependant pas les seuls à souligner sa nouveauté radicale. Ses partisans et sympathisants adoptent fréquemment un discours similaire. Par exemple, Joy Gordon affirme que « la théologie de la libération rompt avec la théologie traditionnelle sur un certain nombre de points. Elle affirme que la théologie en tant que telle a une relation particulière avec la pauvreté et les pauvres, et que la théologie et la prière, en tant que telles, ne peuvent être pratiquées en restant neutres par rapport aux questions de pauvreté matérielle qui surviennent parallèlement à l'abondance »⁵. En effet, tant les amis que les ennemis de la théologie de la libération utilisent une herméneutique de la rupture qui irrite ceux qui abordent la tradition de l'Église avec un présupposé favorable et plaît à ceux qui regardent la tradition de l'Église avec suspicion. En démontrant comment les théologiens de la libération fondent leur travail sur les écrits patristiques, cette étude contrera l'impression malheureuse, mais

³ François Hubert LEPARGNEUR, « Théologies de la libération et théologie tout court », *Nouvelle Revue Théologique* 98-2 (1976) : p. 148.

⁴ LEPARGNEUR, p. 148.

⁵ Joy GORDON, « Liberation Theology as Critical Theory : The Notion of the 'Privileged Perspective' », *Philosophy & Social Criticism* 22-5 (1996) : p. 90. Ma traduction.

dominante, que la théologie de la libération se situe en dehors et à l'encontre de vingt siècles de théologie catholique.

D'autre part, la question de la pertinence de la théologie patristique se pose. Peut-on mettre du vin nouveau dans de vieilles outres (Matthieu 9, 14-17) ? Quel est l'intérêt de se référer à des sources non bibliques des premiers siècles chrétiens dans un contexte contemporain si éloigné sociologiquement, littérairement et théologiquement des Pères de l'Église ? Alister McGrath note que « certains débats de l'époque semblent désespérément hors de propos dans le monde moderne. Bien qu'ils aient été considérés comme extrêmement importants à l'époque, il est souvent très difficile pour le lecteur moderne de comprendre ces questions et de comprendre pourquoi elles ont attiré une telle attention »⁶. Leurs préoccupations peuvent nous sembler trop techniques, leurs méthodes trop allégoriques, leurs arguments trop vitrioliques. Dans le même ordre d'idées, Marcus Plested observe que de nombreux chrétiens se réfèrent aux Pères à partir d'un « modèle réactif » : « Le témoignage patristique est considéré comme irrémédiablement daté, non pertinent, dépassé, patriarcal, lié à la culture, inutile, etc. »⁷. Si le Concile Vatican II invite l'Église à assumer son « devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile [...] d'une manière adaptée à chaque génération »⁸, qu'en est-il des Pères de l'Église,

⁶ Alister E. MCGRATH, *Historical Theology : An Introduction to the History of Christian Thought*, deuxième édition, Wiley, New York, 2013, p. 17. Ma traduction.

⁷ Marcus PLESTED, « Reflections on the Reception of the Church Fathers in the Contemporary Context », *Theology in Service to the Church*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012, p. 13. Ma traduction.

⁸ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 1965, para. 4.

dont les signes des temps ne sont pas ceux de l'Amérique latine contemporaine, dont les écrits ne sont pas canoniques et dont le langage est archaïque ? Contrairement au « modèle réactif », la mobilisation des sources patristiques par les théologiens de la libération prouve leur importance durable. Cette étude démontrera que le contenu et les méthodes des Pères peuvent parler de manière prophétique à un peuple opprimé en quête de liberté et aux théologiens qui se joignent à cette quête. De manière paradoxale et potentiellement surprenante, les générations de théologiens les plus anciennes de l'Église et l'une des générations de théologiens les plus récentes de l'Église se donnent mutuellement de la crédibilité : la première fournit un enracinement qui permet à la seconde de porter de nouveaux fruits.

Les théologiens de la libération sont conscients de cette continuité et la rendent explicite dans leurs écrits. Clodovis Boff précise : « La théologie de la libération ne se situe pas en contradiction avec les grandes théologies du passé, telles que la théologie patristique ou la théologie scolastique. Au contraire, on peut considérer la théologie de la libération comme leur successeur ou leur héritier »⁹. Il ne suffit cependant pas de prendre Clodovis Boff au mot. Il est possible que les théologiens de la libération prétendent être les héritiers d'une tradition qu'ils trahissent en réalité. Cette étude soutiendra l'affirmation de Boff, non seulement en énumérant quelques-unes des façons dont les théologiens de la libération fondent leurs arguments sur la pensée patristique, mais aussi en montrant la solidité de ces fondements.

⁹ Clodovis BOFF, « Epistemología y método », *Mysterium Liberationis*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 87. Ma traduction.

Il est important de reconnaître que la présente enquête n'est pas la première sur les relations entre la théologie de la libération et les Pères de l'Église. Tout d'abord, Timothy Jervis Gorringer défend « la pertinence de l'axiome 'Pas assumé, pas guéri' [...] sur la base de la catégorie de 'solidarité', inévitablement invoquée pour décrire des dimensions essentielles de la pensée biblique et patristique »¹⁰. Comme Origène¹¹ affirme que Dieu assume pleinement l'humanité afin de la sauver pleinement, les théologiens de la libération affirment que Dieu assume pleinement l'humanité, « où des réseaux d'aliénation ont été construits depuis le tout début de l'histoire humaine »¹², afin de libérer l'humanité de ces « structures historiques »¹³ du péché. Un aspect important de l'incarnation est la prise en charge par Dieu des conditions matérielles et des relations sociales de l'homme afin que Dieu puisse libérer l'humanité de tout ce qui est nocif dans ces conditions et ces relations. Plus précisément, Dieu adopte une position de solidarité avec les misérables de la terre dans le caractère pauvre de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Pour racheter les pauvres, Dieu a dû faire l'expérience de la pauvreté. Pour sauver les opprimés, Dieu a dû faire l'expérience de l'oppression. Dieu sauve l'humanité par la solidarité avec la plénitude de l'expérience humaine, comme le soutiennent à la fois les Pères

¹⁰ Timothy J. GORRINGER, « 'Not Assumed Is Not Healed' : The *Homoousion* and Liberation Theology », *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), p. 481. Ma traduction.

¹¹ « L'homme n'aurait pas été sauvé tout entier, si [notre Sauveur et Seigneur] n'avait revêtu l'homme tout entier », ORIGÈNE, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Sources Chrétiennes 67, Cerf, Paris, 1960, p. 71.

¹² GORRINGER, p. 489. Ma traduction.

¹³ GORRINGER, p. 490. Ma traduction.

de l'Église et les théologiens de la libération, ces derniers insistent sur la dimension sociohistorique de l'expérience humaine. Les recherches de Gorringe établissent ce lien significatif, mais il n'examine pas la manière dont les théologiens de la libération latino-américains se réfèrent eux-mêmes aux écrits patristiques. Il ne cite aucun théologien de la libération dans son article.

Deuxièmement, James Dawsey examine comment le théologien de la libération Carlos Mesters et les Pères de l'Église abordent l'interprétation de l'Écriture. Ils sont semblables dans leur conviction que « par le Saint-Esprit, la Bible parle dans le présent à une communauté de croyants »¹⁴. Le but de l'engagement de l'Église dans les Écritures est de « changer la vie des gens » et de les équiper « pour toute bonne œuvre »¹⁵. La conversion du peuple de Dieu, et non le développement d'une théorie biblique, est l'objectif de Mesters et des Pères. La différence entre les deux est la nature de la conversion. Alors que les Pères insistent sur le discernement de l'âme entre les biens temporels et éternels afin qu'elle puisse choisir et cultiver ces derniers, Mesters insiste sur le discernement par la société des « structures d'oppression »¹⁶ afin qu'elle puisse les renverser. Les Pères ont tendance à allégoriser et à spiritualiser, tandis que les théologiens de la libération ont tendance à historiciser et à concrétiser. Nous reviendrons sur l'herméneutique biblique dans la première partie.

¹⁴ James M. DAWSEY, « The Lost Front Door Into Scripture : Carlos Mesters, Latin American Liberation Theology and the Church Fathers », *Anglican Theological Review* LXXII:3 (1990), p. 302. Ma traduction.

¹⁵ DAWSEY, p. 299. Ma traduction.

¹⁶ DAWSEY, p. 299. Ma traduction.

Troisièmement, María Soledad del Villar Tagle observe que le mouvement de la « nouvelle théologie » et Gustavo Gutiérrez ont apprécié que les auteurs patristiques « recherchent une sagesse qui soit essentiellement une méditation de la Bible et qui soit orientée vers la croissance spirituelle du croyant »¹⁷. Les théologiens français et latino-américains du XXe siècle ont trouvé dans les Pères une échappatoire au thomisme dominant, rationalisé et fossilisé de leur époque. Ils ont imité les Pères en interprétant la Bible de manière à ce que la spiritualité, la théologie et les signes des temps puissent s'engager fructueusement les uns avec les autres. Gutiérrez a étudié la théologie en France et en Belgique auprès d'Henri de Lubac, d'Yves Congar et de Marie Dominique Chenu, et il n'est donc pas surprenant que leur proximité avec les Pères ait donné naissance à une proximité similaire dans ses propres écrits. L'objectif de l'article de Villar Tagle est toutefois d'établir les liens entre la « nouvelle théologie » et la théologie de la libération, de sorte que sa référence aux liens entre la théologie de la libération et les Pères de l'Église est limitée. Cela dit, le traitement par Villar Tagle de la patristique, de la « nouvelle théologie » et de la théologie de la libération constitue une source d'inspiration essentielle pour la première partie de cette étude.

Il reste donc beaucoup à faire pour établir la nature et l'objectif des références directes des théologiens de la libération aux Pères de l'Église. Le premier point, et peut-être le plus important, est de montrer dans quelle

¹⁷ María Soledad DEL VILLAR TAGLE, « The European Roots of *A Theology of Liberation*: Gustavo Gutiérrez et la *Nouvelle Théologie* », *International Journal of Latin American Religions* 6 (2022), p. 35. Ma traduction.

mesure les théologiens de la libération citent des sources patristiques. En examinant uniquement l'anthologie en deux volumes *Mysterium Liberationis*, qui présente de manière assez systématique les concepts de base de la théologie de la libération latino-américaine, on découvre 38 références à des Pères de l'Église spécifiques et 37 références aux Pères de l'Église en général. Les contextes de ces citations sont vastes, bien que la plupart soient favorables dans le sens où ils soutiennent la ligne d'argumentation du théologien de la libération. Étant donné l'impossibilité de traiter de manière adéquate ces références étendues, qui ne représentent qu'un instantané de la théologie de la libération latino-américaine, ce mémoire se concentrera sur trois ensembles de textes et trois types d'utilisations. Chacune de ces combinaisons texte/usage correspond à une partie de la présente étude. Tout d'abord, en m'appuyant sur les recherches antérieures de Villar Tagle, je montrerai que la manière dont les théologiens de la libération font référence aux sources patristiques correspond à l'esprit de la « nouvelle théologie ». *Mysterium Liberationis* sera la source principale de cette section. L'avantage de ce texte est qu'il démontre que plusieurs théologiens de la libération travaillant dans plusieurs domaines de la théologie invoquent les Pères pour des raisons similaires. La longueur de l'anthologie ainsi que la variété de ses contributeurs fournissent suffisamment de données pour établir une tendance dominante. La thèse de la première partie sera que, comme pour le mouvement de la « nouvelle théologie », la théologie de la libération se réfère aux écrits patristiques pour établir un précédent pour sa propre herméneutique biblique et son engagement avec les philosophies ambiantes. Parce que les

Pères de l'Église ont lu les Écritures en relation avec les signes de leur temps et ont utilisé le langage de philosophes non-chrétiens pour adapter la foi à leurs contemporains, les théologiens de la libération sont justifiés d'interpréter la Bible à partir du contexte d'appauvrissement de l'Amérique latine et de s'appuyer sur certains aspects de la philosophie marxiste pour améliorer leur analyse.

Après avoir examiné plusieurs auteurs et ces deux tendances générales dans la première partie, cette étude se concentrera sur deux auteurs spécifiques et deux utilisations spécifiques correspondantes des sources patristiques dans les deuxième et troisième parties. Le recours d'Ignacio Ellacuría aux Pères pour promouvoir une compréhension dialectique de la richesse et de la pauvreté dans ses *Écrits théologiques* fera l'objet de la deuxième partie. L'argument sera qu'Ellacuría fait appel aux Pères pour établir qu'il n'est pas nécessaire d'être marxiste pour soutenir que la richesse des riches est dialectiquement liée à la pauvreté des pauvres. Cette section explorera les citations patristiques d'Ellacuría avant de consulter les Pères de l'Église eux-mêmes pour extraire huit types de dialectiques riches/pauvres chez les Pères. Ellacuría a raison et fait preuve d'astuce en notant et en mobilisant les critiques des Pères sur la richesse, qui enracinent sa propre critique dans la tradition chrétienne et soutiennent ses appropriations de Marx à partir de la tradition chrétienne et en accord avec le raisonnement philosophique de la première partie.

La troisième partie portera sur le livre de Jon Sobrino *La foi en Jésus-Christ* (1999), le deuxième volume de sa christologie en deux parties. Vers la

fin de ce texte, Sobrino s'arrête pour considérer les éléments positifs et négatifs du développement de la théologie patristique. D'une part, il reconnaît l'importance de l'identification de Jésus à Dieu par les Pères de l'Église et de leur unification de la christologie et de la sotériologie en raison de la valorisation de l'histoire humaine que ces positions théologiques impliquent. D'autre part, il déplore que les Pères aient progressivement abandonné la priorité synoptique accordée à la vie ministérielle de Jésus et au Royaume de Dieu pour se concentrer sur les problèmes théologiques liés à l'incarnation et à la crucifixion. Ces problèmes théologiques apparaissent en conjonction avec l'alignement politique croissant de l'Église et de l'Empire romain. Cette étude de l'évaluation de la christologie patristique par Sobrino montre que son approche de la tradition théologique catholique est empreinte de discernement. Dans certains cas, s'engager dans la tradition signifie s'occuper des branches du passé qui, si elles sont taillées, peuvent être fécondes dans le présent. Dans d'autres cas, il s'agit d'identifier les branches stériles du passé qui ont besoin d'être coupées pour faire place à une nouvelle croissance.

Ces trois parties contribuent à la thèse globale selon laquelle l'engagement des théologiens de la libération avec les sources patristiques peut être expliqué en termes de récupération de possibilités perdues qui leur permettent de situer leur réponse aux problèmes actuels de l'Amérique latine au sein d'une tradition théologique valide. Cet argument correspond au concept philosophique d'Ellacuría de *transmisión tradente* ou « transmission de la tradition ». L'idée est que l'histoire consiste en la transmission de « manières d'être dans la réalité dans la mesure où ces manières deviennent

des possibilités pour l'humanité »¹⁸. Chaque transmission constitue une occasion de devenir soi-même, car c'est en rejetant certaines traditions et en embrassant d'autres que l'on crée du sens, que l'on forge l'identité. Chaque adhésion à une tradition est en même temps un acte de création, car il est impossible de se contenter de rester dans une tradition sans la faire progresser d'une manière ou d'une autre. En effet, une part importante de l'identité de la théologie de la libération est définie en termes d'appropriation, de développement et de rejet de certains éléments de la théologie patristique. Les théologiens de la libération ont un pouvoir épistémologique lorsqu'ils revendiquent la continuité avec les Pères, et la reconnaissance de ce pouvoir rend leurs critiques occasionnelles des Pères encore plus convaincantes. L'utilisation de la patristique par les théologiens de la libération n'est ni une répétition sèche ni un rejet catégorique ; elle est à la fois créative et critique.

Le point de départ de la théologie de la libération est la réalité historique telle qu'elle est vécue par les peuples opprimés et, à partir de ce point de départ, les théologiens de la libération constatent que les Pères de l'Église leur fournissent des outils adéquats pour s'engager théologiquement dans cette réalité. L'utilisation d'outils anciens leur permet paradoxalement d'ouvrir de nouveaux chantiers. Pour eux, les Pères sont des racines profondes et anciennes qui donnent des fruits mûrs et nouveaux. Comme le note Michel Fédou dans son évaluation de la pertinence de la patristique, la théologie contemporaine peut et doit s'inspirer des Pères de l'Église car « une

¹⁸ Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 502. Ma traduction.

civilisation sans mémoire serait une civilisation sans avenir »¹⁹. Le choix du mot *mémoire* par Fédou s'applique bien aux théologiens de la libération et à ceux de la « nouvelle théologie », à qui la mémoire des Pères a permis de retrouver et de développer « un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues »²⁰. Ce mouvement de ressourcement est la construction d'une lignée théologique rendue possible par la transmission créative de la tradition ecclésiale. Jon Kirwan décrit le ressourcement comme un « triptyque transhistorique » qui « oscille entre le passé, le présent et l'avenir » : « Une tentative est faite pour regarder dans le passé à la recherche de formes historiques qui pourraient répondre aux lacunes actuelles, et lorsque les courants historiques sont appréhendés, il n'y a pas de tentative de récupération désuète ; ils sont configurés pour s'aligner sur les besoins actuels perçus dans une théologie qui est à la fois nouvelle tout en prétendant s'appuyer sur la tradition »²¹. Ce que Kirwan écrit de la « nouvelle théologie », on peut également l'écrire de la théologie de la libération. Elle aussi est un ressourcement, et cette étude démontre un élément clé de ce mouvement simultané vers l'arrière et vers l'avant : l'engagement des théologiens de la libération avec la pensée patristique.

¹⁹ Michel FÉDOU, « Les Pères de l'Église dans la culture contemporaine », *Études* 6-381 (1994), p. 632.

²⁰ Jean DANIELOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études* 79 (1946), p. 10.

²¹ Jon KIRWAN, *An Avant-garde Theological Generation : The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*, Oxford University Press, 2018, p. 167. Ma traduction.

Trois défis serviront de conclusion à cette enquête. Le premier est un défi pour les théologiens de la libération de se situer fondamentalement dans la tradition théologique de l'Église catholique et de s'inspirer de cette tradition dans leur travail. Les trois chapitres de cette étude démontrent que de nombreux théologiens de la libération l'ont fait et continuent de le faire. Leurs références aux Pères de l'Église témoignent de cet enracinement. Néanmoins, les théologiens de la libération risquent toujours d'accorder trop d'importance à l'innovation alors que certains éléments de la tradition théologique catholique existante sont parfaitement capables d'inspirer leur recherche et leur pratique. Le second est un défi pour l'Église catholique dans son ensemble, qui pourrait prendre plus de conscience du fait que de nombreux théologiens de la libération font de grands efforts pour démontrer leur unité avec la tradition de l'Église et méritent donc d'être considérés non pas avec un scepticisme conflictuel, mais avec un respect fraternel. J'espère que les lecteurs de cette étude en viendront au moins à reconnaître des éléments importants de la continuité de la théologie de la libération avec la tradition de l'Église, même s'ils ne sont pas d'accord avec bon nombre des conclusions des théologiens de la libération. Troisièmement, l'Église catholique dans son ensemble pourrait accepter le défi de permettre aux théologiens de la libération, et à tous les théologiens d'ailleurs, d'être novateurs. Bien qu'essentiel, il ne suffit pas que les théologiens soient enracinés dans la tradition de l'Église. Il est souhaitable aussi que les théologiens exercent leur créativité et liberté pour prendre des risques lorsqu'ils répondent à de nouvelles réalités historiques. Ces prises de risques

attestent la vitalité intellectuelle d'une foi toujours ancienne et toujours nouvelle.

I. Théologie de la libération, « nouvelle théologie » et patristique

Comme la « nouvelle théologie », la théologie de la libération latino-américaine voit dans la théologie patristique (1) un dialogue fructueux avec les tendances philosophiques dominantes et (2) une lecture de l'Écriture en relation avec la vie de foi de l'Église. Les théologiens de la libération ont cherché à poursuivre ces traditions en s'inspirant de la philosophie des XIXe et XXe siècles, en discernant ce que nous avons en commun avec les cultures indigènes et en interprétant la Bible en fonction de leur contexte ecclésial, en particulier de la réalité de la pauvreté.

i. Dialogue philosophique

Il est utile d'étudier les références des théologiens de la libération à l'engagement des Pères de l'Église dans la philosophie non chrétienne en présentant et en analysant deux citations caractéristiques de *Mysterium Liberationis*. La première est tirée de l'essai de Paulo Suess sur l'inculturation : « Justin († 165), apologiste, philosophe et martyr, admet que dans la philosophie et l'éthique d'un Socrate nous trouvons la semence du Logos que Dieu a plantée dans toute l'humanité. Vatican II (AG 11 ; LG 17), Medellín (*Pastoral popular* 5) et *Evangelii nuntiandi* (n. 53) reprennent le thème des *semina Verbi* de Justin pour nier que les cultures non chrétiennes,

en matière religieuse, ne soient qu'une table rase ou une idolâtrie condamnable »²². Suess établit une ligne de tradition basée sur cinq points : Justin Martyr, trois documents magistraux et lui-même. Il passe directement du deuxième siècle au vingtième siècle, comme pour indiquer que le concept de Justin reste d'actualité.

a. Justin Martyr et la semence du Logos

Trois convictions de théologie fondamentale sous-tendent l'enseignement de Justin sur la semence du Logos, et ces trois convictions sont importantes pour l'argumentation de Suess dans *Mysterium Liberationis*. Tout d'abord, Justin croit que tous les êtres humains, même ceux qui n'ont pas eu de contact historique avec Jésus-Christ ou avec les chrétiens, peuvent participer au Logos. Charles Munier écrit que, selon Justin, Socrate « a été inspiré par la raison, qui est commune à toute l'humanité, et cette raison individuelle est une participation au Logos intégral, objet de la connaissance et de la contemplation des chrétiens »²³. Les personnes qui ne sont pas encore parvenues à une connaissance explicite du Logos incarné peuvent néanmoins avoir un certain accès au Logos par la raison. C'est en ce sens que Suess affirme que les cultures non chrétiennes ne sont pas une « ardoise vierge » sur

²² Paulo SUESS, « Inculturación », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 404. Ma traduction.

²³ Charles MUNIER, *L'Apologie de saint Justin, philosophe et martyr*, Ed. Universitaires de Fribourg, 1994, p. 61.

laquelle les missionnaires chrétiens écrivent la vérité. La connaissance non chrétienne reste une connaissance, et l'appréhension de la vérité par les non chrétiens est une participation au Logos, qui est la Vérité (cf. Jean 14, 6).

Ensuite, Justin affirme que les chrétiens doivent établir des relations amicales avec les non-chrétiens sur la base des croyances qu'ils partagent. Les chrétiens qui étudient la littérature païenne y trouvent certaines croyances semblables aux leurs. Par exemple, Munier note que Justin a découvert dans la philosophie de Socrate le démasquage de « la vraie nature des puissances du mal, les démons » et un chemin vers « la connaissance et l'imitation du seul vrai Dieu »²⁴. Justin reconnaît ces points de contact, qui définissent la nature de l'alliance entre le christianisme et l'école socratique. Ils peuvent désormais collaborer à un projet commun contre les mauvais esprits et pour le monothéisme. Selon Suess, toutes les composantes de la culture non chrétienne ne sont pas des « idolâtries condamnables ».

Enfin, Justin soutient que le germe du Logos présent dans les cultures et les philosophies païennes ne peut atteindre sa fin ultime sans la plénitude de la révélation en Jésus-Christ. Le Père de l'Église primitive ne cherchait pas seulement un terrain d'entente avec des philosophes non chrétiens. L'évangélisation était son objectif. Munier observe : « Justin refuse à la philosophie profane la capacité de conduire l'homme à sa fin ultime, à sa perfection, à son salut. Il décrit, assurément, comme un germe, une semence, toutes les réalisations profanes dans les domaines de la vertu et de la vérité,

²⁴ MUNIER, p. 61.

mais il les fige dans cet état embryonnaire : à ses yeux toute connaissance humaine, toute vertu humaine sont nécessairement fragmentaires et incomplètes »²⁵. La culture païenne est une graine plantée dans une terre riche, mais elle a besoin de rencontrer la foi chrétienne pour grandir. Justin reconnaît les terrains fertiles de ses interlocuteurs non-chrétiens ainsi que le caractère unique et la nécessité de la présentation explicite de Jésus-Christ. À son tour, Suess applaudit la reconnaissance par Justin de ce qui est bon dans les cultures païennes et de ce qui est nouveau dans le christianisme. De plus, Suess se réjouit de l'appropriation par Vatican II de l'approche de Justin : « Vatican II a repris les thèmes les plus positifs de la tradition patristique concernant les cultures païennes. Ces thèmes — semences du Verbe', 'pédagogie vers le vrai Dieu', 'préparation évangélique' — permettent l'articulation théologique de la continuité historico-culturelle des peuples respectifs avec la nouveauté de l'Évangile »²⁶. Cette tradition de Justin, de Vatican II et de Suess repose sur la conviction que Dieu est à l'œuvre partout et toujours. La relation spéciale de Dieu avec le peuple juif dans la première alliance et avec les disciples de Jésus-Christ dans la nouvelle alliance ne signifie pas que Dieu tourne le dos à d'autres groupes de personnes. Au contraire, le Logos que les chrétiens proclament comme Jésus-Christ est le même Logos que les non-chrétiens saisissent avec partialité chaque fois qu'ils participent au Bien, au Vrai et au Beau.

