

Amérique latine - Les sources bibliques de la théologie de la libération

samedi 23 avril 2011, par [LÖWY Michael](#) (Date de rédaction antérieure : 27 février 2011).

Michael Löwy, né au Brésil, vit en France depuis 1969. Directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux), il enseigne aussi à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris. Il a consacré plusieurs travaux à la théologie de la libération, avec notamment un livre paru en 1996 en anglais et deux ans plus tard en français : *La Guerre des dieux : religion et politique en Amérique latine* [1]. Il a aussi conduit des recherches sur le messianisme juif [2].

Sommaire

- [1.- Le messianisme](#)
- [2.- Les prophètes](#)
- [3.- L'Exode](#)

La Bible juive - « l'Ancien Testament », en langage chrétien - occupe une place beaucoup plus importante dans la théologie de la libération en Amérique latine que celle qui lui est attribuée par la tradition catholique. C'est d'ailleurs l'une des critiques du Vatican (Congrégation pour la doctrine de la foi) à ce courant hétérodoxe : sa démarche « conduit à nier la radicale nouveauté du Nouveau Testament ». Pour certains partisans de la théologie latino-américaine, comme le laïc Adolfo Abascal-Jaen, c'est au contraire le courant conservateur qui pêche par marcionisme : « *Sa lecture de la Bible diminue à un tel point l'importance de l'Ancien Testament qu'elle n'est pas sans rappeler celle de l'hérétique Marcion au II^e siècle* » [3].

C'est sans doute par son caractère *historique et social* en tant que témoignage de la présence de Dieu dans l'histoire que l'Ancien Testament intéresse les théologiens de la libération. Par exemple, Gustavo Gutiérrez insiste sur la dimension *historique* des promesses eschatologiques, dimension niée par une certaine interprétation théologique chrétienne pour laquelle « ce que l'Ancien Testament annonce et promet au plan "temporel" et "terrestre" doit être transposé au niveau "spirituel" ». « *Selon cette exégèse traditionnelle un point de vue "charnel" empêcherait le peuple juif de voir le sens caché, figuré - que seul révélerait avec clarté le Nouveau Testament - des annonces de rédemption. Rejetant cette démarche, Gutiérrez observe qu'elle relève d'une certaine conception du spirituel « marquée par un type de pensée occidentale dualiste (matière-esprit), étranger à la mentalité biblique* » [4].

D'où vient cette vision dualiste de la religion, opposée à l'esprit moniste des hébreux ? Pour certains théologiens de la libération, c'est à la pensée *grecque* qu'il faut attribuer cette dissociation entre la « chair » et l'« esprit », ou l'histoire et Dieu. Selon Hugo Assmann, auteur d'un des premiers ouvrages de théologie de la libération, en 1970, le langage théologique traditionnel dé-historicise

Dieu et les hommes : « *la source de cette terminologie était fondamentalement la philosophie grecque ; leur esprit général était anti-biblique* ». La dimension historique des événements traverse toute la vision biblique du monde, tandis que « *le théisme grec a créé toute une sphère idéologique de la vérité complètement séparée du monde des hommes* » [5].

Les théologiens latino-américains s'efforcent par conséquent de mettre en avant la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui partageraient la même conception hébraïque *unitaire* de l'histoire (à la fois profane et sacrée), face aux tendances « spiritualistes » de la théologie chrétienne postérieure, d'inspiration hellénique. Faisant le point sur ce débat à la fin des années 80, Ignacio Ellacuría écrivait : « *La théologie de la libération a souvent été accusée d'être plus vétérotestamentaire que néotestamentaire dans sa préoccupation historico-politique fondamentale. On a pu donner cette impression. Toutefois, on ne répond pas à cette objection en abandonnant l'inspiration qui se trouve dans les faits historico-salvifiques de l'Ancien Testament, mais en les illuminant à la lumière du Nouveau Testament...* » [6].

