

Erratum: Le n° 928 daté "5 mai 1984" doit en réalité être daté "5 avril 1984". Le lecteur aura rectifié de lui-même.

D 930 AMÉRIQUE LATINE: LE PROCÈS DES THÉOLOGIENS
DE LA LIBÉRATION

La polémique sur la théologie de la libération (cf. DIAL D 925) entre dans une phase d'accélération caractérisée. En effet, dans son n° de mars 1984, la revue italienne "30 Giorni" a rendu public une conférence donnée par le cardinal Ratzinger à un auditoire restreint de théologiens au Vatican en septembre 1983. Le cardinal Ratzinger est le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, organisme suprême de l'Eglise catholique pour l'orthodoxie doctrinale. Sa conférence a été, après publication par "30 Giorni", qualifiée de "document personnel" n'émanant pas de la Congrégation pour la doctrine de la foi et qui "n'était pas destiné à être diffusé", selon les termes du vice-directeur du service de presse du Vatican. Etant donné l'extrême fidélité à l'Eglise catholique du mouvement italien "Communion e Liberazione" en lien avec le mensuel "30 Giorni", on ne peut qu'en conclure que la publication par ses soins d'un document "personnel" de si haut niveau n'est pas l'effet du hasard. Il n'est pas inutile de remarquer que cette publication a lieu dans les semaines qui précèdent la réunion à Bogotá (Colombie), du 27 au 30 mars 1984, entre le cardinal Ratzinger et les évêques présidents des commissions doctrinales de chacun des épiscopats latino-américains. Cette réunion, d'un type tout à fait nouveau, avait pour but, entre autres, d'étudier les modalités d'une "collaboration régulière et organique des commissions doctrinales des conférences épiscopales avec la Congrégation pour la doctrine de la foi".

Nous donnons ci-dessous l'intégralité de l'exposé du cardinal Ratzinger de septembre 1983. L'importance majeure de ce texte n'échappera à personne. On lit, à propos de la théologie de la libération, qu'elle est une "nouvelle interprétation du christianisme", qu'elle obéit à une "logique quasi indiscutable", qu'elle "n'entre dans aucun schéma d'hérésie existant à ce jour" et qu'elle exerce sa "séduction" sur tous les gens d'Eglise soucieux de la situation du tiers-monde. C'est dire, dans l'esprit du cardinal Ratzinger, combien le danger s'en trouve accru.

Comment vont répondre les théologiens de la libération au moment où une telle "mécanique" doctrinale se met en route? On ne peut que regretter, au lu d'un tel réquisitoire, la méconnaissance totale des réalités concrètes et de la foi chrétienne des petites gens des "communautés ecclésiales de base".

Dans un prochain numéro, nous publierons la première réplique donné au texte du cardinal Ratzinger par les théologiens brésiliens Clodovis et Leonardo Boff.

EXPOSÉ DU CARDINAL RATZINGER
SUR LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

(Rome, septembre 1983)

Texte publié par "30 GIORNI"
n° de mars 1984

Pour éclairer ma tâche et préciser mon intention sur ce thème, il me semble nécessaire de faire quelques observations préliminaires:

1) La théologie de la libération est un phénomène extraordinairement complexe. Le concept de théologie de la libération peut aller des positions les plus radicalement marxistes à celles qui mettent à sa vraie place la nécessaire responsabilité du chrétien envers les pauvres et les opprimés, dans le cadre d'une théologie ecclésiale correcte, comme l'ont fait les documents du CELAM, de Medellín et de Puebla. Dans cet exposé, le concept de "théologie de la libération" est utilisé dans son acception la plus restrictive: celle ne relevant que des théologiens qui ont, d'une manière ou d'une autre, fait leur le choix fondamental du marxisme. Même si, dans les cas particuliers, il y a de grandes différences auxquelles il est impossible de s'attarder dans une réflexion à caractère général. Ici même, sans méconnaître les accentuations diverses, je ne puis que m'attacher à mettre en évidence les quelques lignes fondamentales qui sont les plus répandues et qui exercent une certaine influence même là où il n'existe pas de théologie de la libération au sens strict.