²⁵ MUNIER, p. 59.

²⁶ SUESS, p. 403. Ma traduction.

b. Paulo Suess et la semence du Logos dans les cultures indigènes

Cette approche généreuse et non exclusive des relations entre chrétiens et païens est tout aussi pertinente dans le contexte de Suess que dans celui de Justin. La colonisation européenne des Amériques a souvent entraîné une tentative de suppression de la culture indigène et la suprématie imposée de la culture européenne, comme si cette dernière était synonyme d'Évangile. Aujourd'hui, la lutte en Amérique latine se poursuit sur le plan culturel et religieux entre les chrétiens qui cherchent à éliminer du christianisme les manifestations de la culture indigène, les chrétiens qui accueillent ces manifestations et les indigènes non chrétiens qui ont des attitudes différentes à l'égard du christianisme. La référence à Justin chez Suess offre un précédent pour une approche chrétienne de ce défi. Pour que les chrétiens puissent discerner les « semences de la Parole » dans la culture indigène, ils doivent avoir une connaissance intime de cette culture. Que se passerait-il si les chrétiens d'Amérique latine avaient une compréhension aussi profonde des croyances et pratiques amérindiennes que Justin des croyances et pratiques grecques ? Une étude approfondie de la culture indigène est une première étape généreuse qui permet d'identifier des valeurs partagées pouvant servir de base à des projets communs. Par exemple, si les chrétiens et les autochtones non chrétiens partagent la même croyance en la bonté du monde naturel, ils peuvent s'opposer ensemble à l'extraction des ressources naturelles d'une manière qui perturbe fondamentalement l'harmonie des écosystèmes locaux. Ce projet de solidarité peut être l'occasion pour les

chrétiens de partager leur foi par le biais de l'attraction. Le pape Benoît XVI a déclaré à Aparecida en 2007 : « L'Église ne fait pas de prosélytisme. Elle se développe plutôt par 'attraction' : comme le Christ 'attire chacun à lui' par la force de son amour, qui a culminé dans le sacrifice de la Croix, de même, l'Église accomplit sa mission dans la mesure où, associée au Christ, elle accomplit chacune de ses œuvres en conformité spirituelle et concrète avec la charité de son Seigneur »²⁷. Les chrétiens qui travaillent à des projets libérateurs avec d'autres personnes de bonne volonté sur la base de croyances partagées rayonnent de l'amour sacrificiel de Jésus-Christ. L'établissement de relations de communion et de collaboration entre chrétiens et non-chrétiens en Amérique latine peut contribuer à la guérison des blessures que des approches chrétiennes plus conflictuelles, de type « terre brûlée », ont infligées et continuent d'infliger. La confiance de Justin en la capacité des non-chrétiens à atteindre au moins un certain niveau de « révélation naturelle »²⁸ fonde le rapprochement de Vatican II avec les non-chrétiens. *Gaudium et spes* parle de la « grâce » qui agit « invisiblement » dans le cœur de « tous les hommes de bonne volonté »²⁹. Suess s'inscrit dans cette lignée qui traverse l'histoire de l'Église et invite les autres chrétiens à se souvenir qu'une approche « traditionnelle » des relations avec la culture païenne n'est pas nécessairement violente. Justin et Vatican II autorisent les catholiques d'Amérique latine à pratiquer l'inculturation sans craindre de trahir la foi.

²⁷ BENOÎT XVI, « Messe d'inauguration de la V Conférence générale des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes », Aparecida, Brésil, 2007.

²⁸ MUNIER, p. 61.

²⁹ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 1965, para. 22.

Justin et Vatican II fournissent également des lignes directrices fiables pour cet effort. Grâce à ses références patristiques et magistérielles, la théologie libératrice de l'inculturation de Suess démontre la profondeur de ses racines.

c. Enrique Dussel et les signes philosophiques des temps

Une deuxième tendance dans les références des théologiens de la libération à la théologie patristique sur le sujet de la philosophie païenne est liée à leur engagement avec le marxisme. Si les Pères de l'Église ont dialogué avec la philosophie non chrétienne dans l'Antiquité et en ont même adopté ces catégories, pourquoi les théologiens de la libération ne pourraient-ils pas converser avec la philosophie marxiste et en utiliser le langage aujourd'hui ? Une citation tirée du chapitre de *Mysterium Liberationis* d'Enrique Dussel sur la théologie de la libération et le marxisme est caractéristique de cet appel à la littérature patristique : « Les Pères de l'Église ont utilisé le platonisme, saint Thomas l'aristotélisme, la théologie d'un Rahner, par exemple, l'heideggerianisme. Au XIXe siècle, l'utilisation de la 'science' historique a provoqué la crise du modernisme ; et pourtant, aujourd'hui, toute la théologie est 'historique' — la crise est passée. Il en sera de même au 21e siècle avec le marxisme »³⁰. La défense par Dussel de la mobilisation par la théologie de la libération de certaines doctrines marxistes est remarquablement historique.

³⁰ Enrique DUSSEL, « Teología de la liberación y marxismo », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 136. Ma traduction.

Il choisit quatre références dans quatre périodes de l'histoire : patristique, médiévale, moderne et post-moderne. La conclusion est que les théologiens ont toujours discerné les signes philosophiques des temps à la lumière de l'Évangile. Les théologiens de la libération ne sont pas différents dans leur lecture de Marx. En outre, les théologiens de l'histoire se sont souvent heurtés à des difficultés et à des critiques sévères lorsqu'ils ont intégré le christianisme à des écoles philosophiques émergentes, mais leur travail a fini par être accepté par l'Église dans son ensemble. Il en sera de même pour la théologie de la libération et le marxisme.

Dussel a sans doute à l'esprit « L'instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération' » (1984) de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans laquelle le cardinal Joseph Ratzinger critique l'utilisation du marxisme par la théologie de la libération. Bien que Ratzinger reconnaisse que le marxisme n'est pas monolithique, il conclut que le christianisme et le marxisme sont fondamentalement incompatibles : « Il est vrai que dès les origines, mais d'une manière plus accentuée ces dernières années, la pensée marxiste s'est diversifiée pour donner 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 »³¹. D'une part, l'analyse de Ratzinger est valable. Si, par exemple, « l'athéisme » est « au centre de la

³¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération' », 1984, section VII, para. 8.

conception marxiste »³² comme il le suggère, alors le degré auquel l'athéisme est déterminant pour l'analyse marxiste est le degré auquel le christianisme ne peut pas intégrer sa théorie. Les chrétiens, à la suite d'Henri de Lubac, ont le devoir de militer contre la « vision d'un monde infiniment plat »³³ du marxisme, dépourvu de transcendance. D'autre part, la critique de Ratzinger soulève la question de savoir à quelle aune il faut juger de la compatibilité d'un système philosophique ou d'une analyse sociologique avec le christianisme, et cette question renvoie à l'argument de Dussel. La doctrine de l'union hypostatique est-elle en contradiction fondamentale avec le platonisme, ou la doctrine de la création *ex nihilo* est-elle en contradiction fondamentale avec l'aristotélisme ? Une méthodologie historico-critique ou existentialiste en philosophie est-elle en contradiction fondamentale avec la méthodologie théologique catholique ? Les pionniers de la théologie cherchent souvent à articuler la foi chrétienne dans le langage que le discours philosophique met à la disposition de leur génération et qui correspond à leur réalité historique, même si d'autres jugent la synthèse impossible. Compte tenu de cette histoire, Dussel met en garde contre toute condamnation *a priori* des tentatives de synthèse, car des synthèses autrefois considérées comme impossibles ont été *rendues* possibles par la pensée créative. Dussel poursuit : « [La théologie de la libération] a souffert [...] de critiques, d'incompréhensions, voire de condamnations, mais la voie qu'elle a

³² CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, section VII, para. 9.

³³ Henri DE LUBAC, *Catholicisme : Les aspects sociaux du dogma*, Cerf, Paris, 2003, p. 284.

empruntée reste ouverte et les générations futures pourront l'emprunter en toute sécurité, orthodoxie et intégrité »³⁴. Parce que les Pères de l'Église ont pris le risque de réfléchir à leur foi dans les catégories philosophiques dont ils disposaient, de nouvelles possibilités sont apparues. Certaines de ces possibilités se sont transformées en formules orthodoxes. Dussel espère qu'il en sera de même pour l'avenir de la théologie de la libération.

d. Nouvelles philosophies, « nouvelle théologie »

Les théologiens de la libération sont en bonne compagnie lorsqu'il s'agit de mouvements théologiques du vingtième siècle accusés de concessions excessives aux systèmes philosophiques. Ceux de la « nouvelle théologie » ont fait l'objet d'un examen similaire. Jon Kirwan écrit : « La controverse autour des théologiens de la 'nouvelle théologie' a été intense, et les récriminations ont fusé de part et d'autre. Les néoscolastiques les accusaient de 'réinventer les Pères de l'Église sur la musique de Hegel' »³⁵. Une grande partie de la controverse est liée à l'éveil de la philosophie et de la théologie à la conscience historique. Jean Daniélou fait le lien entre les Pères de l'Église, l'émergence philosophique de l'histoire et le mouvement de la « nouvelle théologie », en écrivant dans l'un de ses articles phares,

Il faut noter en premier lieu la notion d'histoire. L'effort philosophique contemporain, de Hegel à Marx et à Bergson, a mis celle-ci au centre de la pensée moderne. Or la notion d'histoire est étrangère au thomisme. Au

³⁴ DUSSEL, p. 136. Ma traduction.

³⁵ KIRWAN, p. 2. Ma traduction.

contraire, c'est sur elle que sont axés les grands systèmes patristiques : pour Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, le christianisme n'est pas seulement une doctrine, mais aussi une histoire, celle de l'« économie » progressive par laquelle Dieu, prenant l'humanité dans son état primitif, l'élève peu à peu, selon des étapes marquées par les grandes époques bibliques, par une pédagogie pleine de miséricorde, jusqu'à la rendre capable de recevoir le Verbe incarné. Un des livres marquants de notre époque, *Catholicisme*, du P. de Lubac, a contribué à rétablir le lien de la vision historique des Pères et de celles de nos contemporains. C'est le théologien norvégien Molland qui avait remarqué que la notion de « figure » rendait aux Pères de l'Église le service que celle d'« évolution » rend à nos contemporains : celui de permettre de penser l'histoire³⁶.

Daniélou soutient que la théologie patristique est mieux équipée que le thomisme pour relever le défi de l'histoire introduit par les philosophes des XIXe et XXe siècles. La pensée des Pères est plus proche, dans sa forme et son contenu, des Écritures, qui racontent l'action salvatrice de Dieu dans l'histoire. Comme Hegel, Marx et Bergson, la Bible raconte un processus évolutif. On comprend mieux le monde lorsqu'on pense en termes de dialectique dynamique, et non en termes d'universaux immuables. Les manuels de théologie néothomistes peuvent bénéficier d'une certaine structure formelle et de la clarté qui en découle, mais ils n'ont pas la vivacité des écrits bibliques et patristiques³⁷. Les manuels sont trop abstraits et rigides pour répondre aux questions historiques concrètes et fluctuantes qui émergent dans les périodes moderne et post-moderne. Daniélou et ses collègues ont dû remonter au-delà de cette version étriquée du thomisme jusqu'aux Pères pour

³⁶ DANIELOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études* 79 (1946), p. 10-11.

³⁷ Voir Hans BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology : A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 4-5.

retrouver un christianisme qui définissait et interprétait la vérité de la foi dans la liberté de l'Esprit, en réponse aux problèmes contextuels et historiques.

Un philosophe associé à la « nouvelle théologie », Gaston Fessard, a cherché à mieux articuler la tradition chrétienne dans le langage de la philosophie contemporaine. Sa *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* se fonde sur l'inspiration de « Hegel, Marx et Kierkegaard », qui réfléchissent au « problème de la liberté et de la vérité » non pas de manière spéculative et rationaliste, mais de manière historique et existentielle³⁸. Dans le christianisme, la vérité n'est pas simplement un objet de contemplation transcendante, mais plus fondamentalement une personne qui entre dans l'histoire. Comme l'écrit Bernard Sesboüé à propos de la compréhension du Christ par Irénée de Lyon, le christianisme concerne le Dieu qui s'inscrit dans « le cours des générations humaines » et le récapitule dans le Christ³⁹. Parce que Dieu devient histoire, l'histoire est un lieu théologique. La Bible, les Pères et la philosophie contemporaine, chacun avec sa valorisation de l'histoire, deviennent des sources pour les « nouveaux » théologiens qui luttent avec la renaissance du catholicisme pour leur moment historique.

La théologie de la libération, dans la lignée de la « nouvelle théologie » d'une génération avant elle, s'est tournée vers l'histoire de la théologie et les philosophes de l'histoire pour développer sa propre théologie

³⁸ Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Vol. 1 : *Liberté, Temps, Grâce*, Éditions Montaigne, Paris, 1956, p. 17.

³⁹ Bernard SESBOÜÉ, *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner*, Éditions jésuites, Paris, 2017, p. 31.

de l'histoire. On peut rappeler que la défense par Dussel du recours de la théologie de la libération au marxisme mentionnait la normalisation de la crise du modernisme : « aujourd'hui toute la théologie est 'historique' ». Qu'il s'agisse de Daniélou, de Fessard ou de Dussel, de nombreux théologiens du vingtième siècle ont fait le pas important de confirmer l'historicité de la théologie sur laquelle la crise moderniste a attiré l'attention de l'Église. Il n'y a pas d'interprétation des Écritures en dehors de l'histoire avec ses conditions matérielles et ses intérêts philosophiques.

ii. Herméneutique biblique

Une deuxième ligne théologique commune aux Pères de l'Église, à la « nouvelle théologie » et à la théologie de la libération tourne autour de l'herméneutique biblique. Si la Réforme a conduit de nombreux chrétiens à citer la Bible pour défendre leurs positions doctrinales contre les attaques d'autres confessions et si le modernisme les a amenés à s'interroger sur la véracité historique des récits bibliques, la « nouvelle théologie » a encouragé les chrétiens à revenir aux Pères de l'Église qui abordaient la Bible pour son sens spirituel vivant, « un Mystère qui devait se réaliser, *s'accomplir* historiquement et socialement, quoique toujours spirituellement : le Mystère du Christ et de son Église »⁴⁰. La théologie de la libération suit cette tradition, en particulier dans la pratique des communautés ecclésiales de base. Dans ces

⁴⁰ DE LUBAC, *Catholicisme : Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 2003, p. 123. Italique dans le texte original.

groupes, les chrétiens se réunissent pour interpréter la Parole de Dieu en synchronie avec leur réalité socio-spirituelle. La lettre du texte biblique révèle son esprit, celui-là même qui est actif dans l'Église contemporaine.

a. Augustin, Athanase et la relation entre les Écritures et l'histoire vivante

On peut percevoir deux invocations principales et interdépendantes de l'herméneutique biblique patristique dans *Mysterium Liberationis* : (1) la relation entre les Écritures et l'histoire vivante et (2) le sens moral des Écritures. En ce qui concerne le premier point, plusieurs théologiens de la libération font explicitement référence ou allusion à saint Paul, qui écrit : « La lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Corinthiens 3, 6)⁴¹. Cette section de l'épître de saint Paul établit une juxtaposition entre la lettre de la loi mosaïque, écrite sur des tables de pierre, et la lettre du Christ, écrite sur le cœur des hommes (3, 2-3). La première condamne (3, 9), la seconde libère (3, 17). La première apporte la mort (3, 7), la seconde donne la vie (3, 6). Les Pères de l'Église, notamment saint Augustin, reprennent cette dialectique. Dans son commentaire sur 2 Corinthiens 3, 6, le Père latin affirme que les Écritures « ne doivent pas être seulement interprétées en ce sens [littéral] qu'il existe dans les saintes Écritures des passages figuratifs qu'il serait absurde de

⁴¹ Voir Gilberto DA SILVA GORGULHO, « Hermenéutica bíblica », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 180.

prendre à la lettre ; mais elles signifient également que nous devons pénétrer plus loin que l'écorce ; et nourrir l'homme intérieur par l'intelligence spirituelle »⁴². On peut discerner quatre points importants dans cette citation d'Augustin. Premièrement, Augustin s'intéresse au sens que les mots révèlent plus qu'aux mots eux-mêmes. Il cherche à comprendre ce que les mots signifient. Deuxièmement, le but du sens des mots est de « nourrir l'homme intérieur ». La Bible est un document personnel, anthropologique et spirituel : personnel parce qu'elle s'adresse à la personne qui la lit, anthropologique parce qu'elle est le discours de Dieu à l'humanité, et spirituel parce qu'elle résonne dans l'esprit humain éclairé par l'Esprit Saint. Troisièmement, le chrétien saisit le sens approprié et s'en nourrit grâce à son « intelligence spirituelle ». L'Esprit de Dieu est mystiquement actif dans l'esprit de l'Église. L'activité de Dieu dans la communauté des croyants permet une union des esprits de l'individu, de l'Église, des Écritures et de Dieu dans la liturgie de la Parole. En ce sens, on peut dire que l'interprétation ecclésiale des Écritures est une épiphanie. Dieu se communique aux fidèles au moment présent de l'histoire par l'intermédiaire des Écritures. Contrairement à la lettre de l'Ancien Testament dans 2 Corinthiens, l'esprit du Nouveau Testament — que l'Église en est venue à considérer à la fois comme les Écritures chrétiennes et, plus fondamentalement, comme les mystères dont elles révèlent le sens — est vivant et actif dans l'histoire de l'Église. Quatrièmement, Augustin établit un critère d'absurdité pour l'herméneutique biblique. Si une interprétation

⁴² AUGUSTIN D'HIPPONE, « De l'esprit et de la lettre », *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome XVII, Bar-le-Duc, 1871, para. 6, p. 150.

directe est excessivement déraisonnable, une autre interprétation est préférable. Il est absurde de penser que Noé a embarqué un mâle et une femelle de chaque espèce dans l'arche, mais le récit peut parler avec éloquence à un lecteur contemporain conscient des menaces qui pèsent sur la biodiversité. Dieu appelle les êtres humains à prendre soin de toute la création, même dans un moment de crise existentielle.

Les écrits de saint Athanase d'Alexandrie illustrent la signification des Écritures dans l'histoire vivante. Ses lettres sont pleines de comparaisons entre les personnages bibliques et ses contemporains. Ces invocations scripturaires donnent au lecteur l'impression que le drame biblique se poursuit dans la vie de l'Église. Lorsque saint Athanase est confronté aux accusations de ses adversaires, il écrit à l'empereur pour lui demander de suivre l'exemple du roi David en expulsant les calomniateurs : « Je te prie de me faire réfuter face à face ou de condamner les calomnies, et d'imiter David, qui dit : 'J'ai chassé l'homme qui répand secrètement des histoires contre son prochain' »⁴³. Le chef de l'Empire romain devrait imiter le chef de la monarchie juive. L'empereur n'est pas seulement une figure politique, mais aussi une figure spirituelle. Il a la responsabilité d'utiliser son autorité politique pour défendre l'Église orthodoxe contre ses ennemis. L'esprit de l'histoire davidique n'est pas seulement inscrit dans la lettre des Écritures,

⁴³ Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius : Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, p. 41. Psaume 101 [100].5. Apol. ad Const. 5.1-4. Ma traduction.

mais aussi il « s'écrit dans la chair »⁴⁴ des membres de l'Église de la génération d'Athanase. Les lettres pastorales d'Athanase au diocèse d'Alexandrie témoignent d'une relation similaire avec les Écritures. Le Dieu de la Bible a protégé les fidèles dans les périodes de lutte du passé et continue de le faire dans le présent. Timothy D. Barnes commente l'une des lettres pastorales d'Athanase en ces termes : « Le thème principal de la lettre, sans cesse réitéré, est la protection constante de Dieu pour ses vrais serviteurs. Athanase s'appuie sur des précédents bibliques prévisibles pour encourager son troupeau dans les moments difficiles : Hanania, Azaria et Misaël à Babylone (Daniel 3, 8-31), Israël quittant l'Égypte, David chassé par le roi Saül, Élisée (2 Rois 6, 13-17), Esther, Paul et, surtout, le Christ »⁴⁵. Les chrétiens du IV^e siècle peuvent se fier à la fidélité de Dieu comme l'ont fait les grandes figures bibliques. Athanase ne se réfère pas seulement à l'Écriture pour encourager les autres, mais aussi pour guider ses propres actions. Barnes décrit en termes bibliques la réponse d'Athanase à l'arrivée violente d'un aspirant rival à l'épiscopat d'Alexandrie : « Grégoire et ses partisans s'emparèrent ensuite de l'autre église principale d'Alexandrie, où se trouvait Athanase, dans l'espoir de le capturer et de le tuer. Athanase, cependant, conscient du précepte 'Quand on vous pourchassera dans telle ville, fuyez dans telle autre' (Matthieu 10, 23), s'est retiré »⁴⁶. Le conseil de Jésus-Christ à ses disciples s'adresse également à Athanase. Le récit biblique n'est pas

⁴⁴ Christophe BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Cerf, Paris, 2003, p. 41.

⁴⁵ BARNES, p. 43. Ma traduction.

⁴⁶ BARNES, p. 48. Ma traduction.

lointain et étranger, mais proche et pertinent. L'esprit de la lettre biblique reste actif à l'époque d'Athanase.

Jean-Marie Auwers note un phénomène parallèle dans l'exégèse d'Origène, qui lit les Écritures hébraïques à la lumière de Jésus-Christ et de l'Église. Lorsque les chrétiens ouvrent les pages du premier Testament, ils ne cherchent pas d'abord à comprendre la situation originelle du peuple hébreu, mais plutôt à discerner les figures de la nouvelle relation d'alliance entre Dieu et l'Église dans l'Esprit du Christ. Auwers écrit : « L'explication allégorique d'Origène sera donc l'interprétation des choses d'autrefois par celles d'aujourd'hui, du monde temporel des Hébreux par le monde spirituel des chrétiens »⁴⁷. L'une des raisons pour lesquelles l'Église retient les Écritures hébraïques comme faisant partie des Écritures chrétiennes est que les premières s'accomplissent dans les secondes. De même, Dieu continue à respecter ses alliances dans l'Église elle-même. Ces alliances se concrétisent dans l'histoire de l'Église. Les chrétiens de tous les âges sont des personnages de la Bible, qui les entraîne dans son récit, réalisé dans l'histoire. Auwers continue : « Le lecteur qui tient le texte à distance au nom de l'objectivité risque de manquer le cœur des Écritures. Les Pères nous le rappellent à chaque page »⁴⁸. L'intérêt même des Écritures est l'implication personnelle du lecteur. Comme le dit clairement saint Jean, son Évangile a été écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en

⁴⁷ Jean-Marie AUWERS, *La lettre et l'esprit. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la Bible*, Éditions jésuites, Paris, 2002, p. 23.

⁴⁸ AUWERS, p. 75.

croisant, vous ayez la vie en son nom » (Jean 20, 31). La Bible sert à faire naître et à nourrir une foi vivante.

La « nouvelle théologie » est une source essentielle pour l'appropriation par la théologie de la libération de cet aspect de l'approche de la Bible par les Pères de l'Église. Pour Daniélou, le retour aux Pères est aussi un retour aux Écritures car « l'œuvre des Pères est en grande partie un vaste commentaire de l'Écriture sainte »⁴⁹. La richesse de la théologie chrétienne primitive naît de la rencontre créative entre les expériences ecclésiales des auteurs patristiques et la Bible. Comme Daniélou, les théologiens de la libération trouvent cette créativité inspirante, étant donné qu'une grande partie de la théologie de la première moitié du vingtième siècle se limitait à la mémorisation de manuels scolastiques. Le théologien de la libération Roberto Oliveros déclare : « La tâche théologique s'enrichit lorsqu'elle ne se réduit pas à répéter des vérités, mais qu'elle examine et illumine la vie ecclésiale à l'aide de l'Écriture Sainte. Et cette tâche s'élargit à la lumière des Pères de l'Église d'Orient et d'Occident »⁵⁰. Selon Oliveros, l'objectif de la théologie est d'éclairer la « vie ecclésiale », et la Bible permet cette illumination. Les Écritures sont comme un phare qui guide l'arc ecclésial à travers les eaux de l'histoire. Bien qu'il soit beau en soi, le phare n'a pas de but autoréférentiel. Il sert à la navigation des marins. De même, la Bible n'existe pas pour elle-même, mais plutôt pour éclairer le chemin synodal de

⁴⁹ DANIÉLOU, p. 9-10.

⁵⁰ Roberto OLIVEROS, « Historia de la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 27. Ma traduction.

l'Église. Comme l'écrit de Lubac, « c'est toujours l'homme et sa destinée qui font l'objet de la Bible »⁵¹. L'exégèse doit servir l'anthropologie, aider les êtres humains à répondre aux questions que pose l'histoire.

Les théologiens de la libération citent souvent l'enseignement de saint Augustin sur les « deux livres »⁵² pour illustrer leur herméneutique biblique. Dieu n'est pas seulement l'auteur du livre de la Bible, mais aussi du livre de la vie. En fait, ces deux livres divins ne font qu'un. Dieu crée la vie et est actif dans l'histoire de la vie humaine, et Dieu a conduit des êtres humains à consigner certaines de ses actions dans le texte biblique. Les Écritures sont le fruit de l'expérience des femmes et des hommes de l'action de Dieu dans leur vie, et ces Écritures nourrissent à leur tour la vie des personnes qui les lisent. La Bible rappelle que Dieu a agi avec amour envers l'humanité et qu'il continuera à le faire. Les alliances de Dieu sont des promesses de vie. Le prophète Isaïe écrit : « Voici quelle sera mon alliance avec eux : Mon Esprit qui est sur toi, et mes paroles que j'ai mises dans ta bouche ne s'écarteront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance, ni de la bouche de la descendance de ta descendance — dit le SEIGNEUR — dès maintenant et pour toujours » (59, 21). L'Esprit qui insuffle la vie à l'humanité au commencement (Genèse 2, 7) continue d'insuffler la vie à l'humanité tout au

⁵¹ DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 128.