L'herméneutique vétérotestamentaire [7] de la théologie de la libération est intimement liée à leurs préoccupations sociales, à leur option prioritaire pour les pauvres, et à leur interprétation critique de l'histoire et de la réalité présente en Amérique latine. On retrouve ici quelque chose d'analogue à ce paradoxal « *renversement réciproque du religieux et du politique* » dont parlait Walter Benjamin dans une lettre à Gershom Scholem de mai 1926 [8]. L'intérêt des théologiens de la libération se porte surtout sur trois moments du message biblique juif : (1) la promesse messianique ; (2) la parole des prophètes, en tant que protestation contre l'injustice sociale et dénonciation de l'idolâtrie et (3) l'Exode. Je vais examiner très brièvement les deux premiers et de façon un peu plus détaillée le troisième.

1.- Le messianisme

Selon l'« Instruction » vaticane de 1984, la théologie de la libération pratique une nouvelle herméneutique conduisant à une relecture essentiellement politique des Écritures et située « *dans la perspective d'un messianisme temporel* ». Or, comme nous l'avons vu, les théologiens latino-américains refusent, dans leur herméneutique biblique, la « séparation des sphères » entre le temporel et le spirituel. Cela vaut notamment pour l'espérance messianique : selon Gutiérrez, l'avènement du Messie est un thème qui « *traverse toute la Bible ; il est vitalemment présent dans l'histoire d'Israël et exige par conséquent sa place dans le devenir du peuple de Dieu* ». Une spiritualisation mal comprise a souvent fait oublier « *le pouvoir transformateur des structures sociales injustes qu'impliquent les promesses messianiques. La suppression de la misère et de l'exploitation est un signe de la venue du Messie. (...) Lutter pour un monde juste, dans lequel n'existera plus ni servitude, ni oppression, ni travail aliéné, c'est annoncer et signifier la venue du Messie. Les promesses messianiques lient ainsi étroitement le Royaume de Dieu et les conditions de vie dignes de l'homme* ». [9]

Commentant ces passages (et d'autres analogues) de Gutiérrez, Christian Duquoc - dominicain, professeur à l'Institut catholique de Lyon et l'un des meilleurs spécialistes français de la théologie latino-américaine - revient à la question des rapports entre messianisme juif et chrétien, dans l'herméneutique des théologiens de la libération. Il commence par un aveu assez surprenant sous la plume d'un religieux catholique :

« *Le judaïsme s'opposa au christianisme en raison de la spiritualisation du messianisme puisque celui-ci se fonde désormais dans le Ressuscité absent. Il faut reconnaître que cette objection n'est pas injustifiée : le courant majoritaire chrétien a dérivé vers l'au-delà toute solution aux*

contradictions internes à notre histoire, celle-ci étant effectivement non transformable. Aussi, toute doctrine qui souligne trop l'aspect de pouvoir sur l'histoire est-elle désormais accusée de messianisme temporel ».

Ce qui fait la nouveauté des théologiens de la libération, c'est qu'ils « s'efforcent d'éliminer l'interprétation et la pratique spiritualistes sans tomber dans le messianisme temporel. Le critère qui leur permet d'éviter ce double écueil tient dans le passage d'un Messie individuel à un Messie collectif : Jésus renonce à la forme messianique imaginée pour que tout le peuple exerce cette fonction. [...] De par l'Esprit, une masse devient un peuple, et ce peuple debout prend en main son destin. » [10]

Cette démarche théologico-politique n'est pas sans avoir certaines affinités avec la tradition juive (hétérodoxe) du messianisme actif, qui trouve au 20^e siècle ses derniers représentants dans des figures comme Martin Buber ou Walter Benjamin [11]. Il est vrai aussi que la place du messianisme dans l'économie du salut juive et chrétienne reste nécessairement différente.