2) L'analyse du phénomène de la théologie de la libération fait apparaître clairement un danger fondamental pour la foi de l'Eglise. Il faut assurément tenir compte du fait qu'une erreur ne peut exister sans un noyau de vérité. De fait, une erreur est d'autant plus dangereuse que la proportion de vérité en son sein est plus grande. Par ailleurs l'erreur ne pourrait pas s'approprier sa parcelle de vérité si celle-ci était suffisamment vécue et témoinnée là où elle a sa place, c'est-à-dire dans la foi de l'Eglise. C'est pourquoi, en plus de la démonstration de l'erreur et du danger de la théologie de la libération, il faut aussi poser la question: quelle est la vérité qui se cache dans l'erreur et comment la récupérer dans sa totalité?

3) La théologie de la libération est un phénomène universel de trois points de vue:

a) Cette théologie n'entend pas constituer un nouveau traité de théologie aux côtés de ceux déjà existants en proposant, par exemple, de nouveaux aspects de l'éthique sociale de l'Eglise. Elle se présente plutôt comme une nouvelle herméneutique de la foi chrétienne, c'est-à-dire comme un nouveau mode de compréhension et de réalisation du christianisme dans sa totalité. C'est par là qu'elle change toutes les formes de la vie ecclésiale: la constitution de l'Eglise, sa liturgie, sa catéchèse, ses choix moraux.

b) La théologie de la libération a certainement son centre de gravité en Amérique latine, mais elle n'en est pas pour autant un phénomène exclusivement latino-américain. Comme pensée, elle est inséparable de l'influence déterminante de théologiens européens et même nord-américains. Elle existe aussi en Inde, au Sri-Lanka, aux Philippines, à Taïwan et en Afrique, bien que ce dernier continent soit d'abord marqué par la recherche d'une "théologie africaine". Le groupe des théologiens du tiers-monde est nettement caractérisé par une sensibilisation aux thèmes de la théologie de la libération.

c) La théologie de la libération déborde les frontières confessionnelles. L'un des représentants les plus connus de la théologie de la libération, Hugo Assmann, était un prêtre catholique; il enseigne aujourd'hui comme protestant dans une faculté protestante, tout en continuant de se présenter comme dépassant le cadre des confessions religieuses. La théologie de la libération cherche, à partir de ses prémisses, à créer une nouvelle universalité en fonction de laquelle les séparations classiques de l'Eglise ne peuvent que perdre de leur importance.

1- Le concept de théologie de la libération et les présupposés de sa genèse

Ces observations préliminaires nous ont déjà introduits au coeur du sujet. Mais la question principale demeure: qu'est-ce que la théologie de la libération? Dans un premier essai de réponse nous pouvons dire: la théologie de la libération est une tentative de formulation d'une nouvelle interprétation globale du christianisme; elle présente le christianisme comme une praxis de libération et elle se présente elle-même comme le guide d'une telle praxis. Mais comme, d'après cette théologie, toute réalité est politique, la libération est donc un concept politique et le guide de la libération ne peut qu'être un guide de l'action politique.

"Rien n'échappe au politique. Tout est politique" (Gutiérrez). Une théologie qui ne serait pas "pratique", c'est-à-dire essentiellement politique, est qualifiée d'"idéaliste" et condamnée parce que non réaliste et parce que instrument du maintien des oppresseurs au pouvoir. Pour un théologien qui a fait sa théologie dans la tradition classique et accepté sa vocation spirituelle, il est difficile d'imaginer qu'on puisse sérieusement épuiser la réalité globale du christianisme avec un tel schéma de praxis socio-politique de la libération. La chose n'est cependant pas si simple dans la mesure où de nombreux théologiens de la libération continuent d'utiliser une grande partie du discours ascétique et dogmatique de l'Eglise, mais en se servant d'une nouvelle clé, de sorte que celui qui le lit et l'écoute à partir d'un autre univers peut avoir l'impression de se retrouver devant l'antique patrimoine avec, certes, le sentiment d'une affirmation quelque peu étrange mais qui, jointe à tant de religiosité, ne peut de ce fait être tellement dangereuse. La théologie de la libération n'en a pas moins un caractère de radicalité dont la gravité est souvent sous-estimée parce que cette théologie n'entre dans aucun schéma d'hérésie existant à ce jour; son point de départ est extérieur à ce qui relève généralement des traditionnels schémas de discussion. C'est pourquoi je voudrais essayer de m'approcher, en deux étapes, de ce qui constitue le fondement même de la théologie de la libération: je dirai d'abord quelques mots sur les présupposés qui l'ont rendue possible; puis je m'efforcerai d'explorer quelques-uns des concepts de base qui nous permettent de connaître un peu mieux la structure de la théologie de la libération.

