

La revue réformée

La revue réformée

publiée par

L'ASSOCIATION « LA REVUE RÉFORMÉE »
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITÉ DE RÉDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DAUMAS, P. JONES,
P. MARC et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1986

1^o — FRANCE

Prix normal : 120 F — Solidarité : 200 F
Pasteurs et étudiants : 70 F
Etudiants en théologie : 55 F. 3 ans : 150 F.

2^o — ÉTRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 082-4074040-64.
Abonnement : 1.000 FB — Solidarité : 1.600 FB.
Pasteurs et étudiants : 600 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31 Barcelona 19. Cuenta corriente postal N° 3.593.250 Barcelona
Abono Anual : 2.000 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.000 Pesetas.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma. C.C. Postale 14013007.
Abonnement : 26.000 lires.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 16.000 lires.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.
Abonnements : Florins 60 — Solidarité 80 FI.
Etudiants : Fl. 30.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 – 1002 Lausanne. Compte postal :
La Revue Réformée, Distribution Suisse, 10.44 88. Lausanne.
Abonnements : 40 CHF — Solidarité 60 CHF.
Etudiants : 25 CHF

AUTRES PAYS : Tarifs français + 20 FF.

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule : 30 FF

LES PAUVRES TOUJOURS AVEC NOUS ?

Alain PROBST

I LES PAUVRES ET LA FOI CHRÉTIENNE

L'épisode de Béthanie, « six jours avant la Pâques », est bien connu (Jn 12, Mt 26, Mc 14) ; Marie la pécheresse entre dans la maison de Simon et oint Jésus avec un parfum de grand prix ; quelques-uns parmi les disciples expriment leur vive indignation ; quelle perte ! On aurait pu vendre le parfum plus de trois cents deniers et les donner aux pauvres. (Mc 14 : 5) Jésus leur répondit : « Laissez-la... Elle a fait une bonne action à mon égard ; car vous avez toujours les pauvres avec vous, et vous pouvez leur faire du bien quand vous voulez, mais moi, vous ne m'avez pas toujours » (v 6 et 7).

Le Christ « qui de riche s'est fait pauvre » (2 Co 8 : 9), qui « existant en essence divine n'a pas regardé son égalité avec Dieu comme proie à arracher, mais s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur souffrant »... (Ph 2 : 6 et 7), a connu le fait social et historique de la « pauvreté ». Le miracle de la multiplication des pains, de même que de nombreuses paroles et actions de la vie de Jésus, attestent que le Fils de Dieu venu sauver les hommes de cette aliénation qu'est le péché n'a pas été indifférent aux situations économiques de détresse et de misère.

Mais le Fils n'a jamais été un prédicateur d'utopie ; la vie nouvelle qu'il annonce en réconciliant avec Dieu le Père, se détache sur le fond d'une histoire du monde, où l'homme éprouve à des degrés divers, les effets de la chute dans le péché, dans tous les domaines de l'existence — y compris celui des relations économiques et sociales. Dans la foi au Fils crucifié (Ga 3 : 1), l'homme pécheur parvient à la justice devant Dieu — « l'Ecriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi » (Ga 3 : 8) — mais cette foi n'est pas

une délivrance de l'histoire, une abolition des temps difficiles où l'homme réconcilié est appelé à vivre. Cette foi ne signifie pas la disparition de la pauvreté, elle ne s'identifie pas à une mutation paradisiaque de l'histoire mondiale au sein de laquelle l'homme par le moyen du message évangélique, pourrait supprimer toute forme d'indigence et d'oppression.

Si le christianisme peut changer l'homme et faire pénétrer, dans le tissu serré de l'histoire du monde, quelque reflet des célestes harmonies, il ne lève jamais le décret divin qui pèse sur le monde et sa perdition. L'histoire continue après l'apparition du Fils. Elle demeure l'histoire d'un monde pour lequel le Fils a refusé de prier (Jn 17 : 9), d'un monde qui est « inimitié contre Dieu » (Jn 17 : 14, 1 Jn 2 : 15s), et où continue de jouer la grande loi de contradiction : « je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon » : Gn 3 : 15).

Le récit de Béthanie prouve que la mission de l'Eglise, en toute époque de l'histoire, ne saurait prendre appui sur un aspect de l'existence — richesse ou pauvreté, culture ou ignorance, développement ou sous-développement. Un « bien » peut, à toute période de l'histoire, être apporté aux « démunis », car l'histoire humaine programmée par la chute originelle d'Adam et la loi de contradiction (Gn 3 : 15), ne cessera pas de charrier son lot de démunis, de délaissés, de marginaux de toutes sortes et de « pauvres » parfois au sens le plus intégral. Il suffit, pour souligner ce fait, d'observer notre actualité, ses guerres, ses conflits, le phénomène mondial de l'impérialisme et de l'exploitation, la cruauté aveugle des castes, des partis politiques et des idéologues. Pour illustrer l'immense détresse des nations, il n'est parfois pas besoin de sortir des limites de l'Europe septentrionale ; il suffit encore d'observer la coexistence en un même quartier de nos villes, parfois même dans un immeuble, de ceux qui vivent « dans l'aisance » et de ceux qui ont faim. « Car vous avez toujours les pauvres avec vous ».

L'Eglise au XX^e siècle vérifie la parfaite correspondance de cette proposition avec la réalité ; mais le culte de l'Eglise et le sens de sa mission ne dépendent pas de ce fait historico-mondial. Le message de l'Eglise a pour sujet ce « moi » suprême et divin, ce Christ « en qui réside la plénitude de la divinité (Co 2), et le message biblique invite l'Eglise à prêcher non pas un sauvetage socio-politique, qui aurait pour origine une prise de conscience inductive du fait de la pauvreté et de l'exploitation économique, mais un salut éternel et transcendant qui a été réalisé de manière parfaite, au centre même de l'histoire, par la mort expiatoire et substitutive du Fils de Dieu. Je n'hésite pas à écrire que le fait de la pauvreté est dans l'histoire, une « détermination secondaire », la prédication du message évangélique, ne peut en aucune façon, prendre un point d'appui sur ce fait, car au cœur même de notre historicité, « Dieu a envoyé son propre

Fils »... ce dernier fait, donne un sens à l'histoire et constitue la véritable base de l'annonce chrétienne.

II UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE — LES PRÉSUPPOSITIONS NÉCESSAIRES

Ayant à traiter du développement actuel de la « théologie de la libération », il semble indispensable de déborder le cadre des principaux articles de la théologie biblique pour envisager celui d'une philosophie chrétienne de l'histoire.

En effet, l'apparition des thèses « de la libération » repose pour une grande part sur une interprétation erronée de l'histoire, sur une fausse philosophie de l'histoire. Cette discipline a pour but d'analyser les événements historiques, et les « ensembles historiques » — période de temps, cultures, cités, civilisations — au point de vue du temps du changement et de la signification des phénomènes, ce qui conduit inévitablement la pensée au problème ultime des origines et des fins de l'histoire.

L'apôtre Paul n'a pas ignoré cette analyse (Rm 1 et 2, Rm 5, Ac 17) pas plus que le prophétisme hébreu (Es 45). Les philosophes et théologiens de l'Eglise Occidentale ont, à la suite de St Augustin (*La Cité de Dieu*), essayé de définir avec précision ce sens biblique de l'histoire. Au XX^e siècle, cette enquête d'origine augustinienne a été approfondie par des philosophes chrétiens comme J. Maritain (*Pour une philosophie de l'histoire*), Herman Dooyeweerd (*Mouvements progressifs et régressifs dans l'histoire*) et Cornelius Van Til (« La philosophie chrétienne de l'histoire » dans *Common Grace*).