2.- Les prophètes

L'importance des prophètes pour la théologie de la libération résulte non seulement de leur rôle eschatologique en tant qu'annonciateurs du Royaume messianique de paix et de justice, mais aussi (ou surtout) de leur activité comme adversaires implacables des injustices sociales. C'est dans l'œuvre de Severino Croatto, l'un des principaux biblistes latino-américains, qu'on trouve les indications les plus importantes à ce sujet, d'un point de vue qui relève à la fois de l'exégèse historique-critique et de ce qu'il appelle « une herméneutique de la libération ». Le prophète hébreux est, selon Croatto, à la fois un interprète des temps, un critique des péchés et mensonges et un *conscientisateur* des êtres humains aliénés : « Ces trois expressions du prophétisme ont beaucoup à voir avec toute espèce de processus de libération. C'est peut-être pour cela que nous, les Latino-Américains, sentons les prophètes bibliques tellement près de nous et nous nous rendons compte de la résurgence du rôle prophétique dans la nouvelle Église... Les prophètes sont les représentants qualifiés d'une foi politique ». En d'autres termes : « L'exemple des prophètes est d'une grande actualité dans l'engagement pour la libération et pour cette raison la théologie de la libération a vu dans leur message une source inépuisable d'inspiration ». Les critiques de Jérémie, Amos, Isaïe aux injustices sociales, à la perversion du pouvoir, à l'oppression des pauvres sont parmi les exemples cités par l'auteur dans un livre publié pour la première fois en Argentine en 1973, et par suite réédité à multiples reprises [12].

Mais la lecture des prophètes ne se limite pas aux exégètes : dans les pastorales de la terre et les mouvements paysans d'inspiration chrétienne, les paroles d'Amos, Isaïe ou Jérémie en défense des pauvres contre les riches propriétaires de terres sont étudiées avec ferveur. Une brochure populaire illustrée, intitulée *La Bible et la lutte pour la terre* - rédigée par Marcelo de Barros Souza, un moine bénédictin - présente ces textes bibliques en les mettant directement en rapport avec la réalité sociale brésilienne ; elle est distribuée aux communautés paysannes par la Commission pastorale de la terre.

Il existe aussi un autre aspect du prophétisme hébreux revendiqué par les théologiens de la libération : le combat contre l'idolâtrie. Dans son dernier livre, dédié à Bartolomé de las Casas et son combat pour la défense des Indiens au XVI^e siècle, Gustavo Gutiérrez soutient que le massacre et l'asservissement des autochtones s'est fait au nom d'une idole, l'Or ; le dieu dont se réclamaient les *conquistadores* n'était en réalité qu'un autre nom pour le métal précieux [1[Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias : siglo XVI*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 1989.]].

Dans un livre collectif de 1980, *La lutte des dieux : les idoles de l'oppression et la recherche du Dieu Libérateur*, les auteurs (Hugo Assmann, Pablo Richard, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert et Jon Sobrino) affirment que le grand ennemi de la foi chrétienne n'est pas l'athéisme – peu significatif en Amérique latine – mais le culte des faux dieux, l'adoration des idoles. Se référant à Jérémie, au Deutero-Isaïe, à Daniel et à d'autres textes de l'Ancien Testament, Pablo Richard célèbre le pouvoir subversif et libérateur de la foi prophétique, face au pouvoir oppresseur des idoles (Babylone). Pour les théologiens de la libération, il faut reprendre ce combat aujourd'hui, contre les nouveaux idoles de la mort adorées par les nouveaux pharaons, les nouveaux empereurs babyloniens, les nouveaux Césars : Mammon, l'Or, le Capital, la Puissance, la Sécurité Nationale, l'État – ou la « civilisation occidentale chrétienne » [13].