Comment en est-on venu à cette orientation totalement nouvelle de la pensée théologique telle qu'elle s'exprime dans la théologie de la libération? Je vois trois facteurs, principalement, qui l'ont rendue possible.

1) Après le Concile, une situation théologique nouvelle a fait son apparition:

a) L'opinion est née que la tradition théologique existant jusqu'alors n'était plus recevable et qu'en conséquence il fallait, à partir de l'Ecriture et des signes des temps, élaborer des orientations théologiques et spirituelles nouvelles.

b) L'idée de l'ouverture au monde et de l'engagement dans le monde a souvent abouti à une foi en la science, à une foi recevant les sciences humaines comme un nouvel évangile, sans en reconnaître les limites et les problèmes propres. La psychologie, la sociologie et l'interprétation marxiste de l'histoire ont été considérées comme scientifiquement sûres et, de ce fait, comme des instances non susceptibles de contestation pour la pensée chrétienne.

c) La critique de la tradition par l'exégèse protestante moderne, en particulier celle de Bultmann et de son école, devient une instance théologique inamovible barrant la route aux formes théologiques reçues jusqu'alors en favorisant ainsi l'éclosion de nouvelles constructions.

2) La situation théologique ainsi changée coïncide avec une situation de l'histoire spirituelle elle aussi modifiée. A la fin de la phase de reconstruction de l'après-Seconde guerre mondiale, phase qui coïncide avec la fin du concile, il s'est produit dans le monde occidental un vide caractérisé de sens auquel la philosophie existentialiste encore en vogue n'était pas en état d'apporter de réponse. Dans une telle situation, les différentes formes du néo-marxisme se sont métamorphosées en stimulant moral et, en même temps, en promesse de sens apparaissant à la jeunesse étudiante comme pratiquement irrésistible. Le marxisme, avec les accents religieux d'un Bloch et les philosophies pourvues de rigueur scientifique des Adorno, Horkheimer, Habermas et Marcuse, a proposé des modèles d'action grâce auxquels on croyait pouvoir répondre au défi de la misère dans le monde et, en même temps, actualiser le sens correct du message biblique.

3) Le défi moral de la pauvreté et de l'oppression ne pouvait plus être ignoré au moment où l'Europe et l'Amérique du nord avaient atteint une opulence jusqu'alors inconnue. Ce défi exigeait évidemment de nouvelles réponses qui ne pouvaient être trouvées dans la tradition existante, du moins à ce moment-là. La situation théologique et philosophique en évolution était une invitation expresse à chercher la réponse dans un christianisme qui se laisserait guider par les modèles d'espérance, en apparence fondés scientifiquement, des philosophies marxistes.

2- La structure épistémologique (1) fondamentale de la théologie de la libération

Cette réponse se présente de manière très diversifiée dans les formes particulières de la théologie de la libération, de la théologie de la révolution, de la théologie politique, etc. Elle ne peut donc être dépeinte globalement. On y trouve cependant certains concepts fondamentaux qui se retrouvent continuellement dans les différentes variantes et traduisent des propos relevant d'un fonds commun. Avant d'en venir aux concepts fondamentaux du contenu, il faut faire une observation sur les éléments structurels constitutifs de la théologie de la libération. Nous pouvons, pour ce faire, les mettre en rapport avec ce que nous avons déjà dit concernant le changement de la situation théologique après le concile.