⁵² Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, « Exposition of Psalm 45 », *Exposition of the Psalms*, tome 2, New City Press, Hyde Park, New York, 2000, p. 315, et Oskari JUURIKKALA, « The Two Books of God: The Metaphor of the Book of Nature in Augustine », *Augustinianum* 61-2 (2021) : p. 479-498. Citant l'interprétation du Psaume 45 par Augustin, Juurikkala observe qu'Augustin parle non seulement des Écritures et du livre de la nature, mais aussi du livre de l'histoire ou du monde.

long de l'histoire. Le théologien de la libération Pablo Richard écrit dans *Mysterium Liberationis* : « Dieu se rend présent et se révèle dans l'histoire et dans la vie comme le Dieu libérateur des opprimés et comme le Dieu qui assure la vie pour tous, surtout pour les pauvres. Cette expérience de Dieu doit être discernée et exprimée. La Bible est le critère ou le canon qui permet de réaliser ce travail de discernement. Dieu a écrit deux livres : 'le livre de la vie et la Bible' (Saint Augustin) »⁵³. Les Écritures sont un outil, *l'outil*, pour le discernement de l'action historique. Éclairée par la révélation biblique, l'Église discerne son chemin.

On pourrait opposer cette approche vivante des Écritures qui unit les Pères de l'Église, la « nouvelle théologie » et les théologiens de la libération à une approche périmée qui considère les Écritures comme un livre de règles ou un manuel. Pour de nombreux chrétiens et théologiens, la Bible fournit les lois éternelles que les chrétiens doivent suivre pour hériter de la vie éternelle. La Bible devient un document dont les gens extraient des doctrines et des morales qui s'appliquent à tous, quelle que soit leur position dans l'histoire. On regarde d'abord la Bible avec un esprit d'objectivité rationnelle pour développer des principes abstraits, puis on regarde la vie pour mettre ces principes en pratique. Les Écritures deviennent une source de textes qui prouvent certains enseignements théologiques et éthiques. Clodovis Boff s'oppose à cette méthode usée et insiste sur le caractère fondamental du sens vivant de la Bible en faisant allusion à saint Augustin : « La théologie de la

⁵³ Pablo RICHARD, « Teología en la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 219. Ma traduction.

libération ne fait rien d'autre que redécouvrir ce qui était la vocation pérenne de toute lecture biblique saine, conformément à ce que l'on voit, par exemple, dans les Pères de l'Église ; la vocation qui a été si longtemps négligée au profit d'une exégèse rationaliste qui exhume le sens en lui-même. L'herméneutique libératrice lit la Bible comme un livre de vie, et non comme un livre d'histoires curieuses. Elle s'intéresse certes à la Bible pour son sens textuel, mais en fonction de son sens contemporain »⁵⁴. C. Boff soutient que la théologie de la libération est en continuité fondamentale avec les Pères. Tous deux donnent la priorité à l'esprit sur la lettre, à la vie sur le texte, au présent sur le passé, mais tous deux soutiennent que le second est dans une relation indispensable avec le premier, tout comme l'Ancien Testament est dans une relation indispensable avec le Nouveau.

b. Origène, Athanase et le sens moral des Écritures

Une deuxième tendance commune aux théologies patristique, « nouvelle » et de la libération est le sens moral des Écritures. On peut à nouveau se tourner vers Henri de Lubac pour planter le décor. Le livre de Lubac sur Origène cherche à contrebalancer l'idée commune selon laquelle les écrits des Pères de l'Église sont trop allégoriques. De Lubac cite la façon dont Origène traite le jeune homme riche. Alors que beaucoup supposent qu'Origène pourrait dépouiller le passage du littéralisme de l'invitation de

⁵⁴ BOFF, p. 108. Ma traduction.

Jésus au jeune homme riche à vendre tous ses biens et à donner l'argent aux pauvres, Origène fait exactement le contraire, suggérant que nous, chrétiens d'aujourd'hui, devrions faire ce que Jésus a conseillé au personnage biblique : « Tout cela a été dit pour nous, qui voulons réaliser ce qui est possible et devenir celui qui 'veut être parfait' en obéissant à Jésus, qui dit : 'Va, vends ce que tu as et donne l'argent aux pauvres' »⁵⁵. De Lubac s'émerveille du « littéralisme évangélique »⁵⁶ de ce passage. Son sens littéral prend vie dans l'interprétation morale d'Origène. Le défi lancé par Jésus au jeune homme riche est destiné « à nous », et notre réponse positive à ce défi est « possible ». Il y a peu de distance rationnelle entre le texte et le lecteur. La signification est élaborée dans une communication immédiate. Bien que le jeune homme riche soit parti triste à cause de ses nombreuses possessions, nous pouvons faire le choix éthique et spirituel de donner ce que nous avons aux pauvres et de suivre le chemin de la perfection tracé par Jésus.

Les spécialistes contemporains d'Origène soulignent également l'appel éthique à la conversion contenu dans les interprétations de l'Écriture par les Pères de l'Église. Fédou commente : « La lecture de l'Écriture inspire [...] des prises de position éthiques : non seulement une dénonciation de pratiques immorales qui pouvaient avoir cours dans la société gréco-romaine, mais aussi l'appel à une conversion évangélique qui puisse imprégner le comportement personnel et social »⁵⁷. De nombreux écrits des Pères évitent

⁵⁵ DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Éditions Montaigne, Paris, 1950, p. 198.

⁵⁶ DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 198.

⁵⁷ FÉDOU, « Lire les Pères aujourd'hui », *Études* 7 (2003), p. 74-75.

la spiritualisation des enseignements éthiques et des appels à la conversion de Jésus. Ils acceptent la manière dont Jésus intensifie la morale avec ses implications radicales pour la vie sociale. En effet, de nombreux Pères ont perçu dans l'interaction de Jésus avec le jeune homme riche leur propre appel littéral à la vie monastique. Saint Athanase écrit que saint Antoine, après avoir entendu la lecture du jeune homme riche à l'église comme si elle « avait été faite pour lui », a donné « trois cents aoures de terre fertile et excellente » « aux gens de son village »⁵⁸. Peu après ce passage, saint Athanase rapporte que saint Antoine quitte son village et commence à vivre de manière ascétique en tant que moine dans le désert. Pour Origène, saint Athanase et saint Antoine, la Bible s'adresse directement à la personne et guide « l'agir chrétien aujourd'hui »⁵⁹. « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant. Elle pénètre jusqu'à diviser âme et esprit, articulations et moelles. Elle passe au crible les mouvements et les pensées du cœur » (Hébreux 4, 12). Le sens de la Parole de Dieu traverse les siècles et les pays. Dieu, parlant à travers les Écritures, continue d'appeler le peuple de Dieu à un changement radical, et ce changement radical implique une nouvelle manière d'agir.

Les théologiens de la libération qui lisent les Pères de l'Église remarquent à quel point ils relient les significations spirituelles et morales de l'Écriture. La révélation de l'identité de Dieu à l'humanité s'accompagne souvent d'une certaine ligne de conduite. Le théologien de la libération

⁵⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Cerf, Paris, 1994, p. 133-135.

⁵⁹ AUWERS, p. 22.

Francisco Moreno Rejón affirme que les Écritures, la théologie classique, les Pères de l'Église et les scolastiques sont tous d'accord pour dire que « les questions théologiques sont intimement liées à leur dimension éthique. La question théologique et sa réponse (qui est Dieu) est inséparable de la question morale (que faut-il faire) »⁶⁰. L'appel de Moïse est un exemple de ce modèle scripturaire. Le Dieu qui se révèle comme « JE SUIS QUI JE SERAI » est le même qui invite Moïse à mener un projet de libération socio-éthique d'un peuple asservi (Exode 3). L'ontologie de Dieu est en même temps la missiologie du peuple de Dieu. L'être de Dieu implique l'action humaine. L'appel de Dieu provoque une réponse humaine. Celui qui lit l'Écriture et reste inchangé ne lit pas l'Écriture avec la bonne herméneutique. Il est comme celui qui a des oreilles mais n'entend pas (Psaume 115, 6). Elle est morte avec la lettre, non vivante dans l'esprit.

Les transcriptions des conversations du théologien de la libération et poète Ernesto Cardenal avec un groupe de paysans chrétiens pauvres du Nicaragua témoignent de l'herméneutique biblique vivante que les théologiens de la libération ont héritée des Pères de l'Église et de la « nouvelle théologie ». Dans une étude du texte de la Crucifixion selon saint Luc, les paysans se concentrent sur le personnage de Simon de Cyrène : « Comme ils emmenaient [Jésus], ils prirent un certain Simon de Cyrène qui venait de la campagne, et ils le chargèrent de la croix pour la porter derrière Jésus » (23, 26). Après qu'un membre a affirmé que Simon de Cyrène a dû considérer

⁶⁰ Francisco MORENO REJÓN, « Moral fundamental en la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 275. Ma traduction.

comme un privilège de porter la croix du Christ, un autre membre conteste cette idée : « Il a considéré cela comme un privilège ? Il revenait des champs, venait de terminer son travail et rentrait chez lui pour déjeuner. Il est trois heures de l'après-midi. Et ils l'obligent à porter la croix »⁶¹. Un troisième ajoute : « Il travaillait. Il ne s'amusait pas. Il venait des champs »⁶². Les participants à la communauté ecclésiale de base sont attentifs à un aspect du passage que beaucoup ignorent : Simon de Cyrène « venait de la campagne ». Ces paysans du Nicaragua semblent attirés par ce personnage biblique dont le seul trait descriptif est lié à la campagne. C'est un travailleur fatigué, contraint d'effectuer un travail supplémentaire. S'il est possible qu'il ait considéré son rôle dans la crucifixion comme un privilège en raison de sa proximité et de son service auprès de Jésus à ce moment crucial, il est peut-être plus probable que Simon l'ait trouvé irritant. Les autorités romaines ont « profité » de cet humble ouvrier et l'ont « maltraité »⁶³. Un autre considère la solidarité entre Simon et Jésus : « Je vois une relation entre le travailleur qui portait la croix et un autre travailleur rural qui a été appelé à l'aider [...] C'est une image très symbolique : le travailleur, et le paysan qui l'accompagnait, prenant également part à sa tragédie »⁶⁴. Contraint par l'opresseur, un travailleur en aide un autre qui souffre. Leur solidarité est de circonstance. Les romains avaient besoin de quelqu'un pour porter la croix

⁶¹ Ernesto CARDENAL, *El evangelio en Solentiname*, deuxième tome, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, p. 284. Ma traduction.

⁶² CARDENAL, p. 284. Ma traduction.

⁶³ CARDENAL, p. 284. Ma traduction.

⁶⁴ CARDENAL, p. 285. Ma traduction.

d'un travailleur opprimé, ils ont donc choisi au hasard un autre travailleur à leur disposition. Un grand acte de terreur calculé inspire un petit acte de terreur spontané, et Simon est la victime de ce dernier. Un étudiant du groupe conclut le commentaire de cette section du texte biblique : « Un acte arbitraire. Comme tant d'autres commises contre les paysans depuis si longtemps »⁶⁵. Cet étudiant établit un lien entre le récit biblique et la réalité récente du Nicaragua. Comme l'Empire romain terrorise au hasard le paysan Simon de Cyrène, la dictature de Somoza terrorise au hasard les paysans du Nicaragua.

Plusieurs éléments de cette section du texte de Cardenal reflètent l'herméneutique biblique vivante qui va de la théologie patristique à la théologie de la libération. Le groupe développe une interprétation du passage qui part de la lettre mais qui, en fin de compte, parle de la réalité contemporaine du Nicaragua. Bien qu'un membre du groupe spiritualise l'expérience de Simon de Cyrène en suggérant qu'il considérerait comme un honneur de porter la croix du Christ, la plupart des membres du groupe reviennent à l'horreur fondamentale de la situation. Un pouvoir politique en train d'assassiner un leader de la classe ouvrière demande à un autre membre de la classe ouvrière de souffrir à ses côtés. Cet acte de violence aléatoire et traumatisant amène le groupe à contempler et à critiquer l'oppression à laquelle il est confronté. Une éthique de la solidarité entre les travailleurs émerge. Contraint par la domination militaire, un ouvrier tend la main à un

⁶⁵ CARDENAL, p. 285. Ma traduction.

autre et découvre une certaine fierté dans cet acte de solidarité. La Parole de Dieu n'est pas éloignée de l'expérience des pauvres nicaraguayens. Ils découvrent qu'ils vivent l'histoire biblique en temps réel.

Récapitulation

Pour résumer les conclusions de ce premier chapitre, les théologiens de la libération maintiennent la tradition de la « nouvelle théologie » en fondant leur engagement positif avec la philosophie contemporaine et leur lecture de la Bible comme une histoire vivante dans le dynamisme de la période patristique. Parce que Dieu plante des graines de raison dans tous les êtres humains, judéo-chrétiens ou non, les chrétiens peuvent échanger librement avec des philosophes non-chrétiens dans la recherche de la vérité desquels Dieu est actif. Les Pères peuvent s'inspirer des platoniciens et les éclairer, Gaston Fessard peut s'inspirer des hégéliens et les théologiens de la libération peuvent faire de même avec les marxistes. Dieu, le Logos, n'est pas seulement actif dans la raison, mais aussi dans l'interprétation de l'Écriture Sainte. Pour les Pères, la génération de la « nouvelle théologie » et les théologiens de la libération, la Bible n'est pas seulement un livre qui fait autorité et dans lequel les chrétiens peuvent puiser une doctrine théologique, mais aussi un document vivant qui les aide à discerner le mouvement de Dieu dans les réalités présentes et à y répondre en conséquence. Ces trois mouvements théologiques coïncident dans leur conviction que, que ce soit à travers les tendances émergentes de la philosophie ou à travers l'étude

novatrice de la Parole en relation avec les conditions historiques, Dieu continue à communiquer avec les êtres humains.

Avant de passer à la section suivante, je souhaite faire une pause et examiner deux objections aux arguments des théologiens de la libération concernant la philosophie et l'herméneutique biblique. Premièrement, si de nombreux Pères de l'Église adoptent une approche amicale à l'égard de la philosophie platonicienne, ils se montrent plus critiques à l'égard d'autres écoles philosophiques. Richard Jungkuntz écrit que les auteurs patristiques trouvent dans l'épicurisme « une massue utile pour frapper une étonnante variété d'hérétiques »⁶⁶. Par exemple, Tertullien attribue une partie de l'hérésie de Marcion à l'influence négative de l'école d'Épicure. Pour Tertullien, le dieu de Marcion, à la suite d'Épicure, est excessivement indifférent et incapable d'émotion, ce qui conduit Marcion à rejeter les Écritures hébraïques⁶⁷. On peut se demander, dans l'esprit de Tertullien, si la confiance des théologiens de la libération dans le marxisme n'est pas comparable à la confiance de Marcion dans Épicure. Il n'est pas nécessairement vrai que l'action de Dieu à travers une école philosophique non chrétienne signifie que Dieu est à l'œuvre dans une autre. Le marxisme est peut-être plus proche de l'épicurisme que du platonisme : il est préférable de le considérer comme une influence corruptrice, et non comme une influence saine.

⁶⁶ Richard JUNGKUNTZ, « Fathers, Heretics and Epicureans », *The Journal of Ecclesiastical History* 17-1 (1966), p. 3.

⁶⁷ JUNGKUNTZ, « Fathers, Heretics and Epicureans », p. 3-6.

Néanmoins, comme nous le verrons dans la section suivante, de nombreux théologiens de la libération rejettent explicitement les doctrines les plus néfastes du marxisme, l'athéisme et le matérialisme, et adoptent celles qui sont compatibles avec la doctrine chrétienne, comme la compréhension dialectique de la richesse et de la pauvreté. Il n'est pas nécessaire d'être athée et matérialiste pour accepter des parties importantes du récit de Marx sur la manière dont l'accumulation capitaliste se produit par le biais de l'exploitation. En outre, le rejet de la métaphysique par Marx ne signifie pas que les chrétiens ne peuvent pas travailler aux côtés des marxistes à la création d'une nouvelle société dans laquelle les gens donnent en fonction de leurs capacités et reçoivent en fonction de leurs besoins⁶⁸. Cela dit, les théologiens de la libération seraient bien avisés de se méfier d'une vision du monde trop horizontale. Dans leur dialogue avec les marxistes, il leur serait bon ~~conseillé~~ de ne pas perdre leur sens du mystère et du surnaturel.

Deuxièmement, une critique de l'interprétation de l'herméneutique biblique des Pères de l'Église par les théologiens de la libération pourrait souligner une tension possible entre le sens spirituel et le sens moral. D'une part, les théologiens de la libération espèrent éviter d'aborder la Bible d'une manière morte et historique ou comme source d'un ensemble de principes moraux abstraits. D'autre part, ils autorisent des lectures des Écritures qui se concentrent sur des détails historiques accessoires et en tirent des règles générales. Par exemple, certains paysans du Nicaragua interprètent Simon de

⁶⁸ Karl MARX, « Critique of the Gotha Program », *The Marx-Engels Reader*, deuxième édition, W.W. Norton and Company, New York, 1978, p. 531. Texte original de 1875.

Cyrène comme un ouvrier et en tirent la conclusion d'une solidarité entre les opprimés. Cette lecture du texte n'est-elle pas trop littérale et trop morale ? Ne laisse-t-elle pas peu de place à la signification spirituelle de Simon de Cyrène ?

Un examen de l'intention de la communauté ecclésiale de base pourrait éclairer cette préoccupation. Leur approche n'est ni une exégèse historique aride, ni une distillation de principes moraux. Au contraire, le groupe aborde les Écritures à la recherche d'une résonance. Les membres recherchent les éléments du passage qui prennent vie lorsqu'ils sont associés à la vie contemporaine. Dans le cas présent, il s'agissait du détail selon lequel Simon venait de la campagne, en relation avec les origines rurales des paysans. C'est aussi la similitude entre le comportement oppressif des autorités romaines et celui du régime de Somoza. Ces liens sont à la fois spirituels et moraux. Ils sont spirituels dans le sens où le texte ne concerne pas seulement un personnage historique mort, Simon de Cyrène. Le texte est vivant. Il s'agit du lien spirituel que Simon de Cyrène et ces chrétiens nicaraguayens partagent en raison de leur statut social et de leur contexte similaires. Les liens sont moraux dans le sens où les lecteurs discernent dans le passage un appel à agir d'une certaine manière. Tout comme Athanase discerne un appel à renoncer à ses richesses dans l'histoire du jeune homme riche, ces paysans discernent un appel à s'entraider face à l'oppression. Ni l'un ni l'autre n'écoute pour s'emparer d'informations sur le passé ou pour élaborer de nouveaux commandements qui s'appliquent à tous. Tous deux se situent à l'intersection du livre des Écritures et de leur monde historique.

II. Dialectique de la richesse et de la pauvreté

Pour la « nouvelle théologie », le retour aux Pères de l'Église n'était pas seulement un retour à la Bible, mais aussi à la dimension sociale de la foi. En fait, Kirwan décrit le livre *Catholicisme* de Lubac comme « un argument étendu pour soutenir l'affirmation selon laquelle les Pères de l'Église auraient été d'ardents partisans des Semaines sociales »⁶⁹, réflexions organisées sur les grandes questions auxquelles la société française est confrontée à la lumière de l'enseignement social catholique. Beaucoup supposent que les auteurs patristiques allégorisent, spiritualisent et émoussent la doctrine sociale de Jésus — et il ne fait aucun doute que certains le font — mais il y a aussi des souches significatives de critique sociale agressive dans les écrits des premiers chrétiens. Les théologiens de la libération ont encore accentué cette tendance que le ressourcement de la « nouvelle théologie » a exposée. Alors que la première partie de cette étude se référait à huit théologiens de la libération qui ont contribué à *Mysterium Liberationis* pour souligner à quel point le mouvement de la théologie de la libération dans son ensemble s'appuie sur la patristique, cette deuxième partie se concentrera sur les écrits théologiques d'un théologien de la libération, Ignacio Ellacuría, de la Compagnie de Jésus. Ellacuría était philosophe et théologien, ainsi que recteur de l'Universidad Centroamericana à San Salvador. Les militaires salvadoriens l'ont assassiné en 1989, l'accusant d'être la force intellectuelle

⁶⁹ KIRWAN, p. 169. Ma traduction.

de la guérilla dans la guerre civile qui a commencé en 1979 et s'est terminée en 1992.

i. La position d'Ellacuría

Ellacuría met l'accent sur la compréhension dialectique de la pauvreté et de la richesse des Pères de l'Église. L'accumulation des riches conduit à la misère des pauvres. Par conséquent, lorsque les théologiens de la libération attirent l'attention sur cette relation conflictuelle, ils réitèrent avant tout une critique profondément enracinée dans la réflexion théologique de l'Église et n'étudient que secondairement la fécondité de cette tradition patristique avec la pensée marxiste. Après avoir exposé l'argumentation d'Ellacuría, l'examen de plusieurs sources patristiques primaires et secondaires permettra d'établir qu'Ellacuría est justifié. De nombreux auteurs patristiques envisagent la richesse et la pauvreté de manière dialectique. En fait, il est possible de discerner au moins huit types de dialectique économique dans leurs écrits. Les théologiens n'ont pas besoin d'être marxistes pour affirmer qu'il existe un conflit entre les riches et les pauvres. La pensée économique dialectique a des racines plus profondes que le marxisme : les Pères de l'Église.

a. La réalité historique de la contradiction entre richesse et pauvreté au Salvador

Le point de départ d'Ellacuría est souvent la réalité nationale du Salvador, et cette réalité nationale est celle d'une pauvreté extrême et d'une inégalité exagérée. Il écrit : « Il y a surtout le caractère dialectique des pauvres et de la pauvreté. Dans notre situation concrète, il y a des pauvres 'parce qu'il y a des riches' ; il y a une majorité de pauvres parce qu'il y a une minorité de riches. Il en va de même pour les différents groupes sociaux au sein d'un pays, ainsi que pour les différents pays dans le contexte de la géographie universelle »⁷⁰. Ellacuría ne considère pas simplement comme acquis le caractère dialectique de la pauvreté à laquelle sont confrontées les masses salvadoriennes. Dans ses écrits politiques et philosophiques, il en apporte la preuve. Par exemple, son article « La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización » cite une étude démontrant que « trente-huit pour cent des propriétaires agricoles de [une zone côtière visée par le projet de transformation agraire du gouvernement] tirent 35 cents par jour de leur terre, tandis que cinq propriétaires de la région ont un revenu quotidien de 2 478,71 colons ; c'est-à-dire qu'un propriétaire a le revenu de 6 968 familles »⁷¹. Ce constat interpelle Ellacuría en tant que philosophe social, mais aussi en tant que théologien. Il déplore le scandale que les

⁷⁰ ELLACURÍA, « Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina », *Escritos teológicos*, premier tome, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 142. Ma traduction.

⁷¹ ELLACURÍA, « La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización », *Escritos políticos I*, premier tome, UCA Editores, San Salvador, 1991, p 597. Ma traduction.

chrétiens proclament leur « fraternité universelle » en tant qu'« enfants de Dieu »⁷² mais qu'ils restent étonnamment inégaux sur le plan économique. Dans une religion incarnée comme le christianisme, il est inacceptable qu'il y ait une égalité spirituelle en l'absence d'une égalité matérielle.

Face à la réalité dialectique de l'accumulation radicale de certains permis par l'appauvrissement radical d'autres au Salvador, les chrétiens élèvent la voix pour dénoncer cette injustice et proposer des solutions qui dérangent le *statu quo*. Ellacuría appelle cette résistance « l'annonce intégrale de l'Évangile »⁷³. Il utilise le mot *intégrale* pour marquer la différence avec une proclamation « non intégrale » de l'Évangile qui ignore ou minimise la dimension sociale de l'Évangile. Une proclamation non intégrale de l'Évangile considérerait que l'inégalité économique du Salvador n'a rien à voir avec le message chrétien. Cependant, lorsque les chrétiens prêchent contre les riches et leur organisation de la société salvadorienne, les riches et ceux qui partagent l'idéologie des riches les accusent de démagogie. Ellacuría répond à ces accusations en écrivant : « Dans les structures actuelles du tiers monde, il est impossible que les détenteurs du pouvoir sous toutes ses formes ne trouvent pas démagogique l'annonce intégrale de l'Évangile, tout comme il était impossible que la prédication de Jésus, la prédication des prophètes et des Pères de l'Église ne semble pas démagogique aux détenteurs du pouvoir et de la richesse »⁷⁴. Ellacuría cherche à enraciner la critique des chrétiens

⁷² ELLACURÍA, « Los pobres », p. 142. Ma traduction.

⁷³ ELLACURÍA, « Radicalismo cristiano y educación liberadora », *Escritos teológicos*, deuxième tome, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 618. Ma traduction.