3.- L'Exode

C'est sans doute de tous les textes de l'Ancien Testament le plus présent dans la réflexion et l'herméneutique des théologiens latino-américains. Pourquoi cet intérêt, cette fascination même ? Selon Gutiérrez, il s'agit du livre biblique par excellence où Dieu « *se révèle dans les événements historiques* », ou Dieu « *sauve dans l'histoire* ». Or, cette histoire est celle d'une *libération sociale et politique* où « *le fait religieux n'apparaît pas comme quelque chose à part* » mais se situe dans le « *contexte total* » et « *donne au récit tout entier son sens profond* » [14]. La Congrégation vaticane n'avait pas manqué de mettre en évidence son désaccord sur cette question : « *La nouvelle herméneutique inscrite dans les "théologies de la libération" conduit à une lecture essentiellement politique de l'Écriture. Ainsi une importance majeure est accordée à l'événement de l'Exode en tant qu'il est libération de la servitude politique* ». Répondant à cette critique, les frères Boff insistent sur la nécessaire *unité* (ce qui ne veut pas dire *identité*) entre le salut religieux et la libération sociale, l'action de Dieu et l'histoire humaine : « *comme le veut le concile de Chalcédoine, sans confusion, oui, mais aussi sans séparation* ». Précisément pour cette raison, l'Exode constitue à leurs yeux « *le modèle de tout processus de libération* » – ou encore, selon Croatto, le premier noyau kérygmatisé [15] d'une théologie de la libération [16].

Comme toute herméneutique, celle de Gutiérrez et ses amis est inévitablement sélective : les aspects ethnocentriques et les châtements terribles de la colère divine sont volontairement négligés au profit de la dimension universelle et humaniste de l'auto-émancipation – avec l'aide et l'inspiration divines – des esclaves. Selon Gutiérrez, la « *leçon de l'Exode* » est avant tout celle de la « *construction de l'homme par lui-même dans la lutte politique historique* » [17]. C'est donc parce qu'il peut être interprété (à tort ou à raison, peu importe) dans ce sens, parce qu'il est de tous les passages de l'Écriture celui qui semble correspondre de la façon la plus directe à l'idée de l'auto-libération des pauvres que l'Exode deviendra un texte paradigmatique pour la théologie de la libération.

Dans ce type de lecture, ce sont surtout les six premiers chapitres du livre qui sont privilégiés, ceux qui décrivent l'oppression et l'esclavage infligés aux Hébreux par le pharaon – ainsi que la révolte de Moïse et la promesse divine de rédemption et libération. Le bibliste brésilien Carlos Mesters présente, sous le titre « *La situation en Égypte* », quelques extraits des chapitres 1, 2 et 5, où il est question des « *durs travaux* » dans les champs et dans la construction imposés aux esclaves hébreux, leur « *traitement cruel* » par les surveillants égyptiens, leurs gémissements « *sous le poids de la servitude* », leur cri de détresse qui arrive jusqu'à Dieu [18]. Ces textes permettent ou inspirent une identification symbolique avec la situation présente en Amérique latine. Non sans une certaine naïveté, les dictatures militaires modernes sont présentées comme les nouveaux pharaons, et les paysans du nord-est brésilien comme les nouveaux esclaves en Égypte. Ce type de parallèle était facilité, dans le cas brésilien, par le terme de « *travaux pharaoniques* » employé par la presse elle-même pour désigner certaines œuvres économiques gigantesques du régime militaire (routes

transamazoniennes, centrales nucléaires, etc.). Bien entendu, il s'agit pas d'une comparaison historique effective, mais de l'actualisation d'un héritage spirituel et religieux millénaire, chargé, à chaque moment de l'histoire, d'une signification présente, d'un « temps d'à présent » (pour utiliser un concept de Walter Benjamin qui me semble ici pertinent). C'est dans ce sens que Gutiérrez peut écrire que le peuple pauvre d'Amérique latine se trouve « en exil sur sa propre terre », mais aussi, en même temps, « en marche d'exode vers son rachat ». Le théologien chilien Rolando Muñoz, l'un des conseillers du CLAR (Confédération latino-américaine des religieux) parle de son côté de la « ligne de continuité » entre le peuple d'Israël opprimé en Égypte et le peuple souffrant aujourd'hui [19]. L'Exode sert ainsi comme exemple biblique d'un salut non personnel et privé mais communautaire et public, dont l'enjeu n'est pas l'âme de l'individu en tant que tel mais la rédemption – dans le double sens religieux et social du terme hébreux *gue'ulah* – de tout un peuple.