Derrière toute philosophie de l'histoire, il existe du côté du penseur-interprète un critère ultime de sens, une présupposition de sens historique, un schéma d'interprétation qui permet de ranger l'ensemble des faits et de donner une signification au devenir ; « la description de l'histoire, c'est sa structuration », écrit Van Til dans sa philosophie de l'histoire. Or la théologie de la libération accepte, comme toutes les philosophies de l'histoire de tendance immanente, conçues en dehors d'une référence aux enseignements de la Parole de Dieu :

— de faire de l'histoire et de notre présence au monde, une réalité « naturelle » qu'on peut connaître par une synthèse rationnelle (autonome !) ;

— de supposer qu'il existe un schéma universel englobant l'ensemble des relations historiques entre les pays du nord de la planète et ceux du sud, ce schéma étant l'exploitation de l'homme, l'impérialisme politique et économique mondial et le fait de la pauvreté.

Le fait de la « pauvreté » relève bien d'une expérience vécue, donc d'une induction réalisée à partir du monde environnant — par

exemple, le cadre des pays latino-américains. Mais ce fait est devenu en « théologie de la libération », un schéma totalitaire, qui donne naissance à une nouvelle forme de réflexion chrétienne, à une conception de l'histoire très différente de la conception chrétienne normale. Ce fait est devenu, grâce aux théologiens de ce mouvement, un modèle universel englobant.

Or ce modèle, surimposé à la pensée chrétienne, ne permet pas de maintenir, et c'est là le grand danger de cette théologie de la libération :

— les bases du christianisme biblique et historique ; l'idéologie des théologiens libérateurs éloigne le peuple chrétien du fait ontologique primordial ;

— le fait qui doit ordonner et déterminer tous les autres faits ! — à savoir l'existence du Dieu-Trinité parfaitement souverain sur le monde et l'histoire, l'enseignement scripturaire du motif de la création du monde et de l'homme à l'image de Dieu, de la chute de l'homme dans le péché et de la rédemption sacrificielle accomplie en Christ.

III LIBÉRATION MARXISTE ET SALUT EVANGÉLIQUE

La Bible délivre un certain nombre de propositions fondamentales qui ont pour but d'éclairer notre conception de l'histoire. Citons ici : Genèse 3: 15 ; 27 ; 28-29 ; 49 ; Juges 14 : 14 ; Daniel 9 ; Luc 2 : 29-35 et Romains 5. Ces propositions attestent qu'au-delà des conflits historiques imminents, il existe un dessein de salut qui a été élaboré en un conseil divin, et que les oppositions des temps historiques feront place, au jour fixé, au triomphe total de Dieu par Jésus-Christ. L'histoire laisse s'affronter le verbe et l'anti-verbe, placée sous le signe de la contradiction (Lc 2 : 34-35 ; Gn 3 : 15) ; elle cesse d'être un mystère opaque dès qu'elle est interprétée avec le motif création-chute-rédemption en Christ de la Sainte Ecriture.

Or la théologie de la libération en changeant le modèle d'origine scripturaire, en l'écartant a priori, bouleverse non seulement les données de l'histoire du salut, mais détruit le motif trinitaire et créationniste de la Parole de Dieu, en faussant la signification de ces propositions historiques.

Le dessein de salut proposé par Dieu à tous les peuples devient une lutte de libération chrétienne, qui voit l'affrontement historique des « deux cités » et les conflits inévitables des adeptes du verbe et de l'anti-verbe ; le refus opposé par les théologiens de la libération à la « situation présente » n'est plus le refus catégorique que l'Eglise doit opposer au projet humain et pécheur de l'autonomie par rapport à Dieu. Il n'est plus que le refus du sous-développement économique

et social jeté à la face des « riches », la critique des relations économiques de « dépendance » entre le nord et le sud.

L'action libératrice au profit des masses exploitées et des démunis presuppose une lecture marxiste de l'histoire, et c'est cette lecture qui bouleverse entièrement le schéma trinitaire et créationniste du christianisme historique.

Les théologiens de la libération, dans leur grande majorité, répudient la philosophie marxiste de l'histoire. Ils ne conservent, disent-ils, que la grille de lecture marxiste apte à faire comprendre le mécanisme historique de l'exploitation ; mais force est bien de reconnaître que la conception chrétienne de l'histoire sort laminée d'une interprétation marxiste, car l'ensemble des concepts marxistes exclue précisément

- 1^o) l'existence du Dieu-Trinité,
- 2^o) l'image de Dieu en l'homme et sa relation hautement significative avec l'incréé,
- 3^o) la chute originelle qui fait perdre à Adam et à ses descendants la justice initiale donnée par le créateur,
- 4^o) une rédemption apportée par Dieu et conclue comme un acquittement gratuit du pécheur en vertu du sacrifice expiatoire universel offert à Dieu par le Fils : la rédemption « *sola fide* », « *sola gratia* ».

A dire vrai, on ne voit pas, sur une seule séquence, la possibilité de maintenir intactes les données bibliques de l'histoire du salut, en faisant usage des concepts de la « théologie de la libération » : pauvreté, exploitation, dépendance, prise de conscience, libération, pratique révolutionnaire, organisation des pauvres... Pensons au magnifique texte de l'apôtre Paul : « car l'attente de la créature concerne la révélation des fils de Dieu » (Rm 8 : 19). Cette phrase de l'apôtre prend une signification dans l'enseignement scripturaire portant sur le péché et la rédemption, et c'est d'ailleurs cet enseignement qui constitue l'épine dorsale de ce chapitre 8 de sa lettre. Ce texte sera entièrement déformé par une théologie centrée sur « l'homme », sur la « praxis », sur les situations d'oppression plutôt que sur la condition oppressante de l'homme¹. De même, la « bonne nouvelle annoncée aux pauvres », la « libération des captifs » (Es 61 ; Lc 4) ne prennent un sens que comme ouverture de « l'année de grâce », dans la plénitude de l'œuvre de la rédemption en Jésus-Christ. La théologie de la libération ignore le véritable contenu de ces textes, car la méthodologie marxiste les sépare artificiellement des interventions de Dieu dans l'histoire du salut.

¹ Voir cette distinction dans « Pouvoirs et Eglises » de Jean Brun dans *Foi et vie* (1972) 93-102.

IV LE MOTIF RELIGIEUX DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

La théologie de la libération, en englobant notre historicité dans un contexte immanent, remplace le motif triadique de la pensée biblique, par le motif pélagien du salut de l'homme par l'homme ; c'est le motif du prolétariat souffrant, organisé et triomphant que sous-tend les analyses de Gutierrez, de L. Boff ou de Comblin. Ce motif est à l'opposé même des intentions expresses de la Sainte Ecriture : il mélange, en un même présupposé, le mythe titanesque de l'homme autonome maître des éléments et ouvrant son propre avenir, au mythe prométhéen de la révolte contre les dieux, nouvel avatar survenu en plein siècle à la synthèse des philosophies humanistes. Il s'agit d'une véritable « naissance d'en bas », car l'homme prisonnier des apparences et de l'histoire essaie désespérément de donner une signification à sa présence au monde et au devenir, en brisant les cloisons et en ouvrant son avenir à une existence polyvalente, où il serait créateur absolu — berger, agriculteur, homme d'industrie, poète, artiste et « critique » !