⁷⁴ ELLACURÍA, « Radicalismo cristiano y educación liberadora », p. 618. Ma traduction.

salvadoriens à l'égard de la domination des riches dans la tradition des Écritures juives, des Écritures chrétiennes et des Pères de l'Église. La dénonciation de la richesse, dans la mesure où la richesse de certains implique l'appauvrissement de beaucoup, n'est pas apparue au 19^e siècle avec Karl Marx et s'est poursuivie au vingtième siècle avec les marxistes. Les chrétiens ont eu leurs propres analyses et condamnations de la richesse depuis le début.

b. Ellacuría et les Pères de l'Église

Ellacuría procède à une série de cinq citations de sources patristiques qui révèlent que ses contemporains qui crient contre l'inégalité économique et ses origines ne sont pas les seuls à adopter un ton prétendument démagogique. Il commence par citer saint Jean Chrysostome : « Dis-moi, d'où t'est venue ta richesse, de qui l'as-tu reçue ? [...] De ton grand-père, diras-tu, de ton père. Mais peux-tu remonter l'arbre généalogique pour prouver la justice de cette possession ? Vous ne le pourrez certainement pas, mais son commencement et sa racine doivent nécessairement provenir de l'injustice »⁷⁵. Il conclut avec saint Ambroise : « C'est un meurtre que de refuser à un homme le salaire qui lui est nécessaire pour vivre »⁷⁶. Avec ces citations, Ellacuría souhaite montrer que les Pères de l'Église ont décrié l'exploitation économique en termes très clairs, mais qu'un chrétien qui

⁷⁵ ELLACURÍA, « Radicalismo cristiano y educación liberadora », p. 618. Ma traduction.

⁷⁶ ELLACURÍA, « Radicalismo cristiano y educación liberadora », p. 619. Ma traduction.

prononcerait des phrases similaires au Salvador pendant la seconde moitié du XXe siècle serait qualifié de communiste démagogue. L'évêque argentin Carmelo Giaquinta relève le même problème : « Malheur à l'évêque, malheur au prêtre qui oserait aujourd'hui prononcer de telles homélies ! Il devrait supporter les surnoms de 'tiers-mondiste', de 'socialisant', voire de 'rouge'. Seule la sensibilité des auditeurs et des prédicateurs a-t-elle changé pour qu'il soit impossible de prononcer ou d'écouter de tels mots ? »⁷⁷. Ellacuría répond à la question provocatrice de Giaquinta. Certains secteurs de la société latino-américaine sont devenus tellement anticomunistes que les chrétiens qui partagent certains aspects de la rhétorique et de l'action des communistes sont considérés avant tout comme des communistes et pas du tout comme des chrétiens. L'« Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération' » de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi n'a fait qu'exacerber ce problème en affirmant que « la dissociation des éléments hétérogènes qui composent [l'] amalgame épistémologiquement hybride [du marxisme] 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 »⁷⁸. Malgré l'affirmation du Vatican, il reste absurde de suggérer que saint Jean Chrysostome est un marxiste parce que sa citation susmentionnée décrit le même processus de pillage historique que les marxistes appellent « accumulation primitive ». Certains éléments du

⁷⁷ Carmelo J. GIAQUINTA, « El amor al dinero : 'Idolatría' y 'Raíz de todos los males'. Lecciones de patrística para los problemas de hoy ». *Teología : revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 40 (1982) : p. 168. Ma traduction.

⁷⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, section VII, para. 6.

marxisme coïncident simplement avec le christianisme, et les chrétiens devraient pouvoir vivre ces éléments sans craindre les persécutions anticomunistes.

Après avoir présenté les citations patristiques et les citations similaires de Paul VI, de Vatican II et de la conférence épiscopale de Medellín, Ellacuría souligne ce qui est commun et ce qui ne l'est pas entre les traditions chrétiennes et marxistes. En ce qui concerne les similitudes, il écrit : « Il ne fait aucun doute que beaucoup des meilleurs objectifs marxistes coïncident, en partie, avec certains objectifs chrétiens : la tentative réelle de libérer les opprimés, la recherche d'une égalité et d'une fraternité radicales entre les hommes par la disparition des classes sociales, le don de soi en solidarité avec les autres, l'austérité de la vie, la répudiation de l'exploitation sous toutes ses formes et la subordination des besoins individuels superflus aux véritables besoins sociaux »⁷⁹. Les chrétiens peuvent affirmer chacun de ces points sans embrasser la totalité du marxisme, et ces points forment une base sur laquelle les chrétiens et les marxistes peuvent travailler ensemble pour atteindre des objectifs sociaux communs. Dans cet esprit de collaboration qui marque un changement de ton significatif par rapport au document de 1984 de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le pape François encourage les marxistes et les chrétiens à ne pas cesser de « rêver d'un monde meilleur »⁸⁰. Le principe de l'inculturation dans l'évangélisation, tiré des Pères de l'Église,

⁷⁹ ELLACURÍA, « Radicalismo cristiano y educación liberadora », p. 619. Ma traduction.

⁸⁰ Cité dans Christian LOSAMBE, « Dans un monde de guerres, le Pape prévient contre la perte de la capacité de rêver », *Vatican News*, 10 janvier 2024.

s'applique également au marxisme. Les condamnations totales laissent peu de place à la formation de la bonne volonté et des relations qui permettent la transmission de la plénitude de l'Évangile, mais la reconnaissance mutuelle permet aux deux parties de grandir vers la plénitude évangélique.

Cela dit, Ellacuría n'est pas naïf en ce qui concerne les différences entre le christianisme et le marxisme. La théologie de la libération qu'il préconise n'est pas la simple « traduction du marxisme dans une terminologie religieuse » qui finit par tomber non seulement « dans le sécularisme et l'horizontalisme, mais aussi dans une stricte mondanité matérialiste »⁸¹. Certaines théologies de la libération insistent trop sur les fruits que le marxisme peut porter dans le discours théologique, mais il est dangereux de limiter la théologie à une lecture marxiste des Écritures. Ellacuría affirme que la théologie de la libération est à son meilleur lorsqu'elle n'ignore pas ou ne rejette pas systématiquement « la doctrine de l'Église et la grande tradition patristique et théologique »⁸². Le dialogue avec le marxisme peut aider à nourrir les théologiens chrétiens qui cherchent à lutter contre l'oppression au Salvador, mais ces théologiens ne doivent pas tourner le dos à la tradition chrétienne plus solidement établie, qui possède son propre cadre pour comprendre et critiquer la dialectique entre les riches et les pauvres.

⁸¹ ELLACURÍA, « Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana », *Escritos teológicos*, premier tome, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 282. Ma traduction.

⁸² ELLACURÍA, « Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana », p. 283. Ma traduction.

Avant de passer aux sources patristiques elles-mêmes et de distiller huit types de dialectiques riches/pauvres qui en émergent, il est indispensable d'identifier quelques mises en garde. Premièrement, la littérature patristique s'étend sur des siècles, des langues et des cultures, et il est donc difficile d'affirmer que les Pères de l'Église ont collectivement une certaine position sur la richesse. Leurs points de vue sont divers et parfois contradictoires. David Ivan Rankin écrit à propos de la période patristique que « les attitudes à l'égard de la création de richesses et de l'engagement dans des activités commerciales de la part des chrétiens varient »⁸³. Deuxièmement, même dans les écrits d'un Père de l'Église donné, il existe des différences de contenu et d'accentuation qui ne peuvent être ignorées. Leurs positions changent en fonction des circonstances et de l'évolution de leur pensée, ainsi que du passage biblique qu'ils commentent. John Anthony McGuckin observe : « Si la tradition patristique sur le sujet de la richesse et des possessions semble souvent ambivalente dans ses attitudes, c'est peut-être parce que cette tradition se développe à partir d'une exégèse des enseignements évangéliques sur le sujet, qui sont eux-mêmes loin d'être simples, même s'ils sont immensément directs »⁸⁴. La diversité des Écritures se reproduit dans la diversité de la pensée des Pères de l'Église, parfois du même père de l'Église. Troisièmement, certains spécialistes de la patristique affirment que les Pères

⁸³ D.I. RANKIN, *From Clement to Origen : The Social and Historical Context of the Church Fathers*, Routledge, New York, 2016, p. 144. Ma traduction.

⁸⁴ John Anthony MCGUCKIN, « The Vine and the Elm Tree: The Patristic Interpretation of Jesus' Teachings on Wealth », *The Church and Wealth : Papers Read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, p. 1. Ma traduction.

ne traitent pas du tout des complexités des questions économiques. Par exemple, Joseph Schumpeter affirme que « le pourquoi et le comment des mécanismes économiques n'intéressaient alors à aucun degré [les] chefs ni [les] écrivains » de l'époque patristique⁸⁵. Bien que la position de Schumpeter soit exagérée, il est important de noter que les Pères de l'Église n'étaient pas des économistes au sens moderne du terme. On ne peut pas s'attendre à ce qu'ils produisent des analyses nuancées des rouages économiques de leur époque. Néanmoins, de nombreux Pères s'intéressent aux ramifications éthiques et théologiques des réalités socio-économiques, et leurs critiques touchent à des questions fondamentales d'économie politique qui continuent d'être débattues aujourd'hui. L'explicitation de ces mises en garde montre que cette étude sera sélective dans ses références patristiques à la dialectique économique. L'exposition des différents dialectiques présentes dans les écrits des Pères a simplement pour but de démontrer qu'Ellacuría est plus que justifié de passer de Marx à l'Église primitive pour fonder son discours « démagogique » et conflictuel contre la richesse.

ii. Huit dialectiques de la richesse et de la pauvreté

Ellacuría emploie le mot *dialectique* pour caractériser la façon dont les Pères de l'Église interprètent la relation entre la richesse et la pauvreté. Par *dialectique*, on entend dans ce contexte *une contradiction entre deux*

⁸⁵ Cité dans Jean-Marie SALAMITO, *Travailleuses, travailleurs ! Les Pères de l'Église et l'économie*, Salvator, Paris, 2023, p. 68.

réalités qui démontre une seconde contradiction entre la première contradiction et une vision utopique. Au niveau le plus élémentaire, les Pères de l'Église et Ellacuría reconnaissent et dénoncent la contradiction entre la richesse et la pauvreté, démonstration d'une seconde contradiction entre cette première contradiction et le plan utopique de Dieu pour l'épanouissement de tous les peuples. Bien qu'Ellacuría lui-même n'énumère pas et ne décrive pas les itérations de cette dialectique dans les écrits patristiques, cette étude le fait pour illustrer la justesse de la pensée d'Ellacuría. La compréhension dialectique de la richesse et de la pauvreté par les Pères de l'Église est si étendue que l'on peut discerner au moins huit types de contradictions dans leurs œuvres.

a. Usage commun et appropriation privée

Selon la première, la plus rudimentaire et la plus populaire des dialectiques patristiques sur la richesse et la pauvreté, Dieu a tout créé pour l'usage ou la possession⁸⁶ de tous, mais les riches s'approprient les biens de

⁸⁶ J'écris « usage ou possession » en raison de l'ambiguïté de la littérature patristique et des enjeux importants que cette ambiguïté suppose dans la littérature secondaire. Certains passages patristiques semblent suggérer un communisme fondamental dans le sens où Dieu a voulu que la création soit « possédée » par tous, mais d'autres semblent esquiver la question de la propriété collective et affirment que chacun a le droit d'utiliser de manière égale les biens de la création. Mon intention n'est pas ici de m'immiscer dans le débat sur le « communisme primitif » des Pères de l'Église, mais plutôt de démontrer que, indépendamment du fait qu'ils parlent d'« usage » ou de « possession », il existe une relation dialectique de tension entre le « tous », le riche et le pauvre.

la création. Saint Basile le Grand compare le riche à « un homme qui prendrait place dans un théâtre, et puis écarterait ceux qui voudraient entrer, parce qu’il considère comme son bien propre ce qui est là pour l’usage de tous »⁸⁷. Les riches dénaturent le *telos* communautaire de la création lorsqu’ils revendiquent avec orgueil et défendent violemment des droits de propriété exclusifs. Saint Basile emploie une deuxième métaphore avec un message similaire dans une autre homélie,

Ne nous montrons pas, nous qui sommes raisonnables, plus cruels que les êtres sans raison. Ceux-ci, des fruits de la terre que leur offre la nature, font pour ainsi dire, un commun usage : des troupeaux de brebis paissent sur une seule et même montagne ; de nombreux chevaux se nourrissent dans une seule et même plaine ; et tous les animaux, chacun de son côté, se cèdent ainsi mutuellement la jouissance des biens qui sont nécessaires à leur usage. Nous, cependant, nous cachons dans notre sein les biens communs ; ce qui revenait à la plupart, nous sommes seuls à l’avoir⁸⁸.

L’image est frappante en raison du lien que saint Basile établit entre la raison et l’usage commun. Si les animaux dépourvus de raison sont capables de partager entre eux dans l’harmonie, les êtres humains doués de raison devraient être encore plus capables d’établir des pratiques d’usage commun. Saint Basile envisage une version primitive de l’économie planifiée dans laquelle les ressources sont distribuées de manière égale parce que chaque personne a un droit égal à l’utilisation de la terre.

Saint Basile n’est pas le seul Père de l’Église à invoquer cet argument. Saint Clément d’Alexandrie écrit à peu près la même chose : « Dieu a créé

⁸⁷ Cité dans Stanislas GIET, *Les idées et l’action sociales de Saint Basile*, Lecoffre, Paris, 1941, p. 97. Hom. VI, in illud : Destruam, 7 ; II, 49, D ; éd. Courtonne, p. 33.

⁸⁸ Cité dans GIET, p. 112-113. Hom. VIII, in fam. et sicc. 8 ; II, 70, D, E.

l'humanité pour la communication de l'un avec l'autre, comme il a commencé par distribuer ce qui lui appartenait. Il a donné à tous les hommes son Logos commun, et il a tout fait pour tous. C'est pourquoi tout est commun, et les riches ne doivent pas prétendre avoir plus que les autres »⁸⁹. Clément met l'accent sur l'intentionnalité de Dieu. Dieu a créé l'humanité « *pour la communication* » et a créé « tout *pour* tous »⁹⁰. L'accumulation égoïste va donc à l'encontre de la volonté de Dieu, que l'humanité devrait être capable de discerner puisque Dieu a donné à l'humanité le « Logos » ou l'intelligence même de Dieu. Les paroles de saint Basile et de saint Clément en Orient trouvent un écho dans la bouche de saint Ambroise en Occident : « Le monde a été créé pour tous et, vous qui êtes un petit nombre de riches, vous vous efforcez de le revendiquer pour vous. Or, ce n'est pas seulement la possession de la terre, mais le ciel, l'air, la mer qui sont réclamés pour l'usage d'un petit nombre de riches »⁹¹. L'approche de saint Ambroise est ici plus directe. Il s'adresse aux riches à la deuxième personne, comme Jésus l'a fait dans le Sermon sur la Plaine : « Mais malheur, vous les riches : vous tenez votre consolation » (Luc 6, 24). Les pauvres sont pauvres parce que les riches s'approprient ce qui appartient fondamentalement à tous.

⁸⁹ Cité dans GIAQUINTA, p. 160-161. Pédagogue 2, 12. Ma traduction.

⁹⁰ Mes italiques.

⁹¹ AMBROISE DE MILAN, *Richesse et pauvreté ou Naboth le pauvre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, p. 27, para. 11.

b. Accumulation et exploitation

Une deuxième dialectique, liée à la première, que l'on retrouve dans les Pères de l'Église, est la logique d'expansion du riche. Les riches désirent plus, mais leur accumulation signifie qu'ils exploitent de plus en plus les pauvres. Saint Ambroise et saint Augustin illustrent cette dialectique. Saint Ambroise utilise l'histoire biblique de l'oppression de Naboth par Akhab pour condamner les oppressions parallèles dans l'Empire romain : « L'histoire de Naboth s'est déroulée il y a longtemps, mais elle se renouvelle chaque jour. Quel riche ne convoite pas continuellement ce qui appartient aux autres ? Qui ne cherche pas à arracher au pauvre son petit bien et à envahir l'héritage de ses ancêtres ? »⁹². Dans le récit de 1 Rois, le roi Akhab de Samarie convoite la vigne de Naboth, mais ce dernier refuse de céder « l'héritage de [ses] pères » pour que le roi puisse avoir un « jardin potager » (21, 2-3). La femme d'Akhab, Jézabel, fait lapider Naboth pour que le roi puisse « en prendre possession » (21, 16). La prédication « démagogique » de saint Ambroise sur cette histoire fait certainement référence aux propriétaires terriens de son époque qui cherchaient constamment à agrandir leurs propriétés déjà vastes. Le saint fait preuve de courage en nommant et en condamnant un problème social dans l'Empire romain.

⁹² Cité dans GIAQUINTA, p. 173, o.c., 1. Ma traduction.

Dans l'esprit de son maître, saint Augustin répond aux problèmes de l'Empire concernant la recherche de l'accumulation par les riches aux dépens des pauvres. Il écrit dans la *Cité de Dieu* :

Les amis et admirateurs des dieux dont ils se félicitent d'imiter les crimes et les infamies, ne se préoccupent nullement de la détestable corruption de l'État. Pourvu qu'il se maintienne, disent-ils, pourvu qu'il soit prospère, riche en ressources, célèbre par ses victoires, ou mieux encore affermi dans la pax, que nous importe ? Ce qui nous importe, le voici : Que les biens aillent toujours en augmentant pour satisfaire aux prodigalités quotidiennes et permettre au puissant de s'assujettir le faible. Que les pauvres obéissent aux riches pour manger à leur faim et jouir, grâce à leur patronage, d'une quiète oisiveté ; que les riches abusent des pauvres pour en faire leur clientèle et les mettre au service de leur faste⁹³.

Augustin critique non seulement les puissants qui assujettissent « les faibles à leurs propres fins », mais aussi le système de patronage romain dans lequel « les pauvres courtisent les riches pour vivre ». Il voit une relation doublement parasitaire dans laquelle les riches et les pauvres se nourrissent l'un de l'autre. Les riches soumettent les pauvres à la servitude, et les pauvres s'accommodent de cette relation d'exploitation. Une dialectique de la dépendance se forme, fondée sur l'avarice de quelques-uns et la paresse du plus grand nombre. Une telle dynamique peut correspondre à la cité terrestre, mais elle n'a pas sa place dans la Cité de Dieu.

⁹³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, Livres I-V, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2014, II, XX, p. 365-367.

c. Stocker et aider

La troisième dialectique a moins à voir avec l'accumulation des richesses qu'avec l'utilisation de ces richesses. Peut-être que dans un monde sans les autres, il serait acceptable d'accumuler des richesses. Cependant, dans un monde avec les autres, l'accumulation n'est pas neutre ou louable. Aider les autres constitue un impératif pour celui dont les besoins sont comblés. Au lieu de partager leurs richesses avec les pauvres dans le besoin, des riches les thésaurisent. Stanislas Giet note que saint Basile a condamné cette pratique : « Ce n'est pas la richesse, c'est son abondance excessive qui accuse les injustices des riches... : abondance qui montre clairement combien ils ont préféré leur jouissance particulière au soulagement du grand nombre »⁹⁴. Leur culte de l'argent les empêche de voir les luttes de ceux qui souffrent. Leur recherche personnelle de la richesse est plus importante pour eux que la simple survie des autres. Ils choisissent le vice de l'avarice plutôt que la vertu de la charité. Saint Ambroise adopte une perspective similaire : « Combien de pauvres ai-je pu conserver à la vie grâce au blé de l'année dernière ? »⁹⁵. Pour saint Ambroise, la parabole du riche fou est toujours d'actualité. Ayant récolté en abondance, il démolit ses granges et en construit de plus grandes, mais il ne sait pas qu'il mourra le soir même. Il ne pourra pas emporter au ciel les trésors qu'il emmagasine sur la terre (Luc 12, 15-21). Sa décision d'amasser met en péril non seulement sa santé spirituelle, mais

⁹⁴ GIET, p. 106.

⁹⁵ AMBROISE DE MILAN, p. 37, para. 33.

aussi la santé physique de ses voisins qui auraient pu utiliser le surplus de blé pour leur alimentation immédiate.

d. L'usure des riches et la vulnérabilité des pauvres

Saint Basile le Grand réserve ses mots les plus durs à l'usure, la quatrième dialectique. Les usuriers profitent de la vulnérabilité des pauvres en leur prêtant de l'argent et en exigeant ensuite des remboursements avec intérêts. Le résultat est souvent que les pauvres qui ont reçu les prêts se retrouvent dans des situations plus précaires que celles qui les ont amenés à demander des prêts en premier lieu. Les riches, qui ont de l'argent à prêter en premier lieu, deviennent plus riches en raison des taux d'intérêt, tandis que les pauvres finissent par accumuler non pas de l'argent, mais des dettes. Saint Basile accuse les usuriers du « comble de la cruauté ». Adressant directement son discours à un usurier, il prêche : « Tu tires profit du malheur, tu fais argent des larmes, tu étrangles celui qui est nu, tu frappes l'affamé. De pitié ? Aucune. D'égards pour la famille de l'éprouvé ? Aucun. Et le gain qui en provient, tu l'appelles humanité ! »⁹⁶. Saint Basile considère que l'usure est particulièrement mauvaise parce que les usuriers présentent leur activité comme un bienfait pour l'humanité. Ils disent qu'ils font une faveur aux pauvres en leur accordant un prêt. Or, c'est tout le contraire qui est vrai. Le prêt est un prétexte à l'exploitation. L'application d'un intérêt va à l'encontre

⁹⁶ Cité dans GIET, p. 116, Hom. in Ps. XIV, 5 ; I, 113, n.a.

de la tradition biblique de justice : « Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au malheureux qui est avec toi, tu n'agiras pas avec lui comme un usurier ; vous ne lui imposerez pas d'intérêt » (Exode 22, 24). Le texte met en évidence le problème relationnel de l'intérêt. Les parties ne sont plus sur le registre de l'amitié, de la fraternité ou de la camaraderie, mais dans une relation de usurier/pauvre. Les conditions sont inégales et propices à l'exploitation.

Giaguinta écrit que saint Basile est loin d'être le seul Père de l'Église à s'exprimer sévèrement contre l'usure. Saint Hilaire de Poitiers, par exemple, se lamente : « Quoi de plus intolérable que de favoriser l'indigent pour que son besoin soit plus grand et d'accumuler des richesses aux dépens de la misère des pauvres ? Si vous êtes chrétien, pourquoi attendez-vous de Dieu qu'il vous récompense, alors que lui-même, dans les autres hommes, ne reçoit pas de faveurs mais des préjudices ? Pourquoi donnez-vous à intérêt votre argent oisif et augmentez-vous vos trésors aux dépens du besoin de votre frère pour lequel le Christ est mort ? »⁹⁷. La critique de saint Hilaire est de nature plus christologique. Il y a des échos de Matthieu 25, 31-46, dans lequel le Christ révèle qu'il est un avec les « plus petits » et que le service ou le refus de service à leur égard est un service ou un refus de service à l'égard du Christ. Saint Hilaire semble soutenir que le Christ dira à l'usurier lors du jugement dernier : « Je suis venu te voir pour te demander de l'argent et tu m'as exploité en exigeant des intérêts. Maintenant, va-t'en dans le châtiment éternel ». En outre, saint Hilaire s'en prend à la manipulation par l'usurier des

⁹⁷ Cité dans GIAQUINTA, p. 169, Tract. in Psalmos, Ps 14, no. 15. Ma traduction.

pauvres, qui sont ses frères pour lesquels « le Christ est mort ». Jésus-Christ s'est totalement sacrifié pour l'autre, alors que l'usurier sacrifie l'autre pour lui-même. Au lieu d'agir d'une manière digne du sacrifice du Christ, les créanciers font violence à la valeur de l'autre gagnée par la mort du Christ. Le péché d'usure est indéniablement grave.

e. Période de besoin et inflation des prix

Comme la dialectique de l'usure, la cinquième dialectique patristique montre, contrairement à la perspective de Schumpeter, à quel point certains Pères sont attentifs aux mécanismes économiques, du moins dans la mesure où ils impliquent des injustices auxquelles il faut remédier. Saint Ambroise exprime clairement sa désapprobation à l'égard de la pratique consistant à augmenter les prix en période de pénurie naturelle ou artificielle. Dans *De Officiis ministorum*, il pose une série de questions rhétoriques aux marchands : « Pourquoi retirez-vous à l'usage des hommes ce que la nature produit pour tous ? Pourquoi réduisez-vous l'abondance du peuple ? Pourquoi désirez-vous la pénurie ? »⁹⁸. Comme si ce n'était pas déjà un péché de s'approprier les fruits de la terre destinés à tous, certains marchands ont l'audace diabolique de « cacher le blé » et d'« augmenter les prix »⁹⁹. Ils volent les gens, fabriquent la pénurie et revendent ce qu'ils ont volé à des prix

⁹⁸ Cité dans GIAQUINTA, p. 174, oc, 3, 6, 41. Ma traduction.

⁹⁹ Cité dans GIAQUINTA, p. 174, oc, 3, 6, 41. Ma traduction.

exorbitants. Ce processus est particulièrement préjudiciable aux pauvres. Les riches peuvent se permettre de payer les prix élevés des marchands, mais les pauvres ne le peuvent pas. Ces marchands fabriquent la famine afin d'accroître leur richesse.

f. Consommation luxueuse et travail dangereux

Restant avec saint Ambroise pour la sixième dialectique, l'évêque de Milan aborde le problème de la relation entre la consommation luxueuse des riches et le travail dangereux des pauvres. Les riches jouissent du confort de la haute société parce que les travailleurs se sont donné beaucoup de mal pour acquérir les matières premières nécessaires, les assembler et les transporter.