Cette lecture de l'Exode se retrouve dans certains documents des Églises latino-américaines, bien au-delà du cercle limité des théologiens. Par exemple, en 1973, les évêques et supérieurs religieux (jésuites, franciscains, bénédictins, etc.) du nord-est brésilien publient un texte dont le titre lui-même est un verset biblique : « *J'ai entendu les clameurs de mon peuple (Ex. 3.7)* ». Dénonçant les « détenteurs du pouvoir esclavagiste » qui « *comme le pharaon* », refusent de voir la présence de Dieu dans le réveil des pauvres, ce document, qui a eu un impact considérable au Brésil, proclame : « *Comme à l'époque de Moïse, un peuple qui cherche à se lever et à secouer le joug de son esclavage, accomplit un aspect des projets de Dieu, et signale, même sans le savoir clairement, le salut qui s'accomplit en lui (cf. Ex. 12)* ». Bien entendu, on retrouve souvent ce thème dans les lectures bibliques des communautés ecclésiales de base, dont la culture politico-religieuse, fortement imprégnée par la perspective auto-émancipatrice, tend à relativiser le rôle du guide charismatique ; par exemple, dans une communauté de la banlieue industrielle de São Paulo (Brésil), l'un des animateurs laïcs résume ainsi les leçons d'une lecture commune de l'Exode : « *En ce temps-là, Dieu a choisi Moïse pour libérer son peuple. Moïse a eu peur mais a accepté la tâche que Dieu lui donnait. Aujourd'hui, c'est à nous d'être Moïse pour qu'il n'y ait plus d'esclavage qui pèse sur nous* » [20].

Le « renversement réciproque » prend la forme d'un *cercle herméneutique* : le sujet de cette lecture se retrouve dans le texte de l'Ancien Testament et « lit » sa propre réalité à la lumière de l'Écriture : « *À l'intérieur du traitement herméneutique, il est parfaitement légitime de nous comprendre nous-mêmes à partir de l'Exode biblique et surtout de comprendre celui-ci à **partir** de notre situation de peuples en esclavage économique, politique, social et culturel* » [21]. Cette herméneutique vétérotestamentaire est donc inséparable d'un parti-pris social et éthico-religieux : l'option prioritaire pour les pauvres – ou plus précisément, la solidarité avec leur mouvement d'auto-émancipation [22].

Il ne faudrait pas toutefois conclure des remarques ci-dessus que la théologie de la libération est prioritairement fondée sur une lecture de la Bible juive. Au contraire, les sources néotestamentaires et la christologie occupent un place beaucoup plus importante dans son système de références scripturales. Gutiérrez a donc raison de rejeter comme « *clairement inexacte* » l'affirmation selon laquelle la théologie de la libération serait « *exclusivement centrée sur le thème de l'Exode et sur l'Ancien Testament* » [23].

Comment expliquer en termes sociologiques l'apparition de ce nouveau courant théologique, avec sa lecture « hétérodoxe » de la Bible, au sein des Églises latino-américaines ?

La première remarque qu'il faudrait avancer à ce sujet est que la théologie de la libération n'est que la pointe visible de l'iceberg, l'expression spirituelle systématique d'un changement profond au sein