On doit donc bien être convaincu que dans le conflit qui oppose le Dieu maître de l'histoire à l'homme pécheur, dans cet irréductible combat à la racine religieuse de la personnalité, entre le Christ unique et universel et les puissances des ténèbres, la théologie de la libération, inductive, immanentiste, historiciste, se trouve entièrement placée du côté de l'homme apostat qui cherche, depuis Kant, à remplacer le divin conseil trinitaire par son entendement autonome.

V POUR UNE CONCEPTION BIBLIQUE DE L'HISTOIRE

La théologie de la libération prétend être conforme au christianisme scripturaire. Ses apologistes ont le souci d'un retour au sources, ils croient fonder leurs analyses sur des notions bibliques et vont même jusqu'à critiquer le manque de sens historique de l'ancien libéralisme du siècle dernier, de même que la séparation barthienne entre le religieux et l'historique. La pensée de R. Bultmann est également mise en question par les maîtres de ce courant théologique, qui récusent l'évangile entièrement « individualiste » et « désincarné » auquel aboutissait le théologien de Marbourg.

Sur ces différents points de discussion théologique, il faut se féliciter du nouvel intérêt pour l'histoire, manifeste en de nombreux courants contemporains — rétablir le lien nécessaire entre l'histoire et la révélation serait la victoire posthume de l'apologétique de Francis Schaeffer ! — tout en montrant qu'il n'est pas certain que ce soit la conception biblique de l'histoire qui soit réhabilitée. Au contraire, la conception humaniste de libération sépare l'historique des actes historico-rédemptifs qui pourraient lui conférer sa véritable

valeur. Bien plus, la théologie de la libération, influencée par le schéma marxiste et hégélien, ne peut que nous proposer une nouvelle interprétation mythique et gnostique du devenir, en confondant l'issue des luttes humaines avec le « royaume de Dieu ».

L'histoire au sens biblique nous place devant l'œuvre divine créationnelle, où le Dieu Trine s'exprime en tout aspect et en chaque sujet créé. L'événement de la chute dans le péché détermine, ensuite, l'ensemble des données historiques, dont les récits bibliques nous donnent un compte rendu sur les registres des genres littéraires des diverses cultures historiques — compte rendu qui contient une description autorisée des interventions du Dieu souverain dans l'histoire « en vue du salut ». L'histoire est une réalité signifiante, orientée, elle dirige les hommes en vue des actes rédempteurs préparés par Dieu, et le centre de l'histoire se remplit de la présence du Fils et Messie promis, « gloire du peuple d'Israël », « lumière pour toutes les nations ». C'est lui qui triomphe du péché par la croix et la résurrection.

L'issue des temps historiques ne saurait donc s'identifier à une délivrance socio-politique, ou à quelque état de développement économique ou social — bien que les lumières de la rédemption en Christ puissent avoir un immense effet bénéfique au cours du temps sur telle cité ou culture, ou sur une économie terrestre. Le sens de l'histoire n'est autre que la délivrance ultime, disparition de la misère et de la mort, du mal et du péché, lors du glorieux avènement de Jésus-Christ. Dans cette perspective, les différentes générations de chrétiens ont donc une tâche historique d'enseignement et d'évangélisation qui ne se confond pas avec une libération politique.

LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES ET LA LIBÉRATION

Paul WELLS

Le Conseil Oecuménique des Eglises est-il prisonnier de la théologie de la libération ? Cette question en cache une autre, celle de l'influence du marxisme dans l'évolution de la ligne suivie par cet organisme depuis une quinzaine d'années. Son nouveau secrétaire général, Emilio Castro, « met qui que ce soit au défi de découvrir des traces de marxisme » dans le texte approuvé par le Comité central, en 1982, et intitulé 'La mission et l'évangélisation, affirmation oecuménique'. Qu'en est-il en fait ?

Trois remarques peuvent aider à apprécier s'il existe des liens entre le marxisme, la théologie de la libération et le COE et, s'il y en a, quelle est leur intensité :

— chez les théologiens de la libération, le marxisme occupe une place très variable. Pour certains, il s'agit d'un outil occasionnel, pour d'autres il permet une description adéquate de l'expérience vécue, ou encore il constitue une idéologie ;

— le COE est pluraliste sur le plan théologique ; il se défend d'avoir une doctrine particulière ;

— la théologie de la libération elle-même est pluraliste : par nature, elle s'intéresse à différentes formes d'oppression et à des situations diverses. Elle ne propose pas de 'vérité' théologique absolue et universelle.

¹ E.Castro dans *SOEPI* 51 (1984: no.24) 12. Quand nous parlons de la théologie de la libération, nous nous référons aux ouvrages d'E. Dussel, H. Assmann, L. Boff, J. Miguez-Bonino, G. Gutiérrez, R. Alves, A. Lopez Trujillo et J. Miranda. Parmi ces théologiens, R. Alves et J. Miguez-Bonino sont protestants. La plupart ont été formés théologiquement en Europe ou aux Etats-Unis. Dans le COE même, les avocats de cette théologie sont des « ecclésiastocrates » plutôt que des théologiens, à l'exception de J. Moltmann. D'un point de vue « évangélique », citons J.A. Kirk, *Libération Theology*, (Londres: Marshalls, 1979)

Ces observations ne permettent pas d'affirmer que le marxisme est le gouvernail du COE. Néanmoins elles autorisent à s'interroger sur l'influence de la théologie de la libération dans le COE.

I L'ATTRACTION DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Cette nouvelle théologie a l'avantage, à la différence d'autres théologies modernistes abstraites, de s'adapter étroitement à la réalité vécue par la majorité de la population du monde. Elle prend au sérieux la misère qui est le lot quotidien de millions d'hommes et de femmes.

Emilio Castro la définit comme « la lecture de la Bible dans le contexte latino-américain, qui est un contexte d'oppression : c'est la promesse de Dieu pour une humanité meilleure ». Le propos d'E. Castro présente un visage très « évangélique » et modéré de la libération. Il semble avoir conscience que certains discours idéologiques du COE ont provoqué des réactions négatives, et il cherche à présenter cette théologie comme un projet spirituel².

D'autres définitions sont plus radicales, comme celle de José Miranda. Ce professeur, qui vit au Mexique, affirme dans son livre *Le Communisme dans la Bible* que la Bible enseigne le communisme, et que celui-ci serait obligatoire pour les chrétiens. Pour lui, l'incident d'Ananias montrerait que la mort est le sort qui attend celui qui renonce au communisme. Selon sa lecture de la Bible, les riches doivent être punis, car la richesse est injuste. Aussi la violence contre les riches est-elle légitime, commandée par Dieu afin que l'humanité se libère de ses oppresseurs. Sous cette forme extrême, la théologie de la libération est une théologie de génocide qui vise la plupart des lecteurs de cet article³.

Malgré ces points de vue très différents, il est possible de dégager les caractères fondamentaux de cette théologie.