Il décrit astucieusement :

La table du [...] riche vivait du sang de beaucoup de pauvres, et ses coupes laissaient s'égoutter le sang de nombreux pauvres qu'il avait rassemblés dans ses filets. Combien sont sacrifiés pour préparer ce qui vous réjouit ? Votre avidité est néfaste : néfaste votre somptuosité. Celui-ci fait une chute du sommet d'un toit pour préparer des greniers considérables pour vos moissons. Cet autre tombe de la plus haute cime d'un grand arbre où il était monté pour examiner les différentes espèces de raisins qu'il apporte et d'où viendront des vins dignes de ton banquet. Cet autre est noyé dans la mer, car il craint que le poisson ou les huîtres manquent à sa table. Cet autre s'aventure dans le froid glacial jusqu'à ce qu'il trouve des lièvres ou qu'il arrive à prendre des oiseaux avec ses pièges¹⁰⁰.

Le texte d'Ambroise montre un niveau de conscience incroyable des dangereuses inégalités de la consommation et du travail. Les travailleurs

¹⁰⁰ AMBROISE DE MILAN, p. 30-31, para. 19-20.

pauvres prennent de grands risques pour nourrir les appétits capricieux des riches. Malheureusement, ce phénomène est resté largement inchangé depuis l'époque de saint Ambroise jusqu'à aujourd'hui. Les entreprises qui vendent des produits de luxe aux riches s'appuient sur le travail dangereux des pauvres. Les mineurs et les membres des communautés qui vivent autour des mines souffrent d'empoisonnement au plomb, au cyanure et au mercure causé par le processus d'exploitation afin que les riches puissent avoir de l'or, de l'argent et des diamants. Heureusement, grâce en partie à la pression des chrétiens « démagogues » du Salvador, la nation a interdit l'extraction de métaux sur le territoire national en 2017. Leur imitation persistante de l'exemple de saint Ambroise a porté des fruits de justice.

g. Richesse et injustice

La septième dialectique, peut-être la plus radicale, se trouve principalement dans les écrits de saint Jérôme. Il condamne en bloc la richesse, affirmant que l'injustice en est la cause nécessaire. Un exemple de cette argumentation apparaît dans le commentaire de saint Jérôme sur Jérémie : « Tel un panier plein d'oiseaux, leurs maisons sont pleines de rapines : c'est ainsi qu'ils deviennent grands et riches, gras et reluisants. Ils battent le record du mal, ils ne respectent plus le droit, le droit de l'orphelin ; et ils réussissent. Ils ne prennent pas en main la cause des pauvres » (5:27-28). Le prophète établit un lien entre les personnes qui se sont enrichies et leurs actions injustes

envers les pauvres. Saint Jérôme met l'accent sur ce lien en interprétant : « [Les méchants] remplissent leurs maisons par les rapines et les pertes d'autrui, afin que s'accomplisse la parole des philosophes : 'Tout riche est injuste ou héritier d'un injuste' »¹⁰¹. L'extrémisme de la position de saint Jérôme réside dans son universalité : « *tout* homme riche »¹⁰². Alors que d'autres Pères de l'Église prennent soin de faire la distinction entre la neutralité de la *possession* de richesses et la culpabilité morale d'un *usage* égoïste des richesses, saint Jérôme semble condamner la possession elle-même. La richesse n'est pas neutre, mais condamnable parce que sa source est l'injustice. L'affirmation de saint Jérôme n'est pas unique dans ses écrits. Il la répète dans plusieurs textes. Par exemple, dans son commentaire sur Michée, il écrit : « Les riches abondent non pas tant en richesses qu'en injustices ; car toutes les richesses — qui sont une spoliation des autres — naissent de l'injustice »¹⁰³. John A. Ryan suppose que le vitriol de saint Jérôme contre la richesse provient du développement de domaines incroyablement vastes dans l'Empire romain, qui étaient la propriété d'un nombre incroyablement restreint de personnes,

A l'époque où [Jérôme] écrivait, la yeomanry d'Italie, les hommes qui cultivaient leur propre terre, avaient depuis longtemps disparu par appauvrissement ou par violence. A eux avaient succédé les détenteurs des « Latifundia » et les hordes de cultivateurs dépendants. Déjà à l'époque de Plin, ces immenses domaines causaient, selon les termes de l'écrivain, la ruine de l'Italie, tandis que la moitié de la province d'Afrique était entre les mains de six propriétaires. A l'époque de saint Jérôme, les maux de

¹⁰¹ Cité dans John A. RYAN, « Were the Church Fathers Communists ? » *International Journal of Ethics*, 14-1 (1903), p. 35, Livre I, chap. V, verset 26. Ma traduction.

¹⁰² Mes italiques.

¹⁰³ Cité dans RYAN, p. 36, Livre II, chap. VI, verset 3. Ma traduction.

cette institution étaient sans doute devenus si grands qu'ils constituaient un outrage au sens chrétien de la justice¹⁰⁴.

L'extrême inégalité appelle l'extrême dénonciation. Au lieu d'hériter du Royaume de Dieu qui appartient aux pauvres (Luc 6, 20), certains chrétiens héritent de propriétés. Ils ne suivent pas l'exemple des premiers chrétiens qui vendaient leurs biens et donnaient l'argent aux apôtres pour qu'ils le distribuent aux pauvres (Actes 4, 34-35), mais ils reçoivent des propriétés dont l'immensité est le résultat de générations de dépossession violentes. Ce qui était autrefois incompatible avec l'Évangile, la propriété privée, s'était institutionnalisé, et de façon remarquable, dans l'Empire romain, et saint Jérôme ne pouvait que s'élever contre cette aberration.

h. Richesse et inégalité

La huitième et dernière dialectique patristique sur la richesse et la pauvreté est basée sur la volonté de Dieu que tous les êtres humains soient égaux. En proclamant que Dieu est le Père de tous, que ce Père veut l'égalité des hommes et que la volonté du Père doit être faite sur la terre comme au ciel (Matthieu 6, 10), le christianisme introduit une rupture dans la société gréco-romaine fortement hiérarchisée. Cette dialectique est utopique. Elle introduit dans l'histoire un projet qui vise une égalité humaine radicale. Sa racine théologique n'est pas, comme dans la première dialectique, la volonté

¹⁰⁴ RYAN, p. 36-37. Ma traduction.

de Dieu en tant que Créateur, mais plutôt la volonté de Dieu en tant que Père. D'une manière particulière qui accentue un courant théologique de la tradition juive, Jésus révèle que Dieu est Père, et cette révélation a des implications sociales. Lactance, conseiller chrétien de Constantin, écrit : « Si [Dieu] est le Père de tous, nous sommes ses enfants à égalité de droits. Personne n'est pauvre pour Dieu [...] Personne n'est riche [...] C'est pourquoi la justice ne pouvait exister entre les Romains et les Grecs. Ils admettaient une grande diversité de conditions et de degrés : pauvres et riches, humbles et puissants, citoyens et princes. Là où tous ne sont pas égaux, il n'y a pas d'équité »¹⁰⁵. Le génie de la position de Lactance réside dans la comparaison directe entre la volonté de Dieu et la réalité de la société gréco-romaine. Cette dernière est inconciliable avec la première. L'implication est que la société gréco-romaine, riche en inégalités, devrait céder et cède la place à une nouvelle société chrétienne, riche en justice. Le fondement métaphysique de ce nouvel ordre est « la conception chrétienne de la dignité inviolable de la personne humaine fondée sur la filiation divine de l'humanité »¹⁰⁶. Cette vérité est le moteur métaphysique de la résolution ultime de la dialectique conflictuelle qui aggrave l'inégalité entre les riches et les pauvres. Les chrétiens ont l'immense tâche d'historiciser nos croyances en l'égalité de l'humanité en Dieu.

La contradiction de la doctrine de Lactance — que Giaquinta considère comme la première expression de la dignité humaine dans la

¹⁰⁵ Cité dans GIAQUINTA, p. 162, o.c., 5, 15 ; ver 5,8. Ma traduction.

¹⁰⁶ GIAQUINTA, p. 163. Ma traduction.

société, enracinée dans l'identité de chaque personne en tant qu'enfant de Dieu — est que son apparition coïncide avec l'identification croissante de l'Église avec l'Empire romain à l'époque constantinienne. Ellacuría déplore ce fait. Le présent exposé des huit dialectiques conflictuelles de la richesse et de la pauvreté que l'on trouve dans les écrits des Pères de l'Église justifie la position d'Ellacuría. La théologie de la libération n'a pas besoin de faire remonter au marxisme l'origine de son propre sens de la nature dialectique de la richesse et de la pauvreté lorsque les sources des premiers siècles de l'Église constituent une source plus que suffisante. Néanmoins, les Pères de l'Église, dont beaucoup dénonçaient avec force la richesse injuste, n'étaient pas assez forts pour repousser quelques distorsions de la foi qu'impliquait l'accommodement avec l'Empire romain. Ellacuría écrit : « L'historicisation occidentale post-constantinienne conduit la foi sur les chemins du pouvoir, de la richesse et de la mondanité »¹⁰⁷. Dans la section suivante, une étude de Jon Sobrino illustrera comment le tournant constantinien a infecté certaines composantes des formules christologiques patristiques.

Récapitulation

Cette section a montré qu'Ignacio Ellacuría s'appuie sur les Pères de l'Église pour affirmer que la compréhension chrétienne de la richesse et de la

¹⁰⁷ ELLACURÍA, « El desafío cristiano de la teología de la liberación », *Escritos teológicos*, premier tome, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 31-32. Ma traduction.

pauvreté est dialectique. Bien que Dieu désire l'égalité et condamne l'oppression, les riches construisent leur richesse sur la misère des pauvres. La promotion de l'égalitarisme et la critique de l'exploitation par les anciens chrétiens sont non seulement antérieures à Marx, mais constituent également des domaines de compatibilité avec Marx. Les huit dialectiques que l'on trouve dans les écrits patristiques, décrites dans cette section, fournissent des confirmations de la position d'Ellacuría. Lorsque certains chrétiens critiquent aujourd'hui Marx pour sa conception dialectique de la richesse et de la pauvreté, ils critiquent également une position défendue par de nombreux Pères de l'Église. Les auteurs patristiques ont prêché des homélies allégoriques et rédigé des traités sur la nature de Dieu, mais il est important de ne pas oublier qu'ils étaient aussi des critiques sociaux.

L'opposition à la perspective d'Ellacuría peut prendre deux formes. Premièrement, on peut affirmer qu'Ellacuría ignore les écrits des Pères de l'Église qui ne sont absolument pas dialectiques sur la richesse et la pauvreté. Il existe des contre-exemples notables aux huit dialectiques énumérées ici. Par exemple, Peter Brown écrit qu'Augustin a modifié le « débarrassez-vous des riches et vous ne trouverez pas de pauvres » pélagien en « débarrassez-vous de l'orgueil et les richesses ne vous feront pas de mal »¹⁰⁸. Selon Brown, « en pratique, cela signifiait une vision de la société où les inégalités créées par la richesse pouvaient être acceptées tant qu'elles étaient adoucies par

¹⁰⁸ Cité dans Peter BROWN, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton, 2012, p. 349, *Sermon 37.4*. Ma traduction.

l'abandon des sous-produits toxiques de la richesse—arrogance, violence et abus de pouvoir »¹⁰⁹. La position légère d'Augustin est l'une des nombreuses déclarations similaires que l'on peut trouver dans les écrits patristiques, et il ne fait aucun doute qu'elle neutralise une grande partie du radicalisme dialectique.

Néanmoins, il est peu probable qu'Ellacuría ait ignoré les positions patristiques qui différaient de celles qu'il citait et des siennes. En se référant à un ensemble de positions dialectiques, il espérait plutôt établir qu'il était possible d'enraciner une telle interprétation de la richesse et de la pauvreté dans l'ancienne tradition chrétienne. Ce n'est pas la seule façon d'aborder l'inégalité économique, mais c'est une façon de l'aborder. En outre, il s'agit d'une position particulièrement appropriée à adopter en tant qu'intellectuel chrétien confronté à l'extrême inégalité au Salvador. Étant donné la réalité des pauvres salvadoriens pour lesquels Ellacuría avait fait une option préférentielle, Ellacuría a discerné que les écrits plus dialectiques des Pères étaient les plus appropriés pour une appropriation contemporaine.

Deuxièmement, on pourrait objecter que de nombreux théologiens de la libération ont une compréhension dialectique de la richesse et de la pauvreté afin de justifier la révolution, alors que la révolution n'était pas la solution adoptée par les Pères de l'Église. En effet, certains théologiens de la libération, comme Ellacuría, pensent que l'utopie prophétique passe par la révolution. Ellacuría déclare : « À la recherche d'une utopie historiquement

¹⁰⁹ BROWN, *Through the Eye of a Needle*, p. 349. Ma traduction.

universalisable, dans laquelle les pauvres ou les majorités populaires occupent une place décisive, et à partir de l'espoir qui pousse vers elle, une nouvelle révolution est envisagée avec la devise prophétique : "recommencer" »¹¹⁰. Pour Ellacuría, l'aumône et la réforme ne sont pas des moyens suffisants pour remédier à l'inégalité économique. La révolution est la voie la plus raisonnable pour un peuple dont l'oppression est aussi grave que celle de l'Amérique centrale.

Cette vision révolutionnaire contraste avec les pratiques des Pères de l'Église, dont les actions allaient de l'appel aux riches à donner généreusement¹¹¹ à la création d'hôpitaux pour les pauvres et les malades¹¹². Étant donné que les théologiens de la libération ne trouveraient que peu de soutien aux projets révolutionnaires dans l'ère patristique, ils se tournent vers d'autres sources de la tradition chrétienne pour asseoir leur position. Juan Hernández Pico cite le pape Paul VI, qui légitime le droit du peuple à la révolution « 'dans le cas d'une tyrannie évidente et prolongée qui porte gravement atteinte aux droits fondamentaux de l'individu et nuit dangereusement au bien commun du pays' (*Firmissimam constantiam*, 35,

¹¹⁰ ELLACURÍA, « Utopía y profetismo », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 414. Ma traduction.

¹¹¹ Voir BROWN, *Through the Eye of a Needle*, p. 352-368.

¹¹² Voir Daniel CANER, « Not a Hospital but a Leprosarium », *Dumbarton Oaks Papers* 72 (2018), p. 25-48. Caner soutient que la portée des hôpitaux de Saint Basile le Grand était plus étroite que ne le pensaient les chercheurs précédents : « Je soutiens que l'institution de Basile n'a été fondée ni comme un hôpital général ni comme un multiplexe caritatif, mais plutôt comme une sorte de léproserie monastique où les moines et les lépreux étaient séquestrés ensemble, chacun soutenant l'autre » (26, ma traduction).

36) »¹¹³. Certains théologiens de la libération ont estimé que les dictatures latino-américaines de la seconde moitié du vingtième siècle répondaient aux critères définis par le pape Paul VI. Les conditions extrêmes de l'oppression moderne exigeaient des manières de procéder qui allaient au-delà de ce que les Pères de l'Église avaient imaginé. L'inégalité dialectique et la répression violente par l'État des tentatives pour surmonter la pauvreté étaient trop graves pour seulement suggérer la philanthropie ou la réforme.

¹¹³ Juan HERNÁNDEZ PICO, « Revolución, violencia y paz », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 614. Ma traduction.

III. Jon Sobrino sur la christologie au temps de l'Émpire

Jon Sobrino constate un abandon progressif de la vie de Jésus et du Royaume de Dieu dans les premiers siècles de l'Église. Cette trajectoire, qui correspond à une plus grande identification entre l'Église et l'Empire romain, est regrettable car elle déshistoricise l'Évangile. Il est donc nécessaire que la théologie contemporaine corrige ces aspects de la théologie patristique tout en reconnaissant et en accentuant d'autres aspects plus bénéfiques, tels que l'unification de la sotériologie et de la christologie par les Pères de l'Église et leur identification du Jésus historique avec Dieu. Alors que les deux chapitres précédents se sont davantage concentrés sur les références favorables des théologiens de la libération à la patristique, ce chapitre met en lumière un cas plus nuancé dans lequel Sobrino rejette certains éléments de la théologie patristique et en adopte d'autres. Sobrino étudie le sol patristique pour déterrer les problèmes christologiques qui trouvent leur origine dans l'époque des Pères et pour fertiliser les racines christologiques qui portent du fruit. Le texte central de cette section sera *La foi en Jésus-Christ*, le deuxième volume de sa christologie, étant donné que les derniers chapitres du livre traitent de la fécondité (ou du manque de fécondité) de la théologie patristique, en particulier en ce qui concerne les formules conciliaires de la période patristique. Cette section se limitera à présenter la position de Sobrino, les recherches historiographiques récentes qui la soutiennent et deux points de vue opposés. Dans la section suivante, la conclusion, je procéderai à une évaluation plus large de la position de Sobrino et de celles d'autres

théologiens de la libération dont il a été question dans les sections précédentes.

i. Les limites de la théologie patristique conciliaire selon Sobrino

a. L'abandon de la vie du Jésus historique

Le problème le plus fondamental que Sobrino cherche à déraciner est la négligence croissante des Pères à l'égard de la vie du Jésus historique. Il prend comme preuve de ce malheureux phénomène la formule christologique de Chalcédoine et le Credo de Nicée. En examinant la doctrine de Chalcédoine, on s'aperçoit que le concept central qu'elle emploie est celui de « nature » ou de « substance ». Jésus-Christ est « consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité »¹¹⁴. Il est « reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase »¹¹⁵. Les chrétiens connaissent cet enseignement sous le nom d'*union hypostatique*. Sobrino regrette que l'adoption du langage philosophique grec de la « nature » et de

¹¹⁴ Heinrich DENZINGER, « Concile de Chalcédoine », *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 1996, p. 107.

¹¹⁵ DENZINGER, « Concile de Chalcédoine », p. 108.

la « substance » favorise « une compréhension de Dieu orientée par des concepts universels davantage que par des éléments concrets (ceux de Jésus) »¹¹⁶. Cette compréhension est problématique car elle ne tient pas compte de la *manière* dont Jésus a existé en tant qu'être humain. Affirmer que Jésus-Christ est « pleinement humain » est une phrase essentiellement vide de sens, car les êtres humains, dotés de liberté, agissent de différentes manières. Sobrino écrit : « La nature, en effet amène à connaître ce qu'est une chose, ses composants, ses caractéristiques, ses limites. Mais quand cette chose est une personne dotée de liberté, si l'on ne sait rien de cette liberté réalisée, nous ne savons presque rien de cette chose. En dehors de l'histoire, nous ne savons presque rien des personnes et ceci est un problème fondamental pour la christologie »¹¹⁷. D'une part, il est significatif de déclarer que Jésus-Christ est à la fois un être humain et Dieu, car cela implique que, lorsque nous parvenons à connaître l'identité de l'homme Jésus, nous parvenons à connaître l'identité de Dieu. Lorsque Philippe demande à Jésus de lui montrer le Père, Jésus répond : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jean 14, 9). D'autre part, si Jésus est humain et divin et qu'il révèle le divin dans son humanité, il reste nécessaire « d'avoir été avec Jésus pendant tout ce temps » pour découvrir précisément ce que l'humanité de Jésus révèle de Dieu. Par conséquent, il ne suffit pas de savoir que Dieu est devenu un être humain pour révéler le *moi* de Dieu à l'humanité. Il faut savoir que Dieu était *cet* être

¹¹⁶ Jon SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ*, Cerf, Paris, 2015, p. 483. Texte original de 1999.

¹¹⁷ SOBRINO, p. 445-446.

humain avec *cette* histoire de vie. Il ne sert pas à grand-chose de proclamer que l'homme Jésus est divin si l'on ne connaît pas l'histoire de Jésus. Sobrino résume : « Un universalisme basé sur la nature éternelle des choses ne permettra pas de mettre au centre le concret de la vie et de la mort de Jésus — ni les raisons qui l'expliquent »¹¹⁸. Jésus-Christ participe aux catégories universelles d'« humanité » et de « divinité », mais si la liberté est caractéristique de l'humanité, il est essentiel de connaître la manière dont Jésus a vécu sa liberté.

On peut faire remonter à Nicée (325) la question non résolue du caractère de l'existence historique de l'homme Jésus, posée par Chalcédoine (451). Il est utile d'examiner ce que ce concile dit de la vie de Jésus dans son Credo : le Seigneur Jésus-Christ « à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux »¹¹⁹. Cette section du Credo se compose de trois mouvements. Le premier est l'incarnation. Sobrino écrit : « Dans la patristique, tout va se concentrer, peu à peu, sur l'incarnation — à laquelle on croit comme à un événement réel — mais de manière si transcendante que cela conduit à minorer le concret de la vie de Jésus »¹²⁰. La christologie nicéenne évite à juste titre le docétisme, selon lequel Dieu prend simplement l'apparence d'un être humain en Jésus. Alors que les docètes nient l'incarnation humaine de Dieu en Jésus-Christ, les Pères de Nicée

¹¹⁸ SOBRINO, p. 446.

¹¹⁹ DENZINGER, « 1^{er} Concile de Nicée », p. 40.

¹²⁰ SOBRINO, p. 423.

affirment que le Seigneur Jésus-Christ « s'est incarné » et « s'est fait homme ». Sobrino célèbre cette position nicéenne, qui perturbe les idéologies selon lesquelles Dieu et l'humanité sont des catégories mutuellement exclusives. Cette évolution théologique positive fera l'objet d'une section ultérieure de ce chapitre.

Cela dit, Sobrino insiste sur les limites de la christologie nicéenne révélées par le deuxième mouvement du Credo. Après que Jésus-Christ « s'est fait homme », il « a souffert ». Après l'incarnation, le Credo passe directement au mystère pascal. Il n'y a aucune notion de la vie de Jésus, de ses actions et de ses enseignements. Jésus naît, souffre, meurt et ressuscite, mais il ne vit pas. Une comparaison avec un Évangile synoptique éclaire le problème. Sur les vingt-huit chapitres de l'Évangile de Matthieu, les deux premiers racontent la naissance de Jésus, et les trois derniers sa passion, sa mort et sa résurrection. Par conséquent, le Credo de Nicée passe sous silence vingt-trois des vingt-huit chapitres de Matthieu. La raison en est que le Concile répond à des hérésies d'ordre métaphysique plus qu'à des questions d'ordre existentiel. Les doctrines de l'incarnation et de la crucifixion définies à Nicée répondent à des préoccupations abstraites et catégoriques concernant un Dieu spirituel et éternel qui entre dans le temps et l'espace. Le Credo commence par le Dieu créateur, identifie Jésus-Christ comme consubstantiel à ce Dieu et raconte la descente de Jésus-Christ sur terre. Il s'agit d'un mouvement de condescendance, et les Pères défendent justement la réalité de cette condescendance face à des adversaires qui insistent sur son impossibilité à des degrés plus ou moins élevés. La formulation des Pères a mémorisé cette

condescendance au point que les catholiques du monde entier la proclament encore à la messe du dimanche. Bien que nécessaire à son époque, le Credo de Nicée est loin d'être suffisant. Sobrino met le doigt sur le problème :

A Nicée, le Fils est déclaré consubstantiel en raison de ce que Jésus *est* (né unique — engendré du Père) et non par ce que Jésus *fait*. Les actions de Jésus de Nazareth (déclaré alors de nature divine) ne sont pas prises en compte pour « redéfinir » Dieu. Cela signifie que Nicée ne dépassera pas une vision de la divinité (du Père) de type essentialiste et non historicisée, comme le font l'Ancien et le Nouveau Testament. Et ce manque d'historicité ne sera pas dépassé, même en introduisant Jésus dans la réalité de ce qui est divin¹²¹.

En bref, pour les Pères de Nicée, l'être humain Jésus-Christ est consubstantiel au Père ; mais alors que le Jésus historique est Dieu, Dieu en lui-même n'est pas présenté comme le Jésus historique. Le Credo attribue la divinité à Jésus, né et mort, mais il présente Jésus de manière anhistorique. Nicée proclame que la nature de Jésus-Christ est divine, mais ne qualifie pas ses actions de divines. La question de Chalcédoine sur Jésus-Christ, l'homme général, trouve son origine à Nicée. Pour le lecteur des formules de Chalcédoine et de Nicée, la vie du Jésus historique reste un mystère. Elle n'a pas de contenu. En tant que tel, Dieu reste éloigné de l'expérience humaine.

La question du passage immédiat de la naissance de Jésus à sa mort crée un deuxième défi. Elle mystifie son exécution. Sobrino écrit : « En dehors de l'histoire de Jésus, la croix dit effusion de sang et mort, et rien d'autre. Alors, la sotériologie devient magie, arbitraire ou cruauté d'un dieu. Avec l'histoire de Jésus, la croix dit l'amour et c'est ainsi qu'une sotériologie

¹²¹ SOBRINO, p. 481-2.

sans magie, sans arbitraire ni cruauté est possible »¹²². La crucifixion de Jésus est le résultat de la manière dont il a choisi de vivre. Son engagement absolu en faveur de l'amour, en particulier des pauvres, l'a mis en porte-à-faux avec les autorités religieuses et politiques qui ont conspiré pour le tuer. La mort de Jésus est indissociable des actes de sa vie. Il n'a pas vécu comme n'importe qui, et il n'est pas mort comme n'importe qui. Le Credo de Nicée ignore ce lien essentiel.