de l'Église et du « peuple chrétien », bien antérieur à la parution des premiers ouvrages des nouveaux théologiens. Leonardo Boff n'a pas tort d'insister sur le fait que la théologie de la libération est le résultat d'une *praxis* [24] préalable. Plus précisément, elle est l'expression – en tant qu'ensemble cohérent de valeurs et d'idées – de tout un mouvement social traversant l'Église et la société, qu'on pourrait appeler « *christianisme de la libération* ». Ce mouvement social, qui déborde les frontières de l'Église, consiste en un vaste réseau informel, un courant large et diversifié de renouveau religieux, culturel et politique, présent aussi bien « à la base », dans les communautés ecclésiales, les paroisses, les associations de quartier, les syndicats, les liges paysannes, qu'au « sommet », dans les évêchés, les commissions pastorales, les conférences épiscopales nationales ou régionales ; aussi bien chez les prêtres et les ordres religieux (jésuites, dominicains, franciscains) que dans les mouvements laïcs (Action catholique, JUC, JEC, JOC). Pour des raisons qui restent encore à déterminer, ce mouvement joue un rôle déterminant dans certains pays – notamment le Brésil, et l'Amérique centrale – tandis que dans d'autres (comme l'Argentine ou la Colombie), il est assez minoritaire sinon isolé. En tout cas, il a très profondément bouleversé une Église qui a été, pendant des siècles, une force assez conservatrice sinon rétrograde. Bien entendu, depuis son apparition au début des années 70, la théologie de la libération a contribué de façon décisive à la légitimation, au développement et à l'approfondissement de ce courant à l'échelle de toute l'Amérique latine. On assiste ainsi à un renversement réciproque du religieux et du politique qui touche aussi le domaine de la *pratique sociale* : la révolution sandiniste au Nicaragua (1979), l'essor d'un nouveau mouvement ouvrier et populaire au Brésil à partir des années 80 et l'élection du Père Aristide à la présidence de Haïti (1990) en sont les exemples les plus frappants.

Ce mouvement social est né au début des années 60 – c'est-à-dire avant le Concile Vatican II –, d'abord au Brésil puis peu à peu dans d'autres pays du continent. Il résulte de la convergence entre deux processus de transformation historique indépendants : (1) le changement interne de l'Église catholique, qui suit le renouveau théologique des années de l'après-guerre (particulièrement en France) et surtout l'élection de Jean XXIII en 1963 ; (2) les transformations économiques, sociales et politiques en Amérique latine, conséquences de l'industrialisation accélérée, de l'aggravation des conflits sociaux et de l'impact de la révolution cubaine (1959).

Ce n'est qu'après la conférence des évêques latino-américains à Medellín (1968) que ce mouvement va devenir un phénomène massif, avec le développement simultané des communautés ecclésiales de base (CEB) et, à partir du livre de Gutiérrez en 1971, de la théologie de la libération. Et c'est dans (et autour) des CEB, en tant que « *groupement volontaire utopique* » (pour reprendre le terme du sociologue des religions Jean Séguy) qui pratique régulièrement la lecture collective de la Bible, que va se cristalliser la nouvelle herméneutique vétérotestamentaire.

Il est vrai que, dès les années 60, certains théologiens latino-américains (comme José Miranda et Severino Croatto) vont rompre avec la tradition catholique d'indifférence envers l'Ancien Testament et vont essayer d'interpréter l'Écriture d'un point de vue socialement engagé. Cependant, leur démarche reste relativement isolée : c'est l'essor des CEB qui va éveiller un intérêt croissant pour la Bible juive. Là aussi, on peut dire que l'expérience sociale a précédé l'élaboration théologique. Comme le souligne avec raison le politologue Daniel Levine, la lecture de la Bible (notamment de l'Ancien Testament) est une caractéristique nouvelle qui unifie toutes les CEB du continent : « *Elles lisent la Bible régulièrement, la discutent ensemble et cherchent en elle leur inspiration et orientation. Rien de cela n'était vrai à une échelle significative avant le milieu des années 60. La promotion des études bibliques [...] a eu un énorme impact sur la qualité de la vie religieuse et sa pratique quotidienne* » [25]. Or, dans cette lecture – souvent orientée par des leaders laïcs, en l'absence du clergé – il est compréhensible que le choix des animateurs se porte tout particulièrement sur les textes et les images bibliques qui semblent les plus proches de la réalité actuelle dans le continent : par exemple, les dénonciations prophétiques et l'Exode [Pour les

animateurs et les participants des CEB, « *c'est au présent et non au passé qu'il faut lire la Bible en donnant aux paroles qu'elle contient tout leur poids de réalité. Lorsque les prophètes, et Moïse en premier, parlent de la captivité et de l'esclavage et annoncent le chemin ouvert par Dieu vers la liberté pour son peuple, ces paroles, pour eux, éclairent le présent et l'avenir. La dimension spirituelle de cette promesse ne peut en évacuer la dimension historique et concrète* ». (Jean-Claude Thomas, « Ils n'arrêteront pas le printemps », op. cit., p. 83.)]].