I — *Les thèmes de la théologie de la libération*

a) La situation du monde est marquée par *l'oppression* politique, sociale, économique, raciste et sexiste. L'intention de la théologie de la libération n'est pas d'ordre spéculatif mais pratique ; elle favorise la lutte concrète en faveur de ceux qui subissent la violence. Loin de construire une théorie sur l'oppression, cette théologie commence sur le tas, là où se trouve la douleur. Un rapport de la conférence de Melbourne sur la Mission (1980) exprime bien cette perspective. Les Eglises doivent :

² *ibid.* 9, 13

³ J. Miranda. *Communism in the Bible*. (Maryknoll: Orbis Books, 1982) 6s, 11, 24, 32, 74

« ...évaluer leur situation par rapport aux luttes de l'humanité et prendre conscience des structures et des conformismes idéologiques qui les lient aux princes et aux puissants de ce monde...

...avoir l'audace d'être présentes partout où l'humanité souffre, et donc auprès des victimes de l'injustice, au risque de se voir ranger du côté des méchants...

...osier être présents au milieu des luttes de ce monde pour y rechercher des solutions avant-dernières »⁴.

Les Eglises doivent être des instruments de réconciliation afin que le monde devienne « plus humain ».

b) La réflexion chrétienne est un *moment critique* dans le contexte des réalités socio-politiques. Les pauvres, pour qui Dieu a une préférence, ne sont pas les objets de l'Evangile, mais ses sujets, en tant qu'artisans d'une nouvelle humanité. Selon Canaan Banana, dans un texte « incendiaire » présenté à Melbourne, « être pauvre est tout à la fois un état de fait et une attitude envers la vie, une structure mentale et même une conception du monde »⁵. Il faut, selon C. Banana, éviter les explications artificielles de la pauvreté, pour saisir sa réalité de dépendance, qui est « une conséquence des dispositions structurelles actuelles ». Bref, la pauvreté des pays sous-développés est expliquée par la richesse des pays développés. L'Eglise a donc vocation pour prendre position au côté des pauvres.

c) Ainsi la théologie de la libération se méfie d'un salut qui serait détaché de l'expérience de l'oppression. Le salut n'est pas séparable de la libération, condition du surgissement de la nouvelle humanité. Dans *Le Salut Aujourd'hui*, document de la conférence missionnaire de Bangkok (1973), le salut est, à la fois, une « lutte pour la justice économique, la dignité humaine, la solidarité et l'espérance » contre « l'exploitation, l'oppression politique, l'aliénation et le désespoir »⁶.

d) En définitive, toute théologie qui ne s'engage pas est refusée et qualifiée de bourgeoise. La théologie de la libération critique le caractère abstrait des théologies traditionnelles. Celles-ci, avec leur pseudo-universalité, proposent une 'vérité' qui ne touche pas à la réalité et qui cautionne le statu quo. Elles passent à côté des situations d'oppression et sont inconscientes du fait que leur interprétation de l'Evangile est pervertie à cause de leurs lunettes bourgeoises⁷.

⁴ 'Les luttes humaines, les Eglises et le Royaume de Dieu', *Que ton Règne vienne — Melbourne 1980* (Genève: Labor, 1982) 229

⁵ C. Banana, pasteur méthodiste, est président de Zimbabwe, 'Bonne nouvelle pour les pauvres', *ibid*, 144

⁶ *Le Salut Aujourd'hui — Bangkok 1973* (Genève: Labor, 1973) 91. Voir P. Wells, 'L'Eglise aujourd'hui, messagère de quel salut ? *Etudes Evangéliques* (1975), 74-97

⁷ Les théologiens de la libération accusent même E. Bloch et J. Moltmann d'être trop idéalistes

2 — *Le motif fondamental de la théologie de la libération*

La pauvreté est le résultat de la polarité qui existe entre domination et dépendance. Ainsi, C. Banana dit que la réaction des pauvres n'est pas tant une lutte sociale qu'une lutte de classes : « les pauvres contre les riches, l'opprimé contre l'opresseur... pour le pouvoir ». L'objectif final est de « changer le système et d'établir le socialisme » en donnant aux pauvres le contrôle des structures et des institutions au pouvoir.

La lutte des classes n'est donc pas l'expression de l'idée de libération, mais bien un a priori. Le marxisme fournit les instruments utiles pour faire une analyse sociale de la réalité placée dans une perspective d'aliénation.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que dans les développements théologiques récents, la théologie de la libération ait pris le relais de la théologie de la mort de Dieu. La première aliénation à dénoncer est celle du Dieu-Maître, du Dieu souverain, monarque. Ce Dieu dont le pouvoir cautionne des structures sociales inamovibles est mort dans la conscience de l'homme moderne. Impossible de croire, après Auschwitz, qu'un Dieu dirige l'histoire, dit Richard Rubenstein. Cette mise à l'écart permet de mettre en vedette une autre opposition — celle du maître-esclave. L'histoire devient alors le processus de libération humaine⁸. Le problème à résoudre est celui de la dépendance de l'homme qui doit être libéré de structures sociales opprimantes.

3 — *L'outil de la théologie de la libération*

La notion de *praxis* est, comme chacun le sait, l'instrument de travail de cette théologie. La *praxis*, c'est « l'action collective, technique, économique, sociale, (qui) est le fondement et le juge de la pensée théorique, de l'idéologie ». J. Miguez-Bonino, en effet, affirme :

« Quand Assmann parle du rejet de « tout logos qui n'est pas le logos de la praxis, ou Gutiérrez parle d'une dichotomie épistémologique, ils n'affirment pas simplement que la vérité doit être appliquée, ou même que la vérité est en rapport avec son application. Ils maintiennent, en fait, qu'ils n'y a pas de vérité en dehors des événements historiques dans lesquels les hommes sont acteurs. »

⁸ Voir G. Gutiérrez, *Théologie de la Libération* (Bruxelles: Lumen Vitae, 1974) 159ss; J. Miguez-Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. (Philadelphia: Fortress, 1975) ch. 7; R. Alves, *Christianisme. Opium ou Libération ?* (Paris: Cerf, 1972) ch.5

L'expérience du vécu constitue le fondement de la réflexion qui, à son tour, stimule l'action. La praxis envisage l'homme dans l'ensemble de ses relations sociales et l'invite à se réaliser en changeant l'histoire par la création d'un nouveau rapport entre l'homme et son travail. Elle s'appuie donc sur le fait que l'homme est appelé à rompre avec sa situation d'aliénation et à lutter pour ce qui sera — sa réconciliation avec lui-même et ses moyens de production⁹.

Ainsi, le mouvement ISAL (Eglise et Société en Amérique latine) a déclaré dans sa réunion de Péru, en 1970, conformément aux avis de Rubem Alves et de J. Miguez-Bonino, « la théologie n'est pas faite en dialogue avec la praxis politique, mais au milieu de l'engagement politique ». Il est notoire que la Conférence de Melbourne (1980) a adopté cette optique. L'Eglise est « appelée à se faire l'instrument du Royaume de Dieu en poursuivant la Mission du Christ dans le monde en un combat pour que tout être humain parvienne à la plénitude de la vie ». Dans le même texte, nous lisons que « le COE a, de diverses manières, exprimé sa solidarité avec les luttes pour la libération, et c'est ainsi, qu'il est devenu pour beaucoup, un signe du Royaume de Dieu »¹⁰.