Comme il a été dit, l'exégèse de Bultmann et de son école a été reçue comme un énoncé de "science" sur Jésus, une science dont la validité devait objectivement être retenue. Le "Jésus historique" de Bultmann n'en est pas moins séparé par un abîme (Bultmann lui-même parle de Graben, fossé) du Christ de la foi. Pour Bultmann, Jésus appartient aux présupposés du Nouveau

(1) Littéralement "gnoséologique" (NdT).

Testament , tout en restant prisonnier du monde du judaïsme. Le résultat final d'une telle exégèse est en fait la remise en cause de la crédibilité historique des ^{présente}Evangelies: le Christ de la tradition ecclésiastique et le Jésus historique par la science relèvent à l'évidence de deux mondes différents. La figure de Jésus a été retirée de son emplacement dans la tradition, sous le coup de la science considérée comme instance suprême; cela a eu pour effet, d'une part, de laisser la tradition en suspens, dans le vide, comme quelque chose d'irréel et, d'autre part, de rendre nécessaire la recherche, pour la figure de Jésus, d'une nouvelle interprétation et d'un nouveau sens. Bultmann a donc pris de l'importance, non pas tant pour ses affirmations positives qu'en raison du résultat négatif de sa critique: le noyau de la foi - la christologie - reste ouvert à de nouvelles interprétations puisque celles qui étaient avancées jusqu'à maintenant, ainsi que leurs énoncés originaux, avaient disparu en tant qu'insoutenables historiquement. En même temps le magistère de l'Eglise était discrédité en tant que lié à une théorie insoutenable scientifiquement, et il se voyait donc dénué de valeur comme instance cognitive sur Jésus. Ses énoncés ne pouvaient être reçus que comme des définitions relevant d'une position dépassée scientifiquement.

De plus, Bultmann a été important pour le développement ultérieur d'un deuxième mot-clé. Il a porté à son point haut l'ancien concept d'herméneutique en lui conférant une dynamique nouvelle. Le mot "herméneutique" traduit l'idée qu'une compréhension réelle des textes historiques n'est pas le fait d'une simple interprétation historique, mais que toute interprétation historique suppose certaines décisions préliminaires. L'herméneutique a pour tâche d' "actualiser", et cela en connexion avec la détermination du donné historique. Il s'agit là, selon la terminologie classique, d'une "fusion des horizons" entre l'"hier" et l'"aujourd'hui". Cela pose ainsi la question: que signifie l'hier dans l'aujourd'hui? Bultmann répond lui-même à la question en ayant recours à la philosophie d'Heidegger, ce qui l'a conduit à interpréter la Bible dans un sens existentialiste. Mais cette réponse n'a plus aucun intérêt car, en ce sens, Bultmann est dépassé par l'exégèse actuelle. Il n'en reste pas moins qu'une distance a été établie entre la figure de Jésus, de la tradition classique, et l'idée qu'on peut et doit se faire aujourd'hui de lui grâce à une nouvelle herméneutique.

Ici s'insère le second élément, déjà mentionné, de notre situation: le nouveau climat philosophique des années soixante. L'analyse marxiste de l'histoire et de la société a été, entre-temps, reçue comme la seule analyse à caractère "scientifique". Cela veut dire que le monde en vient à être interprété à la lumière du schéma de la lutte des classes et que le seul choix possible est entre le capitalisme et le marxisme. Cela veut dire aussi que toute réalité est politique et qu'elle doit être justifiée politiquement. Le concept biblique de "pauvre" constitue le point de départ pour la confusion entre l'image biblique de l'histoire et la dialectique marxiste; ce concept en vient à être identifié à l'idée de prolétariat, au sens marxiste, et il justifie donc le marxisme comme herméneutique légitime pour la compréhension de la Bible. Dans cette perspective il n'existe donc et ne peut exister qu'un seul choix entre deux alternatives; en raison de quoi contredire une telle interprétation de la Bible n'est que l'expression de la volonté de la classe dominante de conserver son pouvoir. Gutiérrez affirme: "La lutte des classes est un fait et la neutralité sur ce point est absolument impossible". L'intervention du magistère de l'Eglise est ainsi rendue impossible: au cas où celui-ci s'opposerait à une telle interprétation du christianisme, il ne ferait que démontrer qu'il est du côté des riches et des oppresseurs, et contre les pauvres et les souffrants, c'est-à-dire contre Jésus lui-même; dans la dialectique de l'histoire, un tel magistère s'inscrirait dans sa partie négative.