En d'autres termes : c'est parce que les communautés chrétiennes de base se sont engagées dans un mouvement social à visée libératrice qu'elles vont redécouvrir et réinterpréter certains passages de la Bible juive (plutôt négligés par l'exégèse catholique traditionnelle) comme l'Exode. L'herméneutique vétérotestamentaire de la théologie de la libération est, pour reprendre la formule des frères Boff, *reflet de et réflexion sur* cette pratique sociale et religieuse nouvelle des CEB latino-américaines.

Michael Löwy

P.-S.

* Paru sur Dial - Diffusion d'information sur l'Amérique latine - D 3144, dimanche 27 février 2011. : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article4916>

Notes

[1] Michael Löwy, « Marxisme et christianisme en Amérique latine », *Tiers-Monde*, vol. 31, n° 123, septembre 1990, p. 667-682 ; « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, n° 25, mai 1995, p. 195-204 ; *The War of Gods : Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso, 1996, 163 p. & *La Guerre des dieux : religion et politique en Amérique latine*, traduit par Michael Gibson, Paris, Éd. du Félin, « Histoire », 1998, 222 p.

[2] Voir Michael Löwy, *Rédemption et utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Paris, Éd. du Sandre, [1988] 2009, 303 p. ; *Juifs hétérodoxes : messianisme, romantisme, utopie*, Paris, Éd. de l'Éclat, « Philosophie imaginaire », 2010, 224 p.

[3] Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération », dans *Théologies de la libération : documents et débats*, Paris, Cerf, 1985, p. 175 et Adolfo Abascal-Jaen, « L'offensive contre la théologie latino-américaine de la libération », *Liaisons internationales*, Bruxelles, COELI, n° 40 bis, novembre 1984, p. 6.

[4] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1973, p. 174. Il ajoute, en conclusion : « C'est seulement dans l'événement historique, temporel et terrestre, que nous pouvons nous ouvrir au futur de la réalisation totale ».

[5] Hugo Assmann, *Theology for a Nomad Church*, Maryknoll, Orbis Books, 1976, p. 74-75. Voir aussi les remarques similaires du théologien (protestant) de la libération José Miguel Bonino : la théologie traditionnelle « était inspirée par l'intellectualisme hellénique et porte les traces de vieilles hérésies gnostiques et marcionites » ; elle suggère que le Nouveau Testament est « plus spirituel » ou « plus religieux » que l'Ancien Testament : « Tandis que l'Ancien Testament aurait

plus à voir avec l'histoire, le Nouveau Testament aurait plus à voir avec l'éternité. » (José Miguel Bonino, « Historical Praxis and Christian Identity », dans R. Gibelini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Maryknoll, Orbis Books, 1983, p. 267-268).

[6] Ignacio Ellacuría, « Historicidad de la salvación cristiana », dans Ignacio Ellacuría & Jon Sobrino, *Mysterium liberationis : conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Ed. Trotta, 1980, p. 330. Ignacio Ellacuría, jésuite espagnol établi à El Salvador, était recteur de l'Université centroaméricaine et l'un des principaux théologiens de la libération. Il fut assassiné par des militaires, avec cinq autres professeurs jésuites, en novembre 1989.

[7] C'est-à-dire l'interprétation des textes de l'Ancien Testament. Herméneutique vient du grec hermeneuein qui signifie « interpréter » - note DIAL.

[8] Walter Benjamin, *Correspondance*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, vol. I, p. 389.

[9] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima (Pérou), 1979, p. 55-56.