4 — *Les étapes selon la théologie de la libération*

La libération commence par le rejet d'une vision aliénante de Dieu, et se poursuit *horizontalement* par la lutte contre l'opresseur¹¹. Elle vise un assainissement des structures infectées par le péché, car en effet, l'esclavage du mal n'atteint pas uniquement le rapport entre l'individu et Dieu, mais aussi, et avant tout, la réalité sociale. La libération s'effectue en trois étapes :

- l'annonciation, l'annonce de la possibilité d'une humanité autre, l'éveil de l'espérance chez les opprimés ;
- la dénonciation des oppresseurs, car le Dieu qui se révèle dans la nouvelle humanité est jaloux de la justice ;
- la conscientisation est l'action engagée contre les vestiges de l'oppression par l'identification de ce qui est aliénant, ce qui aboutit à la libération de la conscience. Ainsi le pauvre peut se considérer autrement que comme un pauvre.

Ces termes inventés par l'éducateur brésilien Paulo Freire, correspondent à ceux de foi, de repentir et de sanctification dans la

⁹ A. Lalande, *Vocabulaire de Philosophie* (Paris: PUF, 1976) 1271. Miguez-Bonino, 88: Voir aussi Gutiérrez, 21ss et l'analyse de H. Conn dans *Evangelicals and Liberation*, ed C.E. Armerding, (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1979) 70ss

¹⁰ *Que ton Règne vienne*, 232, 233. Le Nicaragua est cité comme un exemple de la participation que peuvent avoir les chrétiens dans la libération. Les restrictions récentes dans les médias atténuent un peu cet optimisme. Voir H. Belli, *Nicaragua : Christians under fire* (Garden City: Puebla Institute, 1984) qui donne des informations sur la persécution et la torture des chrétiens dans ce pays.

¹¹ Voir K. Hamilton, dans *Evangelicals and Liberation*, 2ss

sotériologie classique. Leur utilisation illustre bien le recentrage du message chrétien sous la lumière de la praxis. Ici, comme chez Herbert Marcuse, la violence contre les structures violentes n'est pas violente ; elle est une contre-violence justifiée. Ainsi E. Castro, qui affiche sa non-violence, mais qui reconnaît que la lutte pour la justice peut prendre de multiples formes, dit du Programme de lutte contre le racisme du COE « je considère ce programme comme le plus non-violent des programmes dans la mesure où il soutient ouvertement, financièrement en particulier, des peuples opprimés et rejetés du monde »¹².

5 — Résumé

Dans son livre célèbre, *Jésus-Christ, Libérateur*, Leonardo Boff peint une image « libérée » de Jésus. L'homme de Galilée s'oppose aux contraintes humaines (la Loi). En annonçant le Royaume, il exige une révolution dans la conscience individuelle, mais aussi une révolution dans le monde et contre les puissances autoritaires. Jésus inaugure un comportement fraternel et se livre à une action humanitaire. La résurrection est la libération totale de toute aliénation, en particulier de la mort. Cette vie nouvelle se voit là où, dans le monde, règnent la justice et l'amour. L. Boff conclut que Jésus est l'archétype de la libération par la radicalité de sa victoire sur l'aliénation. Si L. Boff, qui utilise une approche historico-critique, est sceptique en ce qui concerne notre connaissance du Jésus de l'histoire, le Jésus révolutionnaire qu'il reconstruit appelle à l'action.

Cette approche, typique de la théologie de la libération, remplace

- une vision de l'Eglise comme corps mystique de Christ, soutenue par la métaphysique, par une anthropologie qui s'appuie sur l'analyse sociologique du marxisme ;
- le rapport vertical avec Dieu par une dynamique horizontale ;
- le caractère individuel du péché et du salut par un caractère structurel et collectif ;
- une eschatologie avec un avenir dans l'histoire par une utopie concernant la transformation du monde ;
- une théologie dogmatique par une théologie critique où la vérité n'est pas exposée, mais à découvrir ;
- enfin, une orthodoxie de pensée par une orthopraxis d'engagement¹³.

¹² SOEPI, 8

¹³ L. Boff, *Jésus-Christ, Libérateur*, (Paris: Cerf, 1983) 515 et les commentaires de H. Conn dans *Tensions in Contemporary Theology*, ed S. Gundry et A. Johnson, (Grand Rapids: Baker, 1976) 369s

Si la théologie traditionnelle a parfois trop accentué les premières catégories, la théologie de la libération n'a-t-elle pas basculé dans l'extrême inverse ?

II LA LIBÉRATION ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE

L'influence de la théologie de la libération est perceptible, au COE, lorsqu'on considère l'évolution des débats sur la pratique de la Mission et sur l'éducation théologique. Cette évolution, qui couvre une trentaine d'années, comporte trois phases¹⁴.

1 — *L'indigénisation*

Après la guerre, à la fin de l'époque coloniale, la question qui s'était posée aux Eglises était : comment repenser la Mission de sorte qu'une Eglise indigène, authentique, libérée de la tutelle des Missions occidentales, puisse se dresser ? On se mit à parler de *Mission* au singulier et non plus au pluriel. L'Eglise indigène (africanisée, etc) étant l'expression locale de l'Eglise universelle, elle poursuit la Mission dans sa culture.

2 — *La contextualisation*

Dans un deuxième temps, l'indigénisation a été considérée comme insuffisante pour répondre aux problèmes des Eglises. Il fallait aller au-delà des problèmes superficiels et comprendre que la culture n'est pas statique, mais que la vie d'une société suppose la possibilité du changement, inclut une dynamique d'évolution. L'Eglise a été appelée à s'ouvrir aux nouveautés, à les évaluer dans leur contexte, et à retenir ce qui était significatif pour la Mission. C'est la phrase de la *contextualisation*. Les questions posées sont les suivantes : quelle est la mission assignée par Dieu à l'homme dans l'histoire et comment l'Eglise peut-elle contextualiser son message pour s'associer à cette action ?

Ceci représente un changement radical. La contextualisation cherche à prendre au sérieux le développement de la sécularisation et de la technologie qui influencent la culture et font peser sur les pays du Tiers-Monde des structures injustes. Il s'agit donc d'insérer l'Evangile dans cette situation de sorte que, par un engagement concret, il devienne un facteur de salut. Il ne s'agit plus de comprendre la culture, mais de la changer. La contextualisation implique un dialogue entre le texte évangélique et le contexte social. De cette

¹⁴ Voir H. Conn 'Contextualisation: Where do we begin ?' dans *Evangelicals and Liberation*, 91ss

dialectique engagée surgit une conscience critique qui permet une ouverture sur un avenir plus juste¹⁵.

L'Assemblée d'Upsal (1968) a été une plaque tournante dans le développement du COE. L'histoire du salut y a fait place au salut de l'histoire, et la ligne de démarcation entre l'Eglise et le monde a été enlevée. La mission confiée par Dieu est devenue la restructuration du monde grâce à une humanisation propice au développement d'une société juste.

3 — *La libération*

Cette direction a été donnée à Bangkok (1973) : le souci est le salut non des individus, mais des peuples. On fait ressortir le lien entre salut et libération, et l'implication que cela a sur la lutte en faveur des opprimés. Ainsi à l'Assemblée de Nairobi (1975), le message-clé a affirmé :

« Jésus ne nous libère pas seulement de nos fausses fidélités de manière que nous puissions commencer à voir le monde par d'autres yeux que les nôtres, il nous libère aussi en vue de la lutte en compagnie et au nom de ces « autres », qui sont les pauvres et les déshérités. »

L'auteur propose comme slogan, « nous entendons lutter ensemble ». L'objectif de cette lutte ne fait aucun doute : il s'agit d'agir avec les opprimés contre le majorité blanche du monde, contre les hommes qui dominent les femmes, contre les riches et contre la puissance américaine. Les bêtes noires sont le racisme, le sexism, l'élitisme et l'impérialisme¹⁶.