Il est vrai, même si Sobrino ne le précise pas, que les ajouts du premier concile de Constantinople (381) répondent en partie à ses préoccupations. Les Pères ajoutent que Jésus-Christ « a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate, a souffert, a été enseveli »¹²³. La spécification du type de souffrance — la crucifixion — et de l'autorité qui a causé la souffrance — Ponce Pilate — communique quelques détails concrets qui complètent le portrait de Jésus, l'homme abstrait consubstantiel au Père. La crucifixion indique que les autorités ont perçu Jésus comme un criminel. Il n'est pas simplement mort. Il a été exécuté pour avoir désobéi à la loi. La désignation de Ponce Pilate situe Jésus dans le temps et l'espace. Un dirigeant de l'Empire romain en Palestine a décidé de faire crucifier Jésus. Quelques éléments clés des circonstances de la mort de Jésus apparaissent. Néanmoins, le ministère public de Jésus qui a conduit au verdict de Ponce Pilate reste caché. Constantinople fait le même passage rapide de la naissance de Jésus aux souffrances de la fin de sa vie.

¹²² SOBRINO, p. 554.

¹²³ DENZINGER, « 1^{er} Concile de Constantinople », p. 57.

Le troisième mouvement est la résurrection et l'ascension au ciel de Jésus-Christ, qui donne l'impression que Jésus-Christ est absent de l'histoire humaine après son ascension. Le Fils de Dieu est descendu sur terre, il est mort, il est ressuscité et il est remonté au ciel. Il n'y a pas de lien entre le sens de la vie contemporaine sur terre et le fait que Jésus-Christ est au ciel. Le manque de détails sur la vie de ce Jésus-Christ absent ne fait qu'exacerber le problème. Jésus est passé sur terre sans rien faire, et il a depuis quitté la terre. Articulée de cette manière, la vie ici et maintenant semble vide. Néanmoins, le Credo de Nicée formule que Jésus-Christ est descendu du ciel « pour nous hommes et pour notre salut », et Constantinople ajoute qu'il a été « crucifié pour nous ». Ces phrases indiquent que l'incarnation et le mystère pascal ont une portée salvifique, et il sera important de revenir sur cet axe sotériologique, apprécié par Sobrino, dans une prochaine section. Pour l'instant, la question reste que Jésus-Christ, éloigné des détails d'une histoire humaine, est également éloigné de la terre où résident les êtres humains. Les textes de Credo maintiennent une distinction entre le ciel et la terre, ce qui conduit à la mystification et à l'aliénation de l'expérience humaine par rapport à la réalité de Dieu avec laquelle Jésus-Christ est identifié. Jésus-Christ commence au ciel et finit au ciel, mais les êtres humains sont toujours sur terre.

Les chrétiens devront attendre Vatican II pour voir l'émergence de l'histoire dans la doctrine conciliaire. « Vatican II a eu le mérite, qui n'a peut-être pas été suffisamment valorisé, d'avoir exprimé la réalité de Dieu en termes d'histoire, d'avoir fait le récit de sa nature, même si c'était en termes

simples », note Sobrino¹²⁴. Le dernier Concile a fait une proposition théologique qui s'inscrit dans des blancs laissés par Nicée, Constantinople et Chalcédoine. Le Concile parle de la relation entre la Trinité, l'Église et l'histoire humaine : La communauté des disciples du Christ « s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire »¹²⁵. Vatican II donne également un sens à l'histoire : Les chrétiens sont en « marche vers le Royaume du Père ». Le Royaume refait surface dans le Concile, et le « Dieu du Royaume »¹²⁶ refait surface avec lui.

b. Dévalorisation du Royaume de Dieu

Vatican II a dû faire resurgir le Royaume de Dieu parce que les Pères de l'Église ont contribué à le décentraliser et à le déformer. Le décentrement fait référence au fait que, bien que le Royaume ait été au centre du ministère de Jésus, les auteurs patristiques séparent la vie de Jésus du Royaume, au détriment de ce dernier. Sobrino affirme que « la relation de Jésus au royaume de Dieu, qui fut également une relation constitutive pendant sa vie, disparut peu à peu de la réflexion christologique ou, tout au moins, fut réinterprétée,

¹²⁴ SOBRINO, p. 483.

¹²⁵ VATICAN II, *Gaudium et spes*, para. 1.

¹²⁶ SOBRINO, p. 482.

de sorte que sa centralité disparut, même si on gardait des valeurs importantes autour de la catégorie du royaume »¹²⁷. Les premières paroles de Jésus dans l'Évangile de Marc sont : « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché ; convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (1, 15). Dans le dernier verset des Actes des Apôtres, saint Paul proclame à Rome « le Règne de Dieu » et enseigne « ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ, avec une entière assurance et sans entraves » (28, 31). De nombreuses paraboles de Jésus décrivent le Royaume, et Jésus conseille à ses disciples de « chercher d'abord le Royaume et la justice de Dieu » (Matthieu 6, 33). La « bonne nouvelle » que Jésus annonce est le Royaume lui-même : « Parcourant toute la Galilée, [Jésus] enseignait dans leurs synagogues, proclamait la Bonne Nouvelle du Règne et guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » (Matthieu 4, 23). C'est pour le Royaume que Jésus a été assassiné. Ses paroles et ses actes, qui inaugurent le Royaume, constituent une menace pour le Royaume d'Hérode, de Pilate et de César. Devant Pilate, les foules « se mirent à crier : 'A mort ! A mort ! Crucifie-le !' Pilate reprit : 'Me faut-il crucifier votre roi ?' Les grands prêtres répondirent : 'Nous n'avons pas d'autre roi que César'. C'est alors qu'il le leur livra pour être crucifié » (Jean 19, 15-16). Le lien entre l'avant-dernière et la dernière phrase de ce passage suggère que Pilate cède à la pression des foules pour des raisons politiques. Les prétentions de Jésus à l'autorité et l'autorité d'Hérode, de Pilate et de César sont incompatibles pour les foules. Jésus devait savoir que la

¹²⁷ SOBRINO, p. 601.

proclamation d'un Royaume qui n'est pas celui de l'Empire romain était dangereuse dans son environnement politique, mais il persiste à annoncer le Royaume de Dieu. Le Royaume de Dieu, qui appartient aux pauvres (Luc 6, 20) et non à César, était si important pour Jésus qu'il était prêt à mourir pour lui.

Cependant, le Royaume de Dieu n'a que peu ou pas de place dans les formules conciliaires de l'époque patristique. À la fin de la section sur le Fils dans le Credo de Constantinople, les Pères professent que le Règne du Seigneur Jésus-Christ « n'aura point de fin ». Cette déclaration vient immédiatement après les affirmations de la seconde venue et du jugement dernier. Bien qu'il faille reconnaître l'inclusion du Royaume dans ce Credo fondateur — il n'en est pas totalement absent — l'emplacement du Royaume soulève une question importante. Le Royaume n'est pas lié à la vie historique de Jésus mais à l'eschaton. De plus, rien de ce qui concerne le Royaume n'est défini en dehors de sa qualité d'éternité. Ces aspects du Credo déforment la compréhension du le Royaume. Alors que le Jésus historique a passé beaucoup de temps à décrire le Royaume par ses paroles et ses actions, selon les Évangiles synoptiques, le Credo ne dit rien sur ces paroles et ces actions qui étofferaient le Royaume. Les Pères conciliaires ne le font pas plus. Sobrino observe que le problème s'intensifie à Chalcédoine : « Le royaume de Dieu, qui est absolument central pour Jésus, n'est présent en aucune façon, dans la formule de Chalcédoine : Jésus-Christ n'apparaît pas en relation avec

le royaume »¹²⁸. Son observation, qui est juste, met en évidence un problème plus au niveau de l'intérêt qu'au niveau de la vérité. Sobrino ne conteste pas la manière dont est comprise l'union hypostatique de Chalcédoine. En fait, il la valorise, et il sera utile de revenir plus tard sur cette valorisation. Sobrino conteste simplement l'omission du Royaume de Dieu de la sphère d'intérêt des Pères. Leurs formules conciliaires ne sont pas fausses, mais elles ne reflètent pas la préoccupation de Jésus pour le Royaume.

Non seulement les Pères marginalisent le Royaume dans leurs déclarations christologiques, mais ils en déforment également le sens par rapport à la manière dont Jésus l'a compris. Sobrino énumère trois distorsions. La première, qu'il qualifie de *personnalisation* du Royaume, cite Origène comme coupable. Parce qu'Origène affirme que Jésus lui-même est le Royaume de Dieu, l'*auto-basileia*, le Royaume « cesse d'être le type de réalité historico-sociale-collective prêchée par Jésus pour se transformer en un autre type de réalité, désormais personnelle, ce qui fait que la première a cessé d'être pensée dans sa réalité propre. Ce qui est central — et utopique — est dès lors la seule personne de Jésus »¹²⁹. Le Royaume n'est pas synonyme de la personne de Jésus, bien qu'il soit étroitement lié à Jésus. Le Royaume est une réalité sociale et historique émergente, caractérisée par la justice pour les pauvres. Il appartient aux pauvres (Luc 6, 20) et à « ceux qui sont persécutés pour la justice » (Matthieu 5, 10). On peut « entrer » et « ne pas

¹²⁸ SOBRINO, p. 562.

¹²⁹ SOBRINO, p. 602.

laisser entrer » au Royaume (Matthieu 19, 24 ; 23, 13)¹³⁰. Des prépositions spatiales l'accompagnent comme s'il s'agissait d'autres royaumes dans l'espace, et ces propositions rendent difficile la conception du Royaume uniquement comme synonyme d'une personne. Jésus proclame et inaugure le Royaume, mais il est plus un serviteur du Royaume que le Royaume lui-même. Il dit à ses disciples,

Les rois des nations agissent avec elles en seigneurs, et ceux qui dominent sur elles se font appeler bienfaiteurs. Pour vous, rien de tel. Mais que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune, et celui qui commande la place de celui qui sert. Lequel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Or, moi, je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert. Vous êtes, vous, ceux qui avez tenu bon avec moi dans mes épreuves. Et moi, je dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi : ainsi vous mangerez et boirez à ma table dans mon royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Luc 22, 25-30).

Le règne d'autorité des païens est comparé au Règne de service du Père et du Fils. Le Fils forme ses disciples dans le style de ce nouveau Royaume, qu'ils reçoivent du Père par le Fils. Le Royaume de Dieu est une juste alternative à l'Empire romain. Jésus démontre par son exemple l'avantage d'un leadership de serviteur. Il est un si grand serviteur qu'il ne s'accroche pas à la direction qui lui a été donnée par le Père, mais qu'il la partage avec ses disciples. Le Royaume est une sorte de projet social qui va de Dieu à l'humanité et qui va au-delà de la personne de Jésus-Christ lui-même.

¹³⁰ Pour une exégèse récente sur la spatialité du Royaume, voir Andreas B. DU TOIT, « The kingdom of God in the Gospel of Matthew », *Skrif en kerk* 21-3 (2000), p. 550, et John P. MEIER, *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*, « Volume Two : Mentor, Message, and Miracles », Doubleday, New York, 1991, p. 240.

La deuxième déformation de la période patristique mentionnée par Sobrino est « l’ecclésiatisation bâtarde du royaume de Dieu »¹³¹. Le Royaume est désormais synonyme non pas de la personne de Jésus, mais de l’Église. En accord avec Sobrino, Eirini Artemi conclut que saint Ambroise de Milan, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome confondent tous l’Église et le Royaume¹³². Le problème de cet amalgame est qu’au lieu d’être la servante du Royaume, l’Église devient le Royaume lui-même. Les disciples de Jésus, l’Église, retournent le projet de Jésus sur eux-mêmes. La communauté chrétienne assume l’ultimatum du Royaume. « Cherchez d’abord le Royaume » devient « cherchez d’abord l’Église », et ce glissement introduit des conséquences néfastes. Ce que Jésus a créé pour être un serviteur, l’Église, devient un maître. Ce que Jésus a créé pour être un contre-témoin du pouvoir impérial est de plus en plus lié au pouvoir impérial. Le tournant constantinien accélère cette distorsion, comme le démontrera la section suivante. Sobrino propose un retour à la conception des disciples de Jésus comme serviteurs du Royaume. Son désir de restructurer la relation entre l’Église et le Royaume fait écho à la déclaration de 1975 de la Consultation anglicane-catholique romaine des États-Unis sur le but de l’Église : « L’Église est cette communauté de personnes appelées par le Saint-Esprit à poursuivre l’œuvre salvatrice de réconciliation du Christ. Comme le

¹³¹ SOBRINO, p. 602.

¹³² Eirini ARTEMI, « The Kingdom of God in Church Fathers in the 4th century », *Mirabilia Ars* 12 (2020/1), p. 81-100. Ma traduction.

Christ a proclamé le Royaume, l'Église sert le Royaume »¹³³. L'Église fait progresser l'œuvre du Christ pour le Royaume dans la grâce de l'Esprit. Le pouvoir de l'Église n'est pas absolu mais ordonné à l'absolu du Royaume émergent de Dieu.

La dernière déformation patristique du Royaume de Dieu est son déplacement progressif dans l'au-delà¹³⁴. Bien que Jésus ait enseigné à ses disciples à prier pour que le Royaume de Dieu vienne et que la volonté de Dieu soit faite « sur la terre à l'image du ciel » (Matthieu 6, 10), de nombreux chrétiens de la période patristique, ainsi que des chrétiens d'aujourd'hui, répètent l'erreur des premiers chrétiens en fixant leur regard sur les cieux au lieu de témoigner du Royaume jusqu'aux extrémités de la terre (Actes 1, 6-11). Ils cherchent dans les cieux le Dieu du Royaume, mais le Dieu du Royaume est venu sur terre. Sur ce point, Sobrino montre une forte continuité avec Karl Rahner, qui affirmait avec audace : « Du Dieu que nous confessons dans le Christ on doit dire qu'il est là précisément où nous sommes, et que c'est là seulement qu'on peut le trouver »¹³⁵. Dieu a créé la terre. Dieu a racheté l'humanité sur la terre. La terre est le lieu de l'attention de Dieu, et c'est là que Dieu établit son Royaume. Dieu le plante dans le sol terrestre (Matthieu 13, 31-32). Néanmoins, influencée par l'enseignement religieux grec sur les mystères célestes et l'enseignement philosophique sur la

¹³³ ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC CONSULTATION USA, « Agreed Statement on the Purpose of the Church », Conférence des évêques catholiques des États-Unis, 1975, par. II.1. Ma traduction.

¹³⁴ SOBRINO, p. 602.

¹³⁵ Karl RAHNER, « Réflexions théologiques sur l'incarnation », *Œuvres* 12, Paris, Cerf, 2019, p. 425. Texte original de 1960.

supériorité des réalités éternelles et spirituelles sur les réalités temporelles et matérielles, l'Église primitive, après Irénée et Tertullien, commence à prêcher un Royaume qui « [bascule] de la terre vers le ciel, [qui se détache] de l'histoire »¹³⁶, comme l'écrit Sobrino, citant Joseph Moingt. Le Royaume, le projet du Dieu qui est entré dans le temps et a marché sur la terre, devient un concept largement eschatologique. Le Royaume de la vie devient le ciel de l'au-delà.

Ces trois déformations du Royaume de Dieu préoccupent Sobrino non seulement parce qu'elles s'éloignent du cœur de l'enseignement biblique — les Évangiles synoptiques — mais aussi parce qu'elles sapent l'importance de la lutte des opprimés pour leur libération actuelle. Les promesses d'une relation personnelle avec Jésus-Christ et d'une communauté dans l'Église éclipsent le défi d'une nouvelle société innovante. La promesse d'un paradis céleste affaiblit le défi de l'accomplissement de la juste volonté de Dieu sur terre. La phrase « Heureux vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » devient « Heureux serez-vous pauvres, car le royaume de Dieu sera à vous » (cf. Luc 6, 20). Ces déformations donnent des munitions aux invectives de Marx contre la religion : « L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple, c'est l'exigence de son bonheur *véritable*. Exiger de renoncer aux illusions relatives à son état, c'est *exiger de renoncer à une situation qui a besoin d'illusion*. La critique de la religion est donc dans son

¹³⁶ Joseph MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1999, p. 112.

germe la *critique de la vallée des larmes*, dont l'*auréole* est la religion »¹³⁷. Les trois distorsions reviennent à croire en un Dieu qui agit en dehors de l'histoire, à la fin de l'histoire, alors que le Dieu judéo-chrétien agit dans l'histoire. Le Dieu judéo-chrétien se soucie du « bonheur réel » des créatures de Dieu sur terre. Ainsi, lorsque les cris des esclaves hébreux parviennent aux oreilles de Dieu, celui-ci appelle Moïse à conduire leur exode d'Égypte. De même, lorsque Dieu vient sur terre en Jésus-Christ, il guérit, nourrit et ressuscite son peuple dans la chair. Si les chrétiens veulent être fidèles au Dieu qui agit dans l'histoire, ils doivent prêcher et vivre une religion qui ne sert pas seulement d'« auréole » au-dessus d'une « vallée de larmes », mais aussi de « demande de bonheur réel ». Sobrino affirme que le passage d'un christianisme de la réalité à un christianisme de l'illusion est dû, du moins en grande partie, à l'adaptation de l'Église à l'Empire romain. Qu'est-ce que la Rome de César a à voir avec la Jérusalem du Christ ?

ii. Une plus grande identification entre l'Église et l'Empire romain

Après avoir examiné la critique de Sobrino sur le biais introduit par la christologie conciliaire dans la période patristique qui occulte la vie du Jésus historique et les dimensions matériellement libératrices du Royaume de Dieu, on peut poursuivre en étudiant les pressions idéologiques qui sous-tendent ces

¹³⁷ Karl MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Aubier Montaigne, Paris, 1971, p. 53. Italique dans le texte original. Texte original de 1844.

suppressions. L'Église primitive entretenait une relation dialectique avec l'Empire romain, et cette relation a eu des effets sur le développement de la théologie chrétienne. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette étude, certains de ces effets sont positifs. La doctrine de saint Justin Martyr sur la « semence du Verbe » plantée dans le monde gréco-romain a jeté les bases d'échanges interculturels et philosophiques fructueux entre les chrétiens et les adeptes d'autres religions, y compris, à terme, ceux de l'Amérique latine.

Cela dit, les points de contact entre le christianisme et le monde gréco-romain n'ont pas tous été positifs. En s'adaptant à la société romaine, le christianisme a perdu une partie de son essence. En particulier, la religion du Royaume de Jésus-Christ, crucifié par César, devient la religion de l'Empire de César, celui qui a condamné Jésus-Christ à la crucifixion. Les croyances et les pratiques de Jésus étaient suffisamment contre-culturelles pour conduire à son exécution, mais le christianisme naissant a eu la tâche difficile de présenter cette religion contre-culturelle à la culture romaine dominante. Cette tâche difficile n'est pas injuste en soi. Jésus-Christ a réussi à établir des liens avec les membres de la culture romaine dominante. Ce qui est injuste, c'est l'adaptation à la culture dominante sans un appel simultané à la conversion radicale de la culture dominante. Pour que les « rois des nations » deviennent comme Jésus-Christ, ils ne peuvent plus « dominer » sur leurs sujets et se comporter avec eux comme des « bienfaiteurs » (Luc 22, 25). Ils doivent accepter la voie du service, en particulier des plus pauvres. Les dominants doivent s'allier à la quête d'égalité des opprimés, même si cela

signifie qu'ils seront détrônés et renvoyés les mains vides (Luc 1, 52-53). Sobrino soutient que l'Église primitive a souvent adapté l'Évangile à l'élite romaine sans mettre suffisamment l'accent sur la transformation sociale que l'Évangile implique. L'une de ces adaptations lamentables était la disjonction entre l'Évangile et le Royaume. Il est en effet difficile de présenter un Royaume alternatif à ceux qui se sentent à l'aise dans le royaume dominant. Sobrino écrit : « Nous avons mentionné plusieurs fois l'oubli du royaume de Dieu, mais à présent nous voulons le mettre en lien avec l'inculturation et le contre-culturel. Cet oubli a fait que le christianisme a cessé d'être contre-culturel là où il devait l'être, et qu'il s'est adapté à une forme culturelle politico-religieuse mondaine et peccamineuse »¹³⁸. Jésus a demandé à ses disciples de rendre « à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Marc 12, 17), mais de nombreux premiers chrétiens ont adopté la pratique consistant à rendre à l'empereur ce qui appartient à Dieu.

Sobrino cite quelques exemples d'accommodements excessifs des écrivains patristiques avec César :

Méliton de Sardes (mort en 172) décrit avec enthousiasme le rapport entre l'Église et l'État, rappelle à l'empereur Marc Aurèle que la philosophie chrétienne apporta à son Empire bonheur et bénédiction, pouvoir et grandeur, et lui promet la prospérité pour lui et sa descendance tant qu'il protégera la religion chrétienne. Origène (mort en 254) en arrive à promettre des succès militaires si tous les sujets de l'Empire deviennent chrétiens car la prière chrétienne — argumente-t-il — a plus de valeur que celle de Moïse pour vaincre les ennemis : le christianisme est, politiquement, la religion la plus efficace. Lactance (mort en 320), converti, conçoit la religion chrétienne comme le ferment d'une vie sociale ordonnée. Eusèbe de Césarée (mort en 339) voit dans l'édit de Constantin

¹³⁸ SOBRINO, p. 465.

l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament : l'Église a intégré les aspirations religieuses de l'humanité. Et ces souhaits se sont accomplis : on attribuera au christianisme une fonction morale dans la société, en raison de son influence stabilisatrice¹³⁹.

Au lieu de perturber le confort de la cour impériale, ces chrétiens lui promettent un confort perpétuel en échange d'une affiliation religieuse. Au lieu d'inviter les jeunes et riches dirigeants de l'Empire à vendre leurs biens, à donner l'argent aux pauvres et à suivre Jésus-Christ, ces premiers théologiens leur offrent une prospérité supplémentaire. Au lieu de déclarer aux puissances militaires que « tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée » (Matthieu 26, 52), certains Pères de l'Église prient pour les conquêtes impériales. Jésus-Christ a courageusement proclamé à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jean 19, 11). Les cas patristiques mentionnés par Sobrino inversent les paroles de Jésus : « Les chrétiens n'auraient aucun pouvoir s'il ne leur avait été donné par l'Empire ». Le christianisme devient ainsi un appareil idéologique au service du *statu quo* impérial.

Les changements entre la relation de Jésus à l'autorité et la relation de nombreux Pères de l'Église à l'autorité ne sont pas des développements isolés. Ils ont une incidence sur la théologie naissante de l'Église. Sobrino affirme qu'une Église qui cherche à s'attirer les faveurs de l'Empire romain produira nécessairement une théologie qui ne dérange pas l'Empire romain : « Pour le dire plus simplement, l'Église post constantinienne — qui, de toute

¹³⁹ SOBRINO, p. 458.

façon, aurait été également pécheresse — n'aurait pas pu, avec une christologie du royaume, justifier en principe les aberrations qu'elle a commises, mais qui étaient 'justifiables' avec une autre christologie, une christologie sans Jésus et sans le royaume »¹⁴⁰. Une christologie du Royaume aurait fonctionné comme un barrage sur le chemin de l'unité de l'Empire romain et du christianisme pour les mêmes raisons qu'elle a conduit à l'exécution de Jésus. Le caractère ultime du Royaume de Dieu menace la prétendue supériorité de l'empereur. On entend à nouveau le cri des foules devant Pilate : « Si tu le relâchais, tu ne te conduirais pas comme l'ami de César ! Car quiconque se fait roi, se déclare contre César » (Jean 19, 12). Même si Jésus-Christ n'a pas revendiqué le même type d'autorité politique et militaire qu'un empereur romain, sa proclamation du Royaume de Dieu, avec son option préférentielle pour les pauvres, a suffi à créer une rivalité avec les dirigeants juifs et romains. Le style de Jésus était et reste une menace pour le style impérial. Le style du Royaume de Jésus n'est « pas de ce monde » (Jean 18, 36), en ce sens qu'il ne se conforme pas à la manière dont le pouvoir fonctionnait dans l'Empire romain. Ses méthodes de miséricorde n'ont pas de sens pour les courtiers du pouvoir. Ils ne peuvent pas comprendre la vérité de sa royauté (Jean 18, 37-38).

Néanmoins, plusieurs Pères de l'Église ont cherché à faire passer un chameau par le chas d'une aiguille en unifiant ce que Jésus-Christ a séparé : César et Dieu (Marc 10, 25 ; 12, 17). Décrivant le christianisme post-

¹⁴⁰ SOBRINO, p. 415.

constantinien, Sobrino écrit : « Tout ce qui entoure l'empereur devient divin : son palais est un lieu sacré, refuser de vénérer l'empereur est un sacrilège qui, selon Athanase, peut être légitimement puni par la peine de mort »¹⁴¹. Les théologiens vont jusqu'à comparer l'empereur à Jésus-Christ. Averil Cameron observe que « les comparaisons entre Christ le Roi et le souverain terrestre sont extrêmement fréquentes dans la littérature chrétienne du IV^e siècle, tout comme les défenseurs ultérieurs des images ont souvent fondé leur justification sur le respect accordé aux images de l'empereur »¹⁴². Soutenu par les Pères de l'Église qui voyaient dans l'empereur la continuation de la monarchie davidique par Jésus-Christ, le fils de David, l'empereur Justinien s'est présenté, lors de l'eucharistie de clôture du cinquième concile œcuménique de Constantinople en 553, comme le nouveau Salomon du nouveau temple, la Hagia Sophia¹⁴³. Le christianisme élève désormais les images des dirigeants au lieu de les renverser de leurs trônes (Luc 1, 52). Il s'est transformé en une religion politique qui renforce le pouvoir impérial. De nombreux évêques-théologiens de l'Église se rapprochent progressivement de l'empereur et s'éloignent des pauvres, et la théologie de l'Église évolue avec eux : « On ne pense pas de la même façon à partir du monde du pouvoir et à partir du monde de l'oppression »¹⁴⁴. De nombreux Pères embrassent le Royaume de Rome au détriment du Royaume de Dieu.