[10] Christian Duquoc, « Une unique histoire. Réflexion autour d'un thème majeur des théologies de la libération », *Recherches de science religieuse*, vol. 74, n° 2, avril-juin 1986, p. 210-211. Cf. aussi p. 214-215 : « Si les théologiens de la libération critiquent les formes spiritualisées du messianisme, c'est parce que ces formes présupposent que l'histoire marche, comme par enchantement, vers une réalisation heureuse, eschatologique, quoi que fassent les hommes. Cette interprétation spiritualisante n'incite pas à l'action, mais à la passivité. Si les pauvres se résignent, l'histoire demeurera le lieu privilégié de la violence. Le transfert de la messianité de Jésus au peuple, sur le fondement de Pâques, écarte une advenue du sens indépendante de la prise en main de leur destin par les opprimés ».

[11] Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon livre *Rédemption et Utopie : le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

[12] J. Severino Croatto, *Liberación y libertad : pautas herméneuticas*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1978, p. 65-77. Croatto est aussi l'auteur d'une étude d'exégèse biblique intitulée *Isaías*, vol. I, 1-39, *O profeta da justiça e da fidelidade*, Petropolis, Vozes, 1988. La même collection inclut des livres de plusieurs autres biblistes brésiliens connus sur Ruth (Carlos Mesters), Zacharie (Gilberto Gorgulho), Agée (Milton Schwantes) etc.

[13] Hugo Assmann et al., *La lucha de los dioses : los idolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*, DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones), San José (Costa Rica), 1980.

[14] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, op. cit., p. 157, 161.

[15] de « kérygme », annonce de la bonne nouvelle à un incroyant, par un missionnaire - note DIAL.

[16] Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction » (1984) dans *Théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1985, p. 175 ; Leonardo et Clodovis Boff, *Teologia da libertação no debate atual*, p. 30-32 ; Severino Croatto, *Liberación y libertad*, p. 25-26.

[17] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, p. 166. Carlos Mesters, l'un des principaux exégètes bibliques brésiliens, expliquait ainsi la signification historico-religieuse de l'Exode, lors

d'une rencontre nationale des communautés ecclésiales de base au Brésil en avril 1981 : « Dieu n'abandonne pas son peuple. Il écoute les cris du peuple et aide le peuple à se libérer. Dieu est père mais n'est pas paternaliste. Il faut que le peuple prenne conscience de l'oppression dans laquelle il vit et s'unisse autour de l'espoir de libération. Dirigés par Moïse, les Hébreux se sont révoltés contre le pharaon et ont abandonné l'Égypte, en traversant la mer Rouge ». (« Deus liberta seu povo », dans Frei Betto, *O Fermento na Massa*, Petropolis, Vozes, 1983, p. 57.).

[18] Carlos Mesters, *op.cit.*, p. 55.

[19] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, *op. cit.*, p. 106 et Rolando Muñoz, « The Historical Vocation of the Church » dans *Frontiers of Theology*, p. 154.

[20] J. Severino Croatto, *Liberacion y libertad*, *op. cit.*, p. 29.

[21] Selon Pablo Richard, « la Bible appartient à la mémoire historique et subversive des pauvres. Ceux-ci doivent se l'approprier dans les Églises et la lire **à partir** de leur propre histoire, de leurs luttes de libération. L'exégèse, l'explication scientifique de la Bible, a un sens lorsqu'elle est au service de cette première lecture, faite par les pauvres ». (Pablo Richard, « La Bible, mémoire historique des pauvres » (1980), *Liaisons internationales*, n° 32, Bruxelles, Centre œcuménique de liaisons internationales (COELI), sept. 1982, p. 3.).

[22] Dans *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, San Salvador, Universidad Centro-Americana, 1978, p. 60 ; Jean-Claude Thomas, « Ils n'arrêteront pas le printemps » : communautés chrétiennes en Amérique latine, Paris, Le Centurion, 1985, p. 143.

[23] Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, *op. cit.*, p. 214.

[24] C'est-à-dire d'une pratique - note DIAL.

[25] Daniel H. Levine (ed.) *Religion and Political conflict in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, p. 10.