Cinq années plus tard, à Melbourne (1980), on n'hésita pas à assimiler la présence du Royaume de Dieu et la lutte pour les droits de l'homme :

« ...la participation aux luttes pour les droits de l'homme est en soi l'un des éléments fondamentaux de la mission globale de l'Eglise, qui est de proclamer en paroles et en actes le Christ... Dans leur combat pour les valeurs du Royaume, les Eglises doivent lutter contre les maux engendrés par les sociétés multinationales... »¹⁷.

Ce projet fondamental n'a pas été modifié à Vancouver (1983) mais, face aux critiques, le COE a changé de registre. La lutte pour la justice a reçu un caractère spirituel, absent jusqu'alors, pour devenir une nouvelle forme de spiritualité. La libération est liturgique, une célébration du renouveau de la vie. « L'injustice est la

¹⁵ *ibid*, 95s

¹⁶ *Briser les barrières — Nairobi 1975* (Paris: Idoc-France, 1976) 17, 18, 24

¹⁷ *Que ton Règne vienne*, 236

négation de l'unité, du partage, de la responsabilité donnés par Dieu... Dieu veut que le pouvoir soit partagé, donné à chacun... Il nous faut un nouvel ordre économique international, maintenant, un ordre où règne le partage et non la prise du pouvoir »¹⁸.

Tout cela semble assez prétentieux, illusoire. Jésus a-t-il voulu créer un nouvel ordre économique international ? Si oui, il a échoué. Quelles sont alors les chances d'y arriver ? Si non, pourquoi vouloir l'entreprendre maintenant ? Jésus se serait-il trompé ?

4 — Résumé

Quel est le sens de cette évolution ? Cette théologie de la mission a, semble-t-il, trois axes :

- la conscience de ce que Dieu est en train de faire s'acquiert dans et par l'histoire ;
- l'Eglise prend connaissance de cette action de Dieu en s'associant aux luttes de ce monde ;
- le Royaume de Dieu, comme utopie, est présent dès lors que la vie devient plus humaine par le renversement de structures d'oppression.

Ces trois axes, qui correspondent à l'engagement du COE, sont ceux de la théologie de la libération : la polarité domination/oppression, le motif de la lutte des classes et la praxis. Ces outils d'analyse ont le pas sur le message de la Bible, ou bien ils en deviennent la clef d'interprétation.

Sauf erreur, le message du COE, comme la théologie de la libération, a toute l'apparence d'un « autre évangile ». Le chemin parcouru par le COE est logique et vise la conscientisation des Eglises en vue du renversement des structures, du moins des structures influencées par l'impérialisme occidental¹⁹. L'Afghanistan, par contre, a été un sujet tabou à Vancouver (1983).

Mais le COE sait-il vraiment où il va ?

III LE PROGRAMME DE LUTTE CONTRE LE RACISME (PLR)

Le PLR est une matérialisation de la vision que l'on a eue à Uppsala (1968) sur le rapport souhaitable entre l'Eglise et la société. Il constitue l'élément le plus contesté de l'action du Conseil Oecuménique, mais il illustre bien le sens de son développement théologique. Au sujet de cette contestation, Philip Potter a dit :

¹⁸ *Rassemblés pour la vie — Vancouver 1983* (Genève: COE, 1983) 3. voir aussi le dossier *Questions à l'ordre du jour de Vancouver*, VI.5

¹⁹ Cette logique se voit dans une lecture du livre de L. Howell, *La Foi en Actes: Le COE depuis 1975* (Genève : COE, 1982) qui constitue un strip-tease remarquable des mécanismes du COE

« La raison de ces attaques est que, par une étude et une recherche patientes et approfondies, en ouvrant nos yeux à la réalité, nous avons mis à jour le mécanisme de l'oppression raciale et les diverses manières dont les populations du monde entier, et particulièrement des pays riches, ont contribué concrètement à maintenir le racisme »²⁰.

Est-ce vraiment la raison ? Klaas Runia, dans un débat avec des représentants du COE, en 1975, a indiqué trois considérations qui vont au cœur du problème²¹.

1 — *Une vision unilatérale du racisme*

A Upsal (1968), dit K. Runia, le racisme blanc a été cloué au pilori. Inutile de nier la justesse des accusations lancées contre le racisme blanc de l'époque coloniale ou post-coloniale. Mais cette levée de bouclier unilatérale est injustifiée. Que dire, en effet, du racisme et du tribalisme observés dans des Etats africains bénéficiaires de l'aide du PLR, comme le Zimbabwe, par exemple, qui a reçu 40 mille dollars, mais qui est loin d'être démocratique au sens où l'entend la petite minorité que constituent les pays occidentaux ? Que dire de l'Uganda qui, sous Amin et Oboté, a liquidé 1 million d'âmes, ou de l'Ethiopie, qui en a fait autant, et de tant d'autres nations dans le monde qui suppriment leurs minorités ? Que dire du racisme dans les pays de l'Est, de la colonisation sauvage de l'URSS — la Hongrie, la Tchécoslovaquie, la Pologne, le Tibet, et l'Afghanistan ? Que dire des vies massacrées par le marxisme-léninisme depuis une cinquantaine d'années ? L'anti-occidentalisme est un biais qui permet à d'autres de se justifier de leur hypocrisie²². Peut-on réellement prétendre que le racisme noir ou l'injustice en Afrique sont le *résultat* du colonialisme ? Ne vaudrait-il pas mieux reconnaître l'universalité de ce péché ?

2 — *La lutte, non la réconciliation*

K. Runia indique qu'entre Amsterdam en 1948, où le COE proposa un programme de réconciliation, et Upsal en 1968, où fut recommandée la lutte contre le racisme, il y a un changement fondamental. L'évolution théologique que nous avons décrite remplace un christianisme prophétique, qui appelle au repentir, par la militance, qui s'engage dans la révolution. 1968 « marque une rupture profonde dans le débat œcuménique quant aux questions

²⁰ *ibid.* 84

²¹ K. Runia, 'Theological problems with the WCC's Programme to Combat Racism' *The Nature of the Church and the role of Theology* (Genève:COE, 1976) 48ss

²² Runia cite les critiques de J. Verkuyl, 'Some notes on the background, origin and task of the PCR' *Wereld en Zending* (1972:1), 248

politiques et sociales. La lutte pour la justice sociale est conçue comme un appel à la révolution, dans le sens proposé par la 'théologie de la révolution' »²³.

Pourtant, dit K. Runia, nous ne pouvons pas faire appel à Jésus, comme le veulent certains, pour justifier l'engagement dans le combat politique. La souffrance et la mort de Jésus ne résultent pas de ce qu'il a occupé la place des opprimés, comme le dit Emilio Castro. La lutte que Jésus a menée pour sa messianité était *religieuse*, et il a constamment refusé toute collusion avec les questions politiques, interdisant à ses disciples de sortir l'épée et refusant, après la multiplication des pains, d'être roi (Jn 18 : 36)²⁴.