Ce choix, apparemment "scientifique" et "herméneutiquement" évident, détermine en soi la voie d'une interprétation ultérieure du christianisme, tant en ce qui concerne les instances interprétatives que pour ce qui est des contenus interprétés. En ce qui concerne les instances interprétatives, les concepts décisifs sont les suivants: le peuple, la communauté, l'expérience, l'histoire. Si jusqu'alors l'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise catholique dans sa totalité qui, transcendant le temps et l'espace, rassemble les laïcs (sensus fidei) et la hiérarchie (magistero), était l'instance herméneutique première, c'est aujourd'hui la "communauté". La vie et les expériences de la communauté sont désormais déterminantes pour la compréhension et l'interprétation de l'Ecriture. On peut dire à nouveau, et apparemment de façon rigoureusement scientifique, que la figure de Jésus présentée dans les Evangiles est faite de la synthèse des événements et des interprétations de l'expérience des communautés particulières, en vertu de laquelle d'ailleurs l'interprétation est bien plus importante que l'événement, lequel n'est plus en soi déterminant. La synthèse issue de l'événement et de son interprétation peut toujours faire l'objet d'une dissociation pour une nouvelle construction: la communauté "interprète" les événements grâce à son "expérience" et trouve ainsi sa "praxis". On retrouve la même idée, avec quelques nuances, dans le concept de peuple grâce auquel on a changé l'accent conciliaire de l'idée de "peuple de Dieu" en un mythe marxiste. Les expériences du "peuple" expliquent l'Ecriture. Le "peuple" devient ainsi un concept opposé à celui de "hiérarchie" et antithétique à toutes les institutions qualifiées de forces d'oppression. De plus, est "peuple" tout un chacun qui participe à la "lutte des classes"; l'"Eglise populaire" est mise en opposition à l'Eglise hiérarchique. Enfin, le concept d'"histoire" devient l'instance herméneutique décisive. L'opinion, considérée comme scientifiquement sûre et irréfutable, en vertu de laquelle la Bible raisonne exclusivement en termes d'histoire du salut et donc sur le mode anti-métaphysique, permet d'opérer la fusion entre l'horizon biblique et l'idée marxiste de l'histoire qui procède dialectiquement comme authentiquement porteuse de salut; l'histoire est la révélation authentique et, par le fait même, la véritable instance herméneutique de l'interprétation biblique. Une telle dialectique s'appuie cette fois sur la pneumatologie. Il se trouve que celle-ci aussi voit dans le magistère qui insiste sur les vérités permanentes une instance ennemie du progrès, étant donné qu'il pense "métaphysiquement" et ainsi contredit "l'histoire". On peut dire que le concept d'histoire absorbe le concept de Dieu et de révélation. L'"historicité" de la Bible doit justifier le rôle prédominant qu'elle joue et, donc, légitimer en même temps le passage à la philosophie matérialiste-marxiste dans laquelle l'histoire a pris le rôle de Dieu.

3- Les concepts fondamentaux de la théologie de la libération

Tout cela nous amène aux concepts fondamentaux du contenu de la nouvelle interprétation du christianisme. Etant donné que les contextes dans lesquels surgissent les concepts en question sont des contextes divers, je voudrais, sans prétendre à la systématisation, faire mention de quelques-uns.