¹⁴¹ SOBRINO, p. 460.

¹⁴² Averil CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire : The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1991, p. 127. Ma traduction.

¹⁴³ CAMERON, p. 203-204. Ma traduction.

¹⁴⁴ SOBRINO, p. 466-467.

Sobrino condamne sévèrement cette tendance impériale dans la vie et la pensée patristiques, mais il reste à voir si l'historiographie de l'Église confirme les affirmations de Sobrino. Trois points historiographiques donnent de la crédibilité à sa position : (1) l'insistance de l'Église primitive sur l'harmonie sociale, (2) l'appel progressif de l'Église primitive à la culture de l'élite et sa capture, et (3) la bifurcation des vocations séculières et ascétiques au quatrième siècle. Premièrement, il est vrai que Jésus-Christ a promu une unité ultime. Lors de la dernière Cène, il a prié le Père pour que ses disciples soient un entre eux et un avec lui, comme il est un avec le Père (Jean 17, 20-23). Néanmoins, Jésus a été une cause de division et s'est reconnu comme tel. Lors de la présentation de l'enfant Jésus au Temple, Siméon dit à Marie : « Il est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe contesté — et toi-même, un glaive te transpercera l'âme ; ainsi seront dévoilés les débats de bien des cœurs » (Luc 2, 34-35). Plus loin dans l'Évangile de Luc, Jésus assume sa vocation de diviseur en disant à ses disciples : « Pensez-vous que ce soit la paix que je suis venu mettre sur la terre ? Non, je vous le dis, mais plutôt la division » (12, 51). Vers la fin de l'Évangile de Luc, l'assemblée accuse Jésus devant Pilate : « Il soulève le peuple en enseignant par toute la Judée à partir de la Galilée jusqu'ici » (23, 5). La vie de Jésus est traversée par un important fil conducteur de perturbations.

Le caractère turbulent de Jésus ne s'est pas bien traduit dans un monde gréco-romain qui accordait une grande importance à l'harmonie sociale. Par conséquent, les premiers chrétiens, en particulier ceux qui étaient proches du

pouvoir romain, ont minimisé le côté rebelle de Jésus en faveur du maintien de l'intégrité de l'Empire romain. Cameron note que Clément de Rome « présume le soutien et l'acceptation par les chrétiens de l'ordre politique en vigueur lorsqu'il compare les sentiments du chrétien à l'égard de Dieu à ceux du citoyen à l'égard d'un bon dirigeant »¹⁴⁵. David Ivan Rankin confirme que Clément « utilise un langage familier contre les querelles et les divisions, commun non seulement à la pensée romaine mais à toute l'antiquité »¹⁴⁶. La stabilité de l'ordre romain soulignée par Clément a pris une telle importance théologique dans les premiers siècles de l'Église que le déclin de l'Empire romain a profondément ébranlé les chrétiens. De Lubac observe que plusieurs Pères de l'Église pensaient que « la ruine de l'Empire ne pouvait être que l'annonce de la fin du monde : tant la puissance et la majesté romaine faisait alors impression sur les esprits »¹⁴⁷. L'Empire romain occupe une place ultime dans l'esprit de nombreux auteurs patristiques. Après tout, si l'empereur est « nommé par Dieu » comme le soutenaient « Tertullien, Théophile et Irénée »¹⁴⁸, il devient de plus en plus difficile pour les chrétiens de défier l'autorité impériale avec le même degré de liberté que Jésus et les premiers martyrs chrétiens ont défié les dirigeants politiques de leur époque. Dans l'Empire romain sacralisé après Constantin, les chrétiens qui résistaient à l'autorité impériale risquaient de subir le même sort que

¹⁴⁵ CAMERON, p. 40-41. Ma traduction.

¹⁴⁶ RANKIN, p. 28. Ma traduction.

¹⁴⁷ DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, Cerf, Paris, 2003, p. 242.

¹⁴⁸ RANKIN, p. 143-144. Ma traduction.

Jésus-Christ, à savoir l'exécution, même si c'était désormais sous l'égide d'autorités politiques qui prétendaient suivre Jésus-Christ.

Deuxièmement, des études récentes ont mis en évidence un effort constant des chrétiens pour pénétrer le monde culturel de l'élite romaine, ce qui s'est traduit par une distanciation de leur langage théologique par rapport au discours de Jésus-Christ et de ses principaux disciples, un charpentier et des pêcheurs. Jésus a prêché « la bonne nouvelle aux pauvres » (Luc 4, 18), mais un groupe influent de premiers chrétiens a dirigé sa rhétorique vers les riches. En fait, Jared Secord affirme que l'arrivée du christianisme dans les hautes sphères de la société romaine n'avait parfois pas grand-chose à voir avec le message chrétien lui-même :

Le christianisme n'a pas toujours été le facteur déterminant dans la manière dont les intellectuels chrétiens étaient considérés par les autorités impériales et les autres élites de l'Empire romain. Les intellectuels chrétiens étaient également considérés comme des intellectuels et jugés pour « la culture et la philosophie » dont ils faisaient preuve. Dans certains contextes, ils mettaient davantage l'accent sur la culture et la philosophie que sur le christianisme dans la manière dont ils se présentaient. En bref, les intellectuels chrétiens se comportaient souvent de manière à éviter, à minimiser ou à compliquer la simple affirmation « je suis chrétien ». Plutôt que de se distinguer des autres, ils se présentaient comme des participants à part entière à la culture intellectuelle de l'Empire romain et étaient jugés sur cette base¹⁴⁹.

La conquête du pouvoir impérial par les chrétiens a coïncidé avec l'abandon de la présentation par saint Paul de la croix du Christ comme une « folie pour les païens » qui « recherchent la sagesse » (1 Corinthiens 1, 22-23). Saint Paul

¹⁴⁹ Jared J. SECORD, *Christian Intellectuals and the Roman Empire, from Justin Martyr to Origen*, Penn State University, University Park, 2020, p. 2. Ma traduction.

écrit que, parmi les chrétiens du premier siècle à Corinthe, il n'y avait pas beaucoup de « sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (1, 26). Cependant, au quatrième siècle, Cameron, en accord avec Secord, rapporte qu'« un bond a été fait » et que les chrétiens « étaient de plus en plus des personnes influentes et bien placées ». Leur succès est dû à « la réalisation d'un ajustement entre [la rhétorique chrétienne] et la rhétorique traditionnelle »¹⁵⁰ de l'élite de la société romaine. Les formules de Nicée et de Chalcédoine illustrent ce succès. Elles expriment les mystères chrétiens dans un langage philosophique gréco-romain, mais elles le font au détriment des intérêts de ceux qui évoluent en dehors des cercles de l'élite. Les formules s'adressent à la noblesse. Leur langage n'est pas celui d'un pauvre charpentier de Nazareth, mais celui d'un riche étudiant d'Athènes. Leur langage n'est pas faux, mais il est éloigné de celui des opprimés.

Troisièmement, l'apparition d'une scission entre les dirigeants chrétiens diocésains et ascétiques au quatrième siècle montre à quel point l'Église institutionnelle s'est adaptée aux structures de pouvoir et de richesse de l'Empire romain. Timothy D. Barnes montre que l'autorité religieuse du clergé diocésain était de plus en plus « dévolue à des élites politiques locales qui formaient normalement aussi le groupe le plus riche de leur ville »¹⁵¹. Les évêques sont devenus le « centre d'un réseau de patronage local »¹⁵² qui

¹⁵⁰ CAMERON, p. 121. Ma traduction.

¹⁵¹ BARNES, p. 179. Ma traduction.

¹⁵² BARNES, p. 179. Ma traduction.

soutenait les pauvres. Le modèle diocésain post-constantinien en vint à ressembler de près à la description condamnatrice faite par Jésus des dirigeants grecs reconnus par leurs sujets comme des « bienfaiteurs » (Luc 22, 25). Bien que les évêques soient en quelque sorte les seigneurs de leurs diocèses, leur autorité dépend souvent en fin de compte de la volonté de l'empereur, qui intervient pour résoudre les différends entre les prétendants concurrents à l'épiscopat. Ce pouvoir de l'empereur signifiait que les évêques cherchaient souvent à s'attirer les faveurs de la cour impériale. Les empereurs avaient besoin du soutien des évêques chrétiens pour maintenir l'ordre dans les diocèses, et les évêques chrétiens avaient besoin du soutien des empereurs pour les maintenir au pouvoir face aux défis lancés par leurs rivaux. Chacun avait un certain privilège sur l'autre, mais chacun dépendait de l'autre. Cette interpénétration a sans aucun doute influencé l'orientation du développement théologique chrétien, surtout si l'on considère que les évêques sont les membres votants des conciles œcuméniques. Hugo Rahner rapporte qu'un groupe d'évêques d'Orient au cinquième siècle est allé jusqu'à affirmer : « Empereur, Dieu t'a établi au-dessus de nous, les évêques, il n'y a personne au-dessus de toi, tu règnes sur tous, et c'est pourquoi tu as le droit de faire ce que tu veux »¹⁵³. Le degré de soumission du corps des évêques à l'empereur était si élevé que « les conciles, y compris les conciles orthodoxes, le saluaient du titre de 'prêtre-empereur' »¹⁵⁴. L'autorité impériale et l'autorité ecclésiale

¹⁵³ Cité dans Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964, p. 171. Texte original de 1961. PALLADIUS, *Dialogus de Vita Chrysostomi*, 10 (PG 47, 34).

¹⁵⁴ H. RAHNER, p. 173.

s'entremêlent dangereusement, même au moment de la formulation des doctrines.

Barnes juxtapose la figure de l'évêque chrétien à celle du saint homme chrétien : « Le saint homme acquiert un statut individuel par des miracles, des prophéties ou l'ascétisme, et il opère généralement en marge de la société, en tant que protecteur des villageois pauvres ou médiateur de conflits dans ou à proximité d'une grande métropole »¹⁵⁵. Il jouissait d'une plus grande autonomie par rapport à l'Empire. On peut prendre l'exemple de saint Antoine d'Égypte. Saint Athanase rapporte que la première réaction de saint Antoine à la réception d'une lettre de la famille impériale est l'indifférence. Saint Antoine dit à ses compagnons moines : « Pourquoi êtes-vous en admiration si un empereur nous écrit, car c'est un homme ? Admirez plutôt que Dieu ait écrit la Loi pour les hommes et nous ait parlé par son propre Fils »¹⁵⁶. Lorsque les autres moines l'informent que la famille impériale est désormais chrétienne, saint Antoine présente ses félicitations, mais exhorte la famille impériale « à ne pas tenir pour importantes les choses présentes, mais se souvenir plutôt du jugement à venir et considérer que le Christ seul est l'empereur véritable et éternel »¹⁵⁷. Bien qu'Athanase ait été exemplaire parmi ses confrères évêques pour sa résistance à l'empereur au nom de la préservation de la christologie orthodoxe, son autonomie en tant qu'évêque n'était pas aussi absolue que celle d'Antoine. On peut rappeler, comme le fait

¹⁵⁵ BARNES, p. 179. Ma traduction.

¹⁵⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE, par. 81:3, p. 343.

¹⁵⁷ ATHANASE D'ALEXANDRIE, par. 81:5, p. 343.

Sobrino, qu'Athanase a encouragé la vénération de l'empereur tout en s'opposant à certaines de ses décisions.

Les recherches de Cameron, Rankin et Barnes rendent l'argument de Sobrino plausible. L'évolution de la hiérarchie de l'Église primitive vers la hiérarchie impériale a constitué un éloignement de l'enseignement de Jésus à plusieurs égards. Cherchant à séduire l'élite romaine, de nombreux Pères de l'Église ont atténué le caractère diviseur de Jésus, se sont exprimés dans une langue de plus en plus éloignée de celle des pauvres à qui Jésus avait adressé la bonne nouvelle, et ont aligné la royauté du Christ sur l'autorité de l'empereur. Ces accommodements correspondent à des formules christologiques qui font place à une terminologie hellénistique abstraite mais minimisent les décisions du Jésus de l'histoire, à savoir l'annonce du Royaume de Dieu, qui est aussi le Royaume des pauvres. Bien que Sobrino maintienne une attitude critique à l'égard de ces aspects de la christologie patristique, il ne manque pas de reconnaître que de nombreux Pères de l'Église ont défendu les pauvres¹⁵⁸ dans leurs actions et leurs écrits, ni ne rejette d'autres aspects de la christologie des Pères qui s'adressent aux pauvres en quête de libération. Il est donc prudent de se tourner maintenant vers les références positives de Sobrino aux Pères de l'Église.

¹⁵⁸ SOBRINO, p. 454.

iii. Les avantages de la théologie patristique conciliaire selon Sobrino

a. Christologie sotériologique

Sobrino suit Rahner en concevant la Trinité comme un « mystère de salut » et affirme ainsi que « la Trinité de l'économie du salut, c'est la Trinité immanente et inversement »¹⁵⁹. Le Dieu qui sauve est Dieu en lui-même, de sorte que le fait que Dieu sauve touche à l'essence de l'identité de Dieu. L'incarnation révèle la splendeur de ce mystère. Jésus-Christ, le Sauveur, est Jésus-Christ, Dieu. La deuxième personne de la Trinité vient sur terre pour sauver l'humanité en tant qu'être humain, mais la deuxième personne ne cesse pas d'être Dieu. Les disciples de Jésus, qui l'ont vu et touché, ont expérimenté « ce qui était dès le commencement » (1 Jean 1, 1). L'identité éternelle de Dieu, la Trinité immanente, et la personne humaine de Jésus-Christ ne font qu'un en vertu de l'incarnation, et l'incarnation a pour but le salut de l'humanité par la Trinité, la Trinité économique. Rahner et Sobrino peuvent affirmer cette doctrine avec confiance parce que les Pères de l'Église, dans le Credo de Nicée, ont déclaré que le « seul Seigneur Jésus-Christ », qui est « vrai Dieu de vrai Dieu », « à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu » et « s'est fait homme »¹⁶⁰. Le choix des Pères de définir Jésus-Christ de cette manière est un rempart contre de nombreuses

¹⁵⁹ Karl RAHNER, « Le traité dogmatique *De Trinitate* », *Ecrits théologiques*, tome VIII, Paris, DDB, 1967, p. 120. Texte original de 1960. Italique dans l'original.

¹⁶⁰ DENZINGER, « 1^{er} Concile de Nicée », p. 39-40.

interprétations de l'événement Jésus qui maintiennent fermement une distance entre Dieu et l'humanité dans l'œuvre de salut de Jésus-Christ. Sobrino écrit : « La patristique partage, avec l'Ancien et le Nouveau Testament, un présupposé fondamental ; et même, elle le radicalise afin de répondre à ses adversaires. En présence du marcionisme et de la gnose, elle affirme qu'il n'y a pas de différence entre le Dieu créateur et le Dieu sauveur, que la création est bonne, que c'est une œuvre d'amour et non l'acte imparfait d'un démiurge »¹⁶¹. L'unité du Credo de Nicée est vraiment étonnante. C'est par Jésus-Christ, qui est Dieu, que « tout a été fait », et c'est ce même Jésus-Christ qui sauve.

Cette unité définie par les Pères de l'Église à Nicée est importante pour Sobrino étant donné que les masses latino-américaines ont besoin du salut, au sens de la pleine communion entre Dieu et l'humanité. Mettant en évidence la thèse de Gorringe selon laquelle les théologiens de la libération s'inspirent de l'*homoousion* patristique et de l'exemple d'Origène sur la relation entre la pleine humanité du Christ et la capacité du Christ à sauver, Sobrino affirme que « la véritable *divinité* du Christ est nécessaire pour que ce qui est assumé puisse être *sauvé*, et la véritable *humanité* est nécessaire pour que ce que Dieu veut sauver puisse être *assumé* »¹⁶². L'humanité est incapable de se sauver sans l'intervention de Dieu, mais l'intervention salvatrice de Dieu est impossible si elle ne s'accompagne pas de la plénitude de l'humanité. Pour de nombreux latino-américains qui subissent le poids de

¹⁶¹ SOBRINO, p. 431.

¹⁶² SOBRINO, p. 480. Italique dans l'original.

l'appauvrissement, il est évident que Dieu doit agir pour qu'ils survivent et prospèrent dans cette vie et qu'ils ressuscitent dans la gloire éternelle dans l'autre. Les limites de l'humanité sont omniprésentes. Ce qui est peut-être moins évident, c'est que Dieu agit en tant qu'être humain dans l'histoire pour sauver toute l'humanité. Il est peut-être aussi moins évident que le salut de Dieu est intégralement lié à l'incarnation de Dieu. Le Credo de Nicée sert de garde-fou contre un salut purement spirituel, personnel et non historique. Dieu devient un être humain avec un esprit humain, un corps humain et des relations sociales humaines pour sauver non seulement toute la personne mais aussi toute l'humanité. Nicée précise que l'incarnation est « pour nous les hommes et pour notre salut ». L'utilisation de la première personne du pluriel souligne la dimension collective. Le *telos* de l'incarnation est social. En considérant ces éléments du Credo de Nicée en conjonction avec les enseignements patristiques sur la relation entre le salut et l'incarnation, on peut tirer la conclusion que Dieu vient sur terre dans la chair pour que l'humanité puisse être sauvée sur la terre dans la chair. Dieu entre dans le temps et l'espace pour sauver la société humaine dans le temps et l'espace. L'incarnation est la valorisation ultime du corps humain et du corps social. Ces corps ne sont pas de simples ossements secs qui ressusciteront au dernier jour. Ils ont une signification dans l'histoire parce que Dieu est venu sur terre pour leur redonner vie dans l'histoire. Dieu n'a pas attendu la fin des temps pour sauver. Il s'est inséré dans le cours du temps pour conclure une alliance éternelle avec l'humanité dans la chair. Par conséquent, pour les chrétiens, l'existence humaine actuelle n'est pas inévitablement une vallée de larmes

mythologiquement couronnée par un halo spirituel, selon l'interprétation de Marx de la sotériologie chrétienne. Au contraire, comme le dit clairement saint Paul, « voici maintenant le moment tout à fait favorable », « voici maintenant le jour du salut » pour le chrétien (2 Corinthiens 6, 2). Les Pères de l'Église ont compris cette dimension actuelle et historique de la sotériologie et ont donc pris soin de présenter le salut en même temps que l'incarnation dans le Credo de Nicée.

Pour les opprimés de l'histoire, cette composante du Credo de Nicée est une bonne nouvelle. Elle signifie que Dieu ne les condamne pas à une vie de souffrance. Au contraire, Dieu souhaite prendre soin d'eux, les guérir et les libérer dans le présent, dans la chair. Bien que Sobrino ne mentionne pas l'histoire de Lazare dans l'Évangile de Jean de cette manière, on peut l'utiliser comme exemple illustratif. Jésus dit à Marthe, la sœur de Lazare, que son frère « ressuscitera » (Jean 11, 23). Elle répond : « Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour » (11, 24). Elle n'attend pas de Jésus qu'il ressuscite son frère dans l'histoire, mais à la fin de l'histoire. Il n'attend pas l'eschaton pour résoudre la souffrance et la mort. Il agit maintenant. Comme le soutient le théologien de la libération Pedro Trigo, les chrétiens ne doivent pas penser que « le créateur de ce monde l'a fait comme un purgatoire et qu'il nous donnera le ciel en compensation », que ce monde n'est que « le lieu de l'épreuve », « le grand théâtre »¹⁶³. Dieu a tant aimé le monde qu'il y est entré. Dieu n'a pas abandonné le monde, et l'être humain ne doit pas non

¹⁶³ Pedro TRIGO, « Creación y el mundo material », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 17. Ma traduction.

plus l'abandonner. Une incarnation liée au salut invite les opprimés et leurs alliés à voir que Dieu recrée au présent et les invite à être des compagnons de travail dans cette mission (cf. 1 Corinthiens 3, 1-9). Le salut incarné implique une espérance active. Dieu est venu sur terre pour le salut des êtres humains. C'est sur terre que les êtres humains peuvent faire l'expérience du Dieu qui sauve.

b. Jésus est Dieu, et Dieu est Jésus

Comme Nicée, Éphèse et Chalcédoine contiennent de bonnes nouvelles pour les pauvres. En spécifiant que Jésus-Christ est « consubstantiel au Père selon la divinité » et « consubstantiel à nous selon l'humanité » et que l'on peut référer les attributs divins de Dieu à Jésus et les attributs humains de Jésus à Dieu, les expériences humaines de Jésus caractérisent véritablement Dieu. Par conséquent, bien qu'Éphèse et Chalcédoine n'élaborent pas de théologie concrète à partir des choix de vie de Jésus, comme le déplore Sobrino, ces conciles autorisent les chrétiens à le faire. Dieu naît dans des conditions humbles (Luc 2, 1-7). La soif de pouvoir d'Hérode envoie Dieu en exil (Matthieu 2, 1-12). Dieu bénit les pauvres et leur assure que le Royaume de Dieu leur appartient (Luc 6, 20). Dieu chasse les changeurs de monnaie du Temple (Jean 2, 13-22). Dieu guérit les malades et se lie d'amitié avec les marginaux. Dans cette logique, le deuxième concile de Constantinople est allé jusqu'à jeter l'anathème sur ceux qui niaient que le

Christ, crucifié dans la chair, était l'un des membres de la Trinité. La vie de Jésus est révélatrice de Dieu.

Sobrino se réjouit du fait que, grâce à Éphèse et à Chalcédoine, lorsque les chrétiens parlent des « œuvres de Jésus », ils sont autorisés à « procéder à des affirmations sur Dieu en lui-même »¹⁶⁴. Pour Sobrino, les œuvres de Jésus, telles que celles énumérées ci-dessus, qui démontrent la solidarité de Dieu avec les pauvres souffrants et leur libération, sont particulièrement décisives. L'option préférentielle de Jésus pour les pauvres révèle l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres. L'histoire de Jésus est l'histoire de Dieu, et l'histoire de Dieu est donc caractérisée par le service aux personnes souffrantes. Ceux qui cherchent à connaître Dieu doivent apprendre à connaître Jésus. Lorsqu'ils ouvrent les Évangiles, ils découvrent un Jésus qui place les pauvres au centre de son existence. Ils découvrent également un Jésus qui appelle ses disciples à faire de même. Dieu est ce Jésus. Dieu met les opprimés au centre de son existence et se donne pour mission de les libérer (Luc 4, 18). Il est essentiel pour l'Église de ne pas oublier la radicalité qu'impliquent l'union hypostatique et la communication des idiomes. Sobrino met les chrétiens au défi de « garder Chalcédoine », c'est-à-dire de « rappeler que c'est essentiellement en Jésus que nous rencontrons Dieu »¹⁶⁵. Dieu a un visage humain dont les yeux voient les blessures humaines, dont les oreilles entendent les cris humains, dont la bouche prononce des paroles

¹⁶⁴ SOBRINO, p. 578.

¹⁶⁵ SOBRINO, p. 600.

prophétiques condamnant l'injustice humaine et proclamant la libération humaine.

L'innovation de Chalcédoine garantit que la théologie chrétienne ne devienne pas l'application mécanique des attributs divins à la personne de Jésus. Chalcédoine ouvre un projet beaucoup plus créatif : le discernement de la nature de Dieu à travers les détails de la vie de Jésus. En d'autres termes, Chalcédoine permet une christologie ascendante qui s'aventure à théologiser à partir de l'expérience humaine que Dieu partage avec l'humanité en Jésus. Sobrino n'est pas le seul théologien de la libération à reconnaître la dette de la théologie chrétienne envers les Pères de l'Église dont la christologie devient canonique à Chalcédoine. Des années avant l'ouvrage de Sobrino, *La foi en Jesus-Christ*, Juan Luis Segundo écrivait,

Ce que Chalcédoine ajoute de plus original, c'est que le processus de « divinisation » de Jésus n'a pas consisté à établir d'abord l'existence et les caractéristiques d'un domaine divin, puis à y faire entrer Jésus de Nazareth [...] Le processus proposé et couronné par Chalcédoine est inverse : dans son histoire humaine limitée, Jésus, interprété du point de vue d'une tradition séculaire cherchant le sens de l'existence humaine, nous montre l'Absolu, la réalité ultime, la donnée transcendante *par excellence*¹⁶⁶.

La méthode théologique de Chalcédoine décrite par Segundo est essentielle pour la théologie de la libération. Le théologien de la libération ne commence pas par le Dieu abstrait des philosophes ou le Dieu non incarné des Écritures juives. La théologie de la libération commence par l'humanité de Jésus-

¹⁶⁶ Juan Luis SEGUNDO, *Le Christ des exercices ignatiens*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1987, p. 39-40. Texte original en espagnol de 1982. Ma traduction.