3 — *La question de la violence*

Si, à l'assemblée de la Nouvelle Delhi (1962), la violence a été refusée, lors de la consultation de Mindolo en Zambie et à la réunion de Genève (1966), trois formes de résistance ont été proposées : — spirituelle, légale et politique, illégale et la lutte avec usage de la force. Cette dernière est devenue nécessaire à cause de l'impasse en Afrique australe ; face à une telle crise, la violence ne peut être exclue pour lutter contre les excès de l'ordre établi²⁵. L'utilisation des méthodes révolutionnaires n'est plus illégitime.

C'est ainsi que le fonds d'aide spéciale (PLR) a vu le jour. Il va de soi que le COE insiste sur le fait que ce fonds ne s'intéresse qu'à des buts humanitaires et que l'argent des Eglises ne subventionne pas la violence. Evidemment, comme le remarque K. Runia, le fonds ne constitue pas, en lui-même, un appel à la violence, et le COE a toujours affirmé que la violence n'est qu'une *ultima ratio*²⁶.

Pourtant on ne peut ignorer ce que signale J. Verkuyl, qui est favorable au PLR : les mouvements soutenus sont sujets à toutes sortes de tentations, dont le tribalisme, l'obsession du pouvoir de la part de leurs leaders, et la soumission à Moscou ou à Pékin²⁷. Ces mouvements sont engagés, parfois, dans des luttes sanglantes, qui n'épargnent pas obligatoirement les civils. La rhétorique du COE n'a pas toujours arrangé les choses. Que penser de cette conclusion d'un rapport de Bangkok (1973) : « En tant que chrétiens, nous croyons que Dieu, révélé en Christ, est actif dans la lutte de libération en Angola » ? Et devant le résultat, faut-il admettre que Dieu a rejeté

²³ U. Schenner, 'The Ecumenical debate on violence and violent social change' *Ecumenical Review* (1971), 237

²⁴ Contre E. Castro 'Conflict and Reconciliation' *Ecumenical Review* (1973), 286

²⁵ *World Conference on Church and Society*, Genève 1966, 143

²⁶ K. Runia, 53

²⁷ *ibid*, 54. Il est difficile de savoir quelles sommes exactes ont été données par le PLR. Howell dit que, depuis 1970, on a distribué « près de 4.8 millions de dollars EU »; pour 1980, on indique 350.000, *La Foi en Actes*, 89. Il paraît que le budget annuel est à présent de l'ordre de 400.000. En 1978, par exemple, le COE a donné 85.000 au Front Patriotique de Zimbabwe, Canaan Banana oblige... J. Nkomo, lui n'a rien reçu !

J. Savimbi et l'UNITA au profit des marxistes du MPLA soutenus par 30.000 soldats cubains et 1.500 conseillers soviétiques ? Ou Nkomo au profit de Mugabe et de C. Banana en Zimbabwe ? Et si, en pratiquant de la sorte, on en venait à soutenir inconsciemment de futurs Staline et Hitler ? Cela, aussi, n'est pas impossible...

En dehors de l'engagement individuel des chrétiens — chacun agit selon sa conscience devant le Seigneur —, les Eglises en tant qu'*Eglises* — ne devraient-elles pas se dissocier des mouvements violents pour avoir un message prophétique de réconciliation et de non-violence ?

IV LA LIBÉRATION. SES LACUNES

Il est indéniable que le COE a pris un virage radical sous l'influence de la théologie de la libération. Une odeur marxiste imprègne son langage. Ses discours sont unilatéralement contre l'élitisme de l'argent et oublient, trop souvent, l'élitisme du totalitarisme. Ses analyses théologiques, bien que produites par des « cerveaux », sont étonnamment simplistes.

Pour s'en tenir à l'essentiel, le problème majeur et difficile pour lui est celui de l'identification des luttes pour la libération sociale et politique avec le salut divin. Les luttes économiques, politiques, raciales et culturelles sont-elles bien des jalons sur le chemin de la libération du monde par Dieu ? Si l'Evangile a des implications dans tous les domaines de la vie, cela signifie-t-il qu'on puisse confondre salut et justice sociale, loi divine et lois humaines ?

Chaque chrétien ne peut manquer de trouver scandaleux le fait que 20 % de la population du monde détiennent 80 % des richesses, que l'oppression soit monnaie courante dans la plupart des pays, que la faim ravage des nations entières ou que le racisme se manifeste dans nos villes d'Europe comme en Afrique du Sud. Et comment nier absolument, face à l'accusation de la théologie de la libération, que notre interprétation de la Bible a été conditionnée par des a priori bourgeois, ou que notre théologie a été au service d'une culture qui lui donne une certaine orientation ?

Nous admettons sans peine que la théologie de la libération constitue, pour beaucoup de chrétiens africains ou latino-américains, une possibilité, peut-être la seule, de vivre leur foi aujourd'hui. Ils sont dans des situations où le post-colonialisme doit leur paraître plus restrictif parfois que le colonialisme occidental. Une oppression non pas politique mais économique empêche souvent le développement de leur pays.

La valeur d'une théologie ne réside pas uniquement dans son actualité. La théologie de Bultmann est très actuelle par rapport à l'existentialisme moderne et la philosophie de Heidegger ou de

Sartre. Cependant elle massacre le message biblique. La valeur d'une théologie tient, avant tout, au respect qu'elle manifeste vis-à-vis de l'enseignement biblique.

La question est de savoir si la théologie de la libération ne commet pas une erreur inverse de celle des théologies « bourgeois » et si elle ne s'écarte pas de l'Evangile. La théologie de la libération, si soucieuse de se préserver du « charme discret » de la théologie bourgeoise, devrait aussi se libérer de cette idéologie occidentale qu'est le marxisme-léninisme. Il faut examiner de façon critique la libération proposée dans quatre domaines.

1 — Jésus ne s'identifie pas uniquement aux pauvres

S'il est bien vrai que Jésus marque une « préférence pour les pauvres » dans les Evangiles, il ne s'identifie pourtant pas à une classe particulière. Il est venu chercher les perdus de toutes les classes. Il mange avec les riches, comme Zâchée, avec des agents de l'opresseur, comme Matthieu, il guérit la fille d'un soldat romain et il n'écarte pas les publicains. S'il a un ministère particulier auprès des pauvres et des foules, c'est parce que ces pauvres, comme le montre l'Ancien Testament, attendent le salut de Dieu seul et qu'ils l'écoutent avec plaisir. Le ministère de Jésus est universel. Il vise le péché de tout homme. Les membres de son Royaume sont, non pas ceux qui luttent contre l'injustice, mais ceux dont le cœur est pur.

2 — La rédemption biblique n'est pas une libération politique

Aucun passage du Nouveau Testament ne dit que la libération politique, en tant que telle, est le salut en Christ. La vraie liberté éclate face au péché, à la mort, à la finitude humaine et à la condamnation divine. La libération sur le plan *humain* n'est jamais coupée de cette liberté-là. Le renouveau en Christ n'est pas une humanisation ; il est, avant tout, une justification devant Dieu.

3 — La mort de Christ est tout autre chose qu'une réconciliation humaine

La croix n'est pas un exemple de la manière par laquelle la puissance de la violence est vaincue par la vie. La souffrance de Jésus, la façon dont il l'a endurée, ne sont pas comparables à celles des hommes, qui ne doivent pas y chercher un modèle de ce que peuvent accomplir l'amour et le paix de Dieu. Jésus ne dit pas « paix » à ses disciples, comme le dirait quelqu'un qui a trouvé la paix par la lutte. La royauté du Christ n'est pas de ce monde et sa mort est imputable au fait qu'il s'est dit, et qu'il est, Fils de Dieu.