Commençons par la nouvelle interprétation de la foi, de l'espérance et de la charité. En ce qui concerne la foi, par exemple, Jon Sobrino affirme que l'expérience que Jésus a de Dieu est radicalement historique. "Sa foi se change en fidélité". Sobrino remplace ainsi fondamentalement la foi par "la fidélité à l'histoire" (in Fidélité à l'histoire, 143-144). Jésus est fidèle à la conviction profonde que le mystère de la vie des hommes (...) est vraiment le dernier (ibid., 144). Ici s'effectue cette fusion entre Dieu et

l'histoire qui donne à Sobrino la possibilité de conserver pour Jésus la formule de Chalcédoine, bien que ce soit avec une tout autre signification: on voit comment les critères classiques de l'orthodoxie sont inapplicables pour l'analyse d'une telle théologie. Concernant cet argument, Ignacio Ellacuría affirme sur la couverture de présentation du livre: Sobrino "redit(...) "que Jésus est Dieu, mais en ajoutant aussitôt après que le vrai Dieu est "uniquement celui qui se révèle historiquement et scandaleusement dans Jésus "et dans les pauvres qui sont sa présence continuée. Celui seul qui maintient unies ces deux affirmations est orthodoxe".

L'espérance est interprétée comme "confiance en l'avenir" et comme travail en fonction de l'avenir; elle est ainsi assujettie de nouveau à la prédominance de l'histoire des classes.

L'"amour" consiste en "choix des pauvres", ce qui coïncide avec le choix de la lutte des classes. Les théologiens de la libération soulignent avec force, face au "faux universalisme", le caractère à la fois partial et partiel du choix chrétien; prendre parti est, pour eux, une exigence fondamentale dans une herméneutique correcte du témoignage chrétien. On peut ici, à mon avis, cerner très clairement le mélange entre une vérité fondamentale du christianisme et un choix fondamentalement non chrétien, mélange qui rend l'ensemble si séducteur: le Sermon sur la montagne est en réalité, de la part de Dieu, le choix en faveur des pauvres. Mais l'interprétation des pauvres au sens de la dialectique marxiste de l'histoire - interprétation du choix partiel au sens de lutte des classes - est un saut eis allo genos (dans un autre genre) dans lequel le contraire se présente comme identique.

Le concept fondamental de la prédication de Jésus est le "royaume de Dieu". Ce concept se retrouve bien au centre des théologies de la libération, mais il l'est sur fond d'herméneutique marxiste. Pour J. Sobrino, le royaume ne doit pas être entendu spirituellement, ni de façon universelle au sens de trésor eschatologique abstrait. Il doit être entendu de façon partisane et comme disposition à la praxis. C'est seulement à partir de la praxis de Jésus, et non de façon théorique, qu'il devient possible de définir ce que signifie le royaume: oeuvrer dans la réalité historique ambiante pour la transformer en royaume (ibid., 166).

Il importe ici de mentionner encore une idée fondamentale d'une certaine théologie post-conciliaire qui est allée dans cette direction. Il a été affirmé que, d'après le concile, il fallait dépasser toute espèce de dualisme: du corps et de l'âme, de la nature et de la surnature, de l'immanence et de la transcendance, du présent et de l'avenir. Suite au démantèlement de ces dualismes il ne reste plus, comme possibilité, qu'à oeuvrer pour un royaume se réalisant dans l'histoire et dans la réalité économique-politique. Mais ce faisant, on a cessé d'oeuvrer pour l'homme d'aujourd'hui et on a commencé à détruire le présent pour un avenir hypothétique: ainsi a-t-on vu naître immédiatement le vrai dualisme.