Christ, pauvre et humble, engagé dans le projet de libération des pauvres et des humbles. Cette approche, rendue orthodoxe par les conciles patristiques, est précisément l'approche la plus utile pour ceux que Sobrino appelle les « victimes de l'histoire » dans *La foi en Jésus-Christ*. C'est dans l'humanité de Jésus que Dieu montre sa solidarité avec eux en tant que victimes et le projet libérateur de Dieu implanté au cœur de l'histoire, le Royaume des pauvres.

Récapitulation

Contrairement aux deux premiers chapitres, ce chapitre a montré que les théologiens de la libération peuvent être critiqués à l'égard des Pères de l'Église. Ils se réfèrent parfois aux écrits patristiques pour démontrer leurs lacunes. Sobrino va jusqu'à remettre en cause la suffisance de Nicée et de Chalcédoine, deux formules christologiques fondamentales développées à l'époque patristique. Ses hésitations ne sont pas sans fondement, mais coïncident avec des études historiques récentes qui signalent un lien entre le discours théologique chrétien et la proximité croissante de l'Église avec le pouvoir impérial romain au cours de ses premiers siècles d'existence. De la même manière que Johann Baptist Metz parle de la mémoire dangereuse de la passion du Christ à l'époque bourgeoise contemporaine, Sobrino parle de la mémoire dangereuse de la vie de Jésus et du Royaume de Dieu à l'époque impériale antique. Les dangers de la vie et du Royaume de Jésus, qui ne

peuvent que remettre en question les modes de vie et les arrangements sociaux de l'élite romaine, s'estompent et sont remplacés par un ensemble d'intérêts de plus en plus abstraits et considérablement désocialisés. Néanmoins, Sobrino est loin de rejeter les définitions christologiques patristiques. Il applaudit leur reconnaissance du fait que Dieu s'incarne pour sauver l'humanité incarnée et que la vie socialement engagée de Jésus révèle l'identité de Dieu. Ces enseignements patristiques sont à la base de la christologie libérationniste de Sobrino, qui met l'accent sur le salut intégral des pauvres dans l'histoire, accent dont témoigne la vie du Jésus des Évangiles synoptiques.

En bref, l'étude par Sobrino des grands conciles de la période patristique donne lieu à la fois à des critiques et à des appropriations. Dans certains cas, il se focalise sur ce qui l'oppose à certains points des conciles. Pour lui, ils ne disent pas grand-chose sur la vie du Jésus historique et sur le règne de Dieu, contrairement à la théologie de la libération latino-américaine. Dans d'autres cas, il loue les conciles. Ils mettent en valeur la dimension sotériologique de la christologie. Dieu vient dans le monde pour sauver l'humanité, et le salut de l'humanité implique non seulement le salut de l'âme, mais aussi celui du corps et des relations sociales. Les Pères définissent également Jésus comme Dieu, ce que Sobrino interprète comme une bonne nouvelle pour les pauvres et pour leur image de Dieu. Le souci particulier de Jésus pour les pauvres révèle le souci particulier de Dieu pour les pauvres. Ce n'est pas simplement que Dieu vient dans le monde, mais que Dieu vient dans le monde du côté des pauvres en particulier.

Bien que je réserve une évaluation plus complète de Sobrino pour la dernière section, je souhaite aborder brièvement deux critiques de Sobrino ici. Tout d'abord, il est important de souligner qu'il limite son champ d'investigation aux documents conciliaires de l'ère patristique dans des parties importantes de *La foi en Jésus-Christ*. Cet échantillon étroit est une faiblesse de sa recherche. Les homélies, les commentaires bibliques et les lettres des Pères de l'Église comblent de nombreuses lacunes que Sobrino identifie dans les conciles. S'il avait accordé plus d'attention à ces autres genres littéraires, son étude aurait donné des résultats différents. Il suffit de lire certains des écrits patristiques cités dans ma deuxième section sur Ellacuría et la dialectique de la richesse et de la pauvreté pour tempérer l'affirmation selon laquelle les Pères ne se sont pas suffisamment concentrés sur la souffrance des pauvres.

Deuxièmement, on peut dénoncer l'accentuation unilatérale par Sobrino des dimensions politiques et matérielles de l'Évangile. Pour citer un exemple, il n'accorde que peu d'attention à la dimension eschatologique et transcendante du Royaume de Dieu et insiste plutôt sur sa dimension historique et intramondaine. Pour en citer un autre, il néglige largement les raisons religieuses de la crucifixion et s'attarde plutôt sur ses causes économiques, sociales et politiques. On peut en partie attribuer la préférence de Sobrino à son contexte centraméricain et à son engagement en faveur de la perspective des victimes de l'histoire. Il espère rendre compte de l'Évangile en s'adressant à ceux qui, autour de lui, souffrent de la pauvreté et d'autres formes d'oppression ici et maintenant. Pour eux, la promesse d'une vie après

la mort est un message nécessaire mais insuffisant. Ils souhaitent un véritable changement dans l'histoire et trouvent dans l'érudition de Sobrino que Jésus vient dans le monde pour influencer sur le cours de l'histoire. Ce message peut être nouveau pour de nombreux chrétiens qui pensaient que le christianisme n'avait pas grand-chose à dire sur la vie sur terre.

Cela dit, je ne pense pas que la concentration de Sobrino sur la composante socio-économique du salut s'explique uniquement par son contexte. Il s'agit également d'un défi pour les chrétiens pour qui la pauvreté n'est pas une préoccupation quotidienne, qu'ils soient au Nord ou au Sud. Pour beaucoup de ces chrétiens, les principales questions théologiques ont trait à la sécularisation et au pluralisme, et il se peut qu'ils ne prennent pas en compte de manière durable les intérêts spécifiques des masses pauvres ou les enseignements économiques de l'Évangile. Sobrino fait office de prophète pour la partie de l'Église qui ne tient pas compte de l'option préférentielle de Dieu pour les pauvres. Son insistance sur la lutte contre la pauvreté matérielle est extrême, mais cette insistance peut être justifiée dans notre monde contemporain d'inégalité extrême.

Conclusion : Trois défis pour les théologiens de la libération et pour l'Église

A la lumière de cette présentation des différentes façons dont les théologiens de la libération se réfèrent aux Pères de l'Église, un défi pour les théologiens de la libération et deux défis pour l'Église dans son ensemble émergent. Premièrement, il me semblerait heureux que les théologiens de la libération contemporains honorent davantage les générations précédentes de théologiens catholiques pour étudier généreusement leurs écrits et s'en inspirer. Cette étude a montré que, lorsque les théologiens de la libération adoptent cette attitude, ils trouvent des positions et des méthodes qui leur permettent de situer leur travail dans la continuité de la tradition. Ce positionnement donne à leur théologie une plus grande crédibilité dans les milieux théologiques catholiques favorables à la riche histoire de l'Église. Il n'est pas nécessaire de faire du passé un ennemi quand il peut tout aussi bien être un ami. Lorsque Dussel défend l'appropriation par la théologie de la libération de certains aspects du marxisme en faisant appel à l'appropriation par les Pères de certains aspects du platonisme, il n'honore pas seulement la synthèse créative des Pères, mais il donne aussi du poids à la propre synthèse créative de la théologie de la libération. Il en va de même pour Ellacuría qui s'inspire des Pères pour proposer une généalogie non marxiste de sa compréhension dialectique de la richesse et de la pauvreté. Sobrino, lui aussi, souligne certains aspects avantageux de la christologie des premiers conciles patristiques, qui définissent Jésus-Christ comme consubstantiel au Père et

permettent ainsi une théologie ascendante à partir du style de vie de Jésus en matière de solidarité avec les opprimés. Ces mouvements théologiques n'enlèvent rien à la priorité méthodologique accordée par Dussel, Ellacuría et Sobrino à la réalité contemporaine des personnes souffrantes ; au contraire, leurs références aux Pères leur permettent d'approcher la joie et la douleur des masses latino-américaines avec le soutien et l'autorité de la tradition catholique. Il est tentant pour les théologiens de la libération d'écarter cette tradition pour son manque de pertinence supposé, mais cette étude a montré à quel point les sources patristiques peuvent être pertinentes. Les théologiens actuels engagés dans l'émancipation des peuples opprimés devraient considérer les théologiens de la libération présentés ici comme un modèle pour leur propre travail dans ce domaine.

Étant donné la mesure dans laquelle de nombreux théologiens de la libération intègrent favorablement la théologie patristique dans leurs écrits, les catholiques qui sont sceptiques à l'égard de la théologie de la libération pourraient se remettre en question en reconnaissant que la théologie de la libération n'emploie pas uniquement et systématiquement une herméneutique de suspicion à l'égard de la tradition de l'Église. Les principaux interprètes de la théologie de la libération ont trop longtemps mis l'accent sur ses points de rupture au détriment de ses points de continuité. Ce faisant, ils marginalisent une école théologique qui pourrait autrement trouver un foyer herméneutique dans le cadre de référence commun de l'Église. La récupération par Ellacuría de la vision dialectique des Pères sur la richesse et la pauvreté est exemplaire à cet égard. Il choisit de relativiser Marx en mettant

l'accent sur les penseurs catholiques traditionnels qui l'ont précédé de quinze siècles. Alors qu'Ellacuría espère servir de pont entre la tradition catholique et les chercheurs en sciences sociales et philosophes contemporains qui critiquent le fait que la richesse de quelques-uns entraîne la pauvreté du plus grand nombre, de nombreux détracteurs de la théologie de la libération érigent un mur entre la tradition de l'Église et la critique sociale et placent Ellacuría et les théologiens comme lui en dehors des limites de la tradition de l'Église. Ces détracteurs ont sans aucun doute contribué, sur le plan idéologique, à l'assassinat d'Ellacuría en 1989. Quelques mois avant son assassinat, la Croisade pour la Paix et le Travail publiait un document dénonçant le « petit groupe de cerveaux sataniques dirigé par Ellacuría et une meute de chiens communistes »¹⁶⁷ qui aurait ruiné le Salvador. Dans ses écrits théologiques, Ellacuría prend soin de se distancier de la doctrine marxiste là où elle contredit la doctrine de l'Église, notamment sur les points de l'athéisme et du matérialisme. Lorsqu'il exprime son accord avec certains aspects du marxisme, il prend soin de montrer comment ces aspects coïncident avec la tradition de l'Église ou, du moins, ne la contredisent pas. Le reste de l'Église doit à Ellacuría et aux autres théologiens de la libération le même soin et la même attention dans leurs interprétations des écrits libérationnistes.

Bien qu'Ellacuría et d'autres s'efforcent d'enraciner leur travail dans la tradition de l'Église, on ne peut pas simplement ignorer la dimension

¹⁶⁷ Cité dans Robert LASSALLE-KLEIN, *Blood and Ink : Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America*, Orbis, Maryknoll, New York, 2014, p. 175. Ma traduction.

perturbante et critique de leur pensée. La critique de Nicée et de Chalcédoine par Sobrino illustre ce problème. En premier lieu, il est essentiel de se demander si la lecture que fait Sobrino de ces conciles est suffisamment généreuse et juste. Les intérêts des évêques du quatrième et du cinquième siècle autour du bassin méditerranéen dans le contexte d'un concile œcuménique ne sont pas les intérêts des peuples contemporains qui subissent l'oppression et de leurs alliés théologiques tels qu'ils sont exprimés dans le travail christologique d'un seul théologien. Sobrino a raison de remettre en question la sphère d'intérêt des premiers pères conciliaires et son manque d'alignement avec les intérêts du Jésus des Évangiles ; cependant, cette ligne de questionnement ne va pas plus loin. Sobrino serait-il plus efficace pour atteindre ceux qui sont sceptiques à l'égard des critiques contemporaines du passé s'il se concentrait sur les éléments positifs de Nicée et de Chalcédoine et tournait ensuite son attention vers l'insuffisance de ces conciles aujourd'hui ? Il pourrait ainsi honorer la tradition *et* souligner la nécessité pour l'Église contemporaine, même au niveau magistériel, de combler les lacunes laissées par Nicée et Chalcédoine.

Une autre limite de l'analyse de Sobrino est son récit plutôt unilatéral des relations entre les Pères et l'Empire. Il existe des figures patristiques, y compris des évêques après le tournant constantinien, qui ont dénoncé l'empereur. Hugo Rahner cite plusieurs exemples dans *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*. L'un de ces cas est celui de saint Hilaire de Poitiers, qui qualifie l'empereur Constance d'« Antéchrist ». Hilaire reproche à Constance d'avoir utilisé le pouvoir impérial pour rétablir l'arianisme : « Tu

rédiges des formules de foi en vivant contre la foi. Étranger à l'enseignement de la piété, tu n'enseignes que des profanes. Tu distribues à tes partisans des sièges épiscopaux en remplaçant les bons par les mauvais. Tu mets en prison des prêtres, tu déploies tes troupes pour terroriser l'Église, tu réunis des conciles, tu pousses à l'impiété les Occidentaux fidèles »¹⁶⁸. Les Pères n'ont pas suivi unanimement et aveuglément les ordres de César après Constantin. Plusieurs d'entre eux ont défendu vigoureusement l'indépendance de l'Église. Certains condamnent l'empereur non seulement pour des questions dogmatiques, mais aussi pour des décisions politiques et militaires. Saint Ambroise de Milan écrit à l'empereur Théodose : « Il est arrivé à Thessalonique un massacre qui, de mémoire d'homme, n'a jamais eu son pareil ; un massacre que je n'ai pu empêcher, mais dont, avec mille supplications, je t'avais auparavant montré l'atrocité. Toi-même, en révoquant tes ordres — trop tard —, tu en apercevais bien la gravité. Atténuer un crime pareil, cela je ne le pouvais pas »¹⁶⁹. Cet exemple pourrait être utile aux théologiens de la libération. Il existe un précédent ancien permettant aux évêques et aux théologiens de contester des actions politiques injustes. La dénonciation des massacres militaires par Romero n'était pas la première. Sobrino ferait bien de développer davantage cette ligne plus favorable qui relie la théologie de la libération aux Pères de l'Église. Des auteurs

¹⁶⁸ Cité dans H. RAHNER, p. 123. Hilaire de Poitiers. *Livre contre l'empereur Constance*, ch. I, 4-7, 10-11, 27. PL 10, 577 s., 580-584, 586-589, 602 s.

¹⁶⁹ Cité dans H. RAHNER, p. 147. Ambroise de Milan. *Lettre confidentielle à l'empereur Théodose*. Lettre 51, mai 390. PL 16, 1160-1164.

patristiques prophétiques comme Hilaire et Ambroise peuvent inspirer les théologiens contemporains appelés à dénoncer l'oppression.

Cela dit, les Pères de l'Église n'ont pas de réponses solides à tous les défis auxquels sont confrontés les théologiens de la libération aujourd'hui. On ne peut attendre des Pères de l'Église qu'ils articulent la plénitude de la foi de manière convaincante pour les victimes contemporaines de l'histoire, mais c'est précisément sur ce problème que porte le troisième défi lancé à l'Église et aux théologiens. L'Église gagne à laisser les théologiens innover, et les théologiens gagnent à cultiver le courage d'innover. Indépendamment de la pertinence de certains des avertissements de Sobrino à l'égard des Pères de l'Église et de leurs formules conciliaires, il signale un problème dont l'enjeu n'est pas mince. Le Credo de Nicée-Constantinople que les catholiques professent aujourd'hui ne contient rien sur la vie de Jésus en dehors de l'incarnation et du mystère pascal. De plus, le Règne de Dieu apparaît à la fin de la section christologique comme s'il s'agissait d'une réalité purement eschatologique. Compte tenu de ces limites, l'Église pourrait-elle envisager d'ajouter une ligne au Credo¹⁷⁰ entre « s'est fait homme » et « il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate » qui résume la vie de Jésus et son lien intime avec le Royaume ? L'Église pourrait envisager la possibilité suivante : « Il a annoncé aux pauvres la venue du Royaume de Dieu en paroles

¹⁷⁰ Si l'ajout d'une nouvelle ligne au Credo de Nicée-Constantinople peut s'avérer difficile sur le plan œcuménique, rien n'empêche l'Église catholique romaine de rédiger de nouvelles professions de foi. Ainsi, Paul VI a promulgué un « Credo du peuple de Dieu » en 1968. PAUL VI, « Solemni Hac Liturgia : Credo du peuple de Dieu », Vatican, 30 juin 1968.

et en actes »¹⁷¹. Cet ajout rend justice aux préoccupations de Sobrino concernant l'absence de choix concrets de Jésus, la dissociation entre la vie de Jésus et le Royaume de Dieu, et la dissociation entre la vie de Jésus et les circonstances de son assassinat. Elle aiderait les chrétiens à valoriser les choix humains de Jésus et à reconnaître le caractère ultime du Royaume pour Jésus. Elle encouragerait également les chrétiens à réfléchir à leurs propres paroles et actes et à la place du Royaume de Dieu dans leur vie. Si suivre Jésus, c'est vivre comme lui, il est important que les chrétiens professent un credo qui décrit sa vie.

¹⁷¹ Cette proposition est similaire à une phrase d'une section supplémentaire du Credo proposée par Jürgen Moltmann : « pour annoncer aux pauvres le règne de Dieu ». Jürgen MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Cerf, Paris, 1993, p. 215. Texte original de 1989.

Bibliographie

Bible

Traduction œcuménique de la BIBLE, 12e édition, Cerf et Société biblique française, Paris, 2012.

Magistère dans l'ordre chronologique

VATICAN II, *Gaudium et spes*, 1965.

PAUL VI, « *Solemni Hac Liturgia* : Credo du peuple de Dieu », Vatican, 30 juin 1968.

ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC CONSULTATION USA, « Agreed Statement on the Purpose of the Church », *United States Conference of Catholic Bishops*, 1975.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération' », 1984.

H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 1996.

BENOÎT XVI, « Messe d'inauguration de la Ve Conférence générale des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes », Aparecida, Brésil, 2007.

Patristique par ordre alphabétique

AMBROISE DE MILAN, *Richesse et pauvreté ou Naboth le pauvre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Cerf, Paris, 1994.

AUGUSTIN D'HIPPONE, « De l'esprit et de la lettre », *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome XVII, Bar-le-Duc, 1871.

AUGUSTIN D'HIPPONE, « Exposition of Psalm 45 », *Exposition of the Psalms*, tome 2, New City Press, Hyde Park, New York, 2000.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, Livres I-V, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2014.

ORIGÈNE, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1960.

Sources secondaires sur la patristique par ordre alphabétique

E. ARTEMI, « The Kingdom of God in Church Fathers in the 4th century », *Mirabilia Ars* 12 (2020/1), p. 81-100.

J.-M. AUWERS, *La lettre et l'esprit. Les Pères de l'Eglise, lecteurs de la Bible*, Editions jésuites, Paris, 2002.

T.D. BARNES, *Athanasius et Constantius : Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.

C. BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Cerf, Paris, 2003.

P. BROWN, *Through the Eye of a Needle : Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton, 2012.

A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire : The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1991.

D. CANER, « Not a Hospital but a Leprosarium », *Dumbarton Oaks Papers* 72 (2018), p. 25-48.

M. FÉDOU, « Lire les Pères aujourd'hui », *Études* 7 (2003), p. 71-80.

M. FÉDOU, « Les Pères de l'Église dans la culture contemporaine », *Études* 6, Vol. 381 (1994), p. 629-636.

M. FÉDOU, *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2013.

C. J. GIAQUINTA, « El amor al dinero : 'Idolatría' y 'Raíz de todos los males'. Lecciones de patrística para los problemas de hoy », *Teología : revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 40 (1982) : p. 157-177.

S. GIET, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Lecoffre, Paris, 1941.

R. JUNGKUNTZ, « Fathers, Heretics and Epicureans », *The Journal of Ecclesiastical History* 17-1 (1966), p. 3-10.

O. JUURIKALA, « The Two Books of God : The Metaphor of the Book of Nature in Augustine », *Augustinianum* 61-2 (2021) : p. 479-498.

J. MARSAUX, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, J.P. Migne, Paris, 2011.

J.A. MCGUCKIN, « The Vine and the Elm Tree: the Patristic Interpretation of Jesus' Teachings on Wealth », *The Church and Wealth : Papers Read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, 1987, p. 1-14.

C. MUNIER, *L'Apologie de saint Justin, philosophe et martyr*, Ed. Universitaires de Fribourg, 1994.

M. PLESTED, « Reflections on the Reception of the Church Fathers in the Contemporary Context », in *Theology in Service to the Church*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2012, p. 12-17.

H. RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964. Texte original de 1961.

D.I. RANKIN, *From Clement to Origen : The Social and Historical Context of the Church Fathers*, Routledge, New York, 2016.

J.A. RYAN, « Were the Church Fathers Communists ? », *International Journal of Ethics*, 14:1 (1903), p. 26-39.

J.-M. SALAMITO, *Travailleuses, travailleurs ! Les Pères de l'Église et l'économie*, Salvator, Paris, 2023.

J.J. SECORD, *Christian Intellectuals and the Roman Empire, from Justin Martyr to Origen*, Penn State University, University Park, 2020.

M. SORDI, *Les Chrétiens et l'Empire Romain*, Certamen, Neuilly-sur-Marne, 2014. Texte original de 2008.

G. WINGREN, *Man and the Incarnation : A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Oliver and Boyd, Londres, 1959.

Théologie de la libération par ordre alphabétique

C. BOFF, « Epistemología y método de la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 79-113.

E. CARDENAL, *El evangelio en Solentiname*, Volumen segundo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978.

E. DUSSEL, « Teología de la liberación y marxismo », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 115-144.

I. ELLACURÍA, « La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización », *Escritos políticos*, Volume I, UCA Editores, San Salvador, 1991, p. 587-628.

I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos*, Volumes I-IV, UCA Editores, San Salvador, 2000.

I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.

I. ELLACURÍA, « Utopía y profetismo », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 393-442.

J. HERNÁNDEZ PICO, « Revolución, violencia y paz », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 601-621.

F. MORENO REJÓN, « Moral fundamental en la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 273-286.

R. OLIVEROS, « Historia de la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 17-50.

P. RICHARD, « Teología en la teología de la liberación », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 201-222.

G. DA SILVA GORGULHO, « Hermenéutica bíblica », *Mysterium Liberationis*, Vol. I, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 169-200.

J. SOBRINO, *La foi en Jésus-Christ*, Cerf, Paris, 2015. Texte original de 1999.

P. SUESS, « Inculturación », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 377-422.

P. TRIGO, « Creación y el mundo material », *Mysterium Liberationis*, Vol. II, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 11-48.

Sources secondaires sur la théologie de la libération par ordre alphabétique

J.M. DAWSEY, « The Lost Front Door Into Scripture : Carlos Mesters, Latin American Liberation Theology and the Church Fathers », *Anglican Theological Review* LXXII:3 (1990), p. 292-305.

J. GORDON, « Liberation Theology as Critical Theory : The Notion of the 'Privileged Perspective' », *Philosophy & Social Criticism* 22-5 (1996) : p. 85-102.

T.J. GORRINGE, « 'Not Assumed Is Not Healed' : The *Homoousion* and Liberation Theology », *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), p. 481-490.

R. LASSALLE-KLEIN, *Blood and Ink: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America*, Orbis, Maryknoll, New York, 2014.

F.H. LEPARGNEUR, « Théologies de la libération et théologie tout court », *Nouvelle Revue Théologique* 98-2 (1976), p. 126-169.

C. LOSAMBE, « Dans un monde de guerres, le Pape prévient contre la perte de la capacité de rêver », *Vatican News*, 10 janvier 2024.

M.S. DEL VILLAR TAGLE, « The European Roots of *A Theology of Liberation* : Gustavo Gutiérrez et la *Nouvelle Théologie* », *International Journal of Latin American Religions* 6 (2022), p. 29-44.

« Nouvelle théologie » par ordre alphabétique

J. DANIELOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études* 79 (1946), p. 5-21.

G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, Vol. 1 : Liberté, Temps, Grâce*, Éditions Montaigne, Paris, 1956.

H. DE LUBAC, *Catholicisme : Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 2003.

H. DE LUBAC, *Historie et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Éditions Montaigne, Paris, 1950.

H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, Cerf, Paris, 2003.

Sources secondaires sur la « nouvelle théologie »

H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology : A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

J. KIRWAN, *An Avant-garde Theological Generation : The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Autres ouvrages théologiques par ordre alphabétique

A. B. DU TOIT, « The Kingdom of God in the Gospel of Matthew », *Skrif en kerk* 21-3 (2000), p. 545-563.

A.E. MCGRATH, *Historical Theology : An Introduction to the History of Christian Thought*, deuxième édition, Wiley, New York, 2013.

J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, « Volume Two: Mentor, Message, and Miracles », Doubleday, New York, 1991.

J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1999.

J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Cerf, Paris, 1993. Texte original de 1989.

K. RAHNER, « Réflexions théologiques sur l'incarnation », *Œuvres* 12, Cerf, Paris, 2019, p. 419-428. Texte original de 1960.

K. RAHNER, « Le traité dogmatique *De Trinitate* », *Écrits théologiques*, tome VIII, Paris, DDB, 1967, p. 120-121 et p. 130-140. Texte original de 1960.

B. SESBOÜÉ, *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner*, Éditions jésuites, Paris, 2017.

Autres

K. MARX, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1971. Texte original de 1844.

K. MARX, « Critique of the Gotha Program », *The Marx-Engels Reader*, deuxième édition, W.W. Norton and Company, New York, 1978, p. 525-541. Texte original de 1875.