Dans ce contexte, je voudrais également mentionner l'interprétation impressionnante, et en définitive exécrationnelle, de la mort et de la résurrection donnée par Sobrino. Il montre qu'avant tout, à l'encontre des conceptions universalistes, la résurrection est d'abord une espérance pour ceux qui sont crucifiés, lesquels constituent la majorité de l'humanité: tous ces milliers d'hommes qui subissent l'injustice structurelle comme une lente crucifixion (ibid., 176 et sv.). Le croyant, pour sa part, est participant de la seigneurie de Jésus sur l'histoire à travers l'édification du royaume, c'est-à-dire par la lutte pour la justice et pour la libération intégrale, par la trans-

formation des structures en structures plus humaines. Cette seigneurie sur l'histoire est mise en oeuvre par la répétition dans l'histoire du geste de Dieu qui ressuscite Jésus, c'est-à-dire en rendant la vie aux crucifiés de l'histoire (ibid., 181). L'homme a assumé le geste de Dieu, par quoi le changement total du message biblique est rendu manifeste de façon presque tragique si l'on pense à la manière dont cette tentative d'imitation de Dieu a été expliquée et est encore expliquée.

Je ne voudrais mentionner que quelques autres concepts: l'exode est transformé en image centrale de l'histoire du salut; le mystère pascal est présenté comme un symbole révolutionnaire; il s'ensuit que l'eucharistie est interprétée comme fête de la libération, au sens d'une espérance politico-messianique et de sa praxis. Le mot rédemption est généralement remplacé par celui de libération, lequel est à son tour reçu, sur fond d'histoire et de lutte des classes, comme processus de la libération en marche. Enfin, l'accent mis sur la praxis est lui aussi fondamental: la vérité ne doit pas être entendue au sens métaphysique car il s'agirait d'"idéisme". La vérité se réalise dans l'histoire et dans la praxis. L'action est la vérité. Par conséquent, les idées qui sont utilisées pour l'action sont également, en dernière instance, interchangeables. La seule chose décisive est la praxis. L'orthopraxie devient ainsi la seule orthodoxie véritable. C'est ainsi qu'est justifiée une énorme prise de distance par rapport aux textes bibliques: la critique historique délivre de l'interprétation traditionnelle, laquelle apparaît comme non scientifique. Pour ce qui est de la tradition, on donne de l'importance à la rigueur scientifique extrême, dans la ligne de Bultmann. Mais les contenus de la Bible, historiquement déterminés, ne peuvent pour leur part être reliés de manière absolue. L'instrument de l'interprétation n'est nullement, en dernière analyse, la recherche historique mais bien l'herméneutique de l'histoire expérimentée dans la communauté, c'est-à-dire dans les groupes politiques, d'autant plus que la plupart des contenus bibliques eux-mêmes sont envisagés comme le produit d'une telle herméneutique communautaire.

Pour qui cherche à porter un jugement global, il faut dire que, si l'on s'applique à comprendre les choix fondamentaux de la théologie de la libération, on ne peut nier que l'ensemble fait preuve d'une logique quasi indiscutable. Avec les prémisses de la critique biblique et de l'herméneutique basée sur l'expérience, d'une part, ainsi que l'analyse marxiste, d'autre part, on a réussi à créer une vision d'ensemble du christianisme qui semble répondre pleinement tant aux exigences de la science qu'aux défis moraux de notre temps. Aussi le devoir s'impose-t-il immédiatement aux hommes de faire du christianisme un instrument de la transformation concrète du monde, ce qui semblerait l'unir à toutes les forces progressistes de notre époque. On peut ainsi comprendre pourquoi cette nouvelle interprétation du christianisme attire toujours plus de théologiens, de prêtres et de religieux, spécialement sur la toile de fond des problèmes du tiers-monde. Se soustraire à cette nouveauté ne peut qu'apparaître nécessairement à leurs yeux comme une fuite de la réalité, comme un renoncement à la raison et à la morale. Mais par ailleurs, si l'on tient compte du caractère radical de l'interprétation du christianisme qui en découle, il n'en est que plus urgent de soulever le problème de ce qu'il est possible et nécessaire de faire face à elle.

Joseph Ratzinger

(Traduit de l'italien par DIAL)

Abonnement annuel: France 275 F - Etranger 330 F - Avion 400 F
Directeur de publication: Charles ANTOINE - Imprimerie DIAL
Commission paritaire de presse: 56249 - ISSN: 0399-6441