4 — *Les transformations du monde ne sont pas celles du Royaume*

Le monde est provisoire, ses changements ne sont que relatifs et ses justices approximatives. Le Royaume est eschatologique, il est l'œuvre de Dieu en Christ et il concerne l'annonce et la réalité du retour du Fils en gloire. Voilà ce qui est ultime. Nous ne transformons pas le monde ; il n'y a que Dieu qui puisse le faire.

En Jean 12 : 8, Jésus dit « vous avez toujours les pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'avez pas toujours ». En Apocalypse 21, nous lisons que par l'œuvre de Christ, la mort, la souffrance et les larmes ne seront plus dans la nouvelle création. Tant que Christ ne sera pas là, nous connaîtrons la pauvreté et les misères du monde où sévit le péché. Ces deux passages bibliques nous placent devant l'impuissance humaine. Il faut se plier au fait douloureux qu'avant le retour de Christ, il n'y aura ni paix durable, ni vraie justice, ni égalité dans ce monde. S'imaginer pouvoir les instaurer par des moyens humains, c'est vouloir se substituer à Christ, c'est tenter d'accomplir son œuvre à sa place.

L'utopie de la théologie de la libération, sous-jacente à la politique du COE, signifie-t-elle que la théologie moderne ne fonde plus l'espérance du salut sur la résurrection corporelle de Christ et sur son retour ? Par ailleurs, il ne faut pas oublier que Satan peut s'habiller en ange de lumière, et que l'Antichrist affectionne le pouvoir politique.

CONCLUSION

Qu'aucun chrétien « évangélique », lisant cette critique de la théologie de la libération, ne se berce de l'illusion d'être à l'abri des problèmes qu'elle soulève. L'intérêt de la théologie de la libération est de nous placer face à des réalités horribles que nous préférerions peut-être ignorer. Notre interprétation de l'Evangile a revêtu sans doute un caractère trop privé. Nous oublions assez facilement que nous sommes conditionnés par le matérialisme de notre société. La théologie de la libération a, donc, raison de nous rappeler que l'Evangile est concret et que l'engagement qu'il demande est total. Le péché est, non seulement, individuel, mais collectif ; le salut, s'il est un rapport personnel nouveau avec Dieu, nous pousse aussi à la solidarité de l'alliance, à porter les fardeaux de notre prochain.

La justice des « évangéliques » occidentaux ne vaut rien, si elle n'est pas plus grande que celle des tenants de la théologie de la

libération. Il faut retrouver, dans nos communautés, les exigences de la justice divine grâce à un renouveau du sens de la sainteté de Dieu. Dieu seul donne conscience des injustices et donne le goût du sacrifice... De ce dialogue avec Dieu peut naître une vraie praxis de transformation de notre vie, qui soit réponse obéissante au message de l'Écriture²⁸.

²⁸ Voir les critiques positives et négatives dans l'excellent article de Conn. *Tensions in Contemporary Theology*, 404-429. Plus récemment R. Nash a édité un livre important, *Liberation Theology* (Milford: Mott Media, 1984) avec des critiques du point de vue catholique et protestant

« QUAND LA BIBLE PARLE DE LA BIBLE »

Alors que les textes sacrés des grandes religions du monde attirent de plus en plus, la Bible semble être un livre sans beaucoup d'intérêt. Le christianisme n'aurait pas de texte sacré, dit-on. La Bible, le livre des chrétiens ne donnerait aucune indication sur sa nature.

Dans cette petit brochure — la première d'une série que les Editions Kérygma entreprennent d'éditer — Paul Wells répond, de façon simple et concrète, à diverses interrogations que chacun peut être amené à formuler, aujourd'hui, sur la Bible.

*Prix :-10 F (13 F franco). Réduction par quantité au-delà de 5 exemplaires.
33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence. CCP Marseille 2820 74 S*

LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION : FACTEUR DE DÉSTABILISATION DE LA FOI ?

J.G.H. HOFFMANN

Depuis quelque temps, quotidiens et hebdomadaires sensibilisés par les événements qui bouleversent l'Amérique latine et, très spécialement, le Nicaragua, le Salvador et le Guatemala, ont insisté sur l'influence exercée, dans ces Etats, par l'action politique de religieux et de prêtres professant la théologie de la libération, au point que celle-ci se trouve être l'un des facteurs galvanisateurs de l'action révolutionnaire.

Le monde latino-américain n'est pas, de loin, le seul concerné par cette « théologie » car, en réalité, il s'agit là non point d'une « théologie » au sens propre du mot, mais d'une *idéologie* christo-marxiste de plus en plus implantée dans le Tiers-Monde, particulièrement en Afrique noire, mais active également en Polynésie et jusque dans nos Eglises d'Europe. Les conséquences de cette expansion sont très graves, puisqu'elles vont jusqu'à mettre en cause notre foi — alors que, pour un très grand nombre de croyants, cette théologie paraît être l'expression même de ce que doit professer un chrétien face au terrible scandale de l'exploitation des masses et à leur état misérable dans de nombreux pays.

La crise politico-religieuse qui ébranle l'Amérique latine n'a cessé d'empirer au cours des dernières années. Elle justifie la crainte qu'une scission ne se produise entre l'autorité romaine et de nombreux éléments du catholicisme latino-américain embrigadés dans les « communautés de base », dont il existerait plus de cent cinquante mille dans le seul Brésil. Pour se former une idée précise de la situa-

tion, le mieux est de lire l'ouvrage du Cardinal A. Lopez Trujillo, *La théologie libératrice en Amérique latine*¹.

Le 3 septembre 1984, au nom de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, son Préfet, le Cardinal J. Ratzinger, a présenté l'« Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération », document exprimant l'impression faite par celle-ci à cette haute autorité romaine. Dans le numéro de novembre du mensuel « Jésus », le même Cardinal Ratzinger s'est livré à une analyse détaillée des caractéristiques de cette théologie, tentant à sa manière d'orienter la lutte nécessaire contre la pauvreté et l'asservissement de l'homme, et appelant celui-ci à prendre en charge son propre destin. Toutefois, l'indispensabilité de cette action de réhabilitation des plus misérables de nos frères ne saurait légitimer le recours à des moyens étrangers à l'enseignement des Ecritures. Il est, en effet, inadmissible de se couvrir de l'autorité de la Parole de Dieu pour faire accepter « le mythe de la lutte des classes dans le but de construire une société sans classe ». Certains de ces « théologiens » vont jusqu'à affirmer que « par la révolution, il faut libérer l'homme des chaînes de l'oppression socio-économique », mais ils ne disent mot, ensuite, sur la manière d'organiser la société après cette révolution.

I RÔLE DU CONSEIL OECUMÉNIQUE DES EGLISES DANS CETTE « THÉOLOGIE »

L'angoissante situation des peuples latino-américains n'aurait sans doute pas atteint sa portée internationale si le Conseil Oecuménique, lors de son Assemblée générale à Nairobi en 1975, n'avait centré son message sur la nécessité, pour l'Evangile, d'apporter la libération aux opprimés actuels de l'ordre économique et politique mondial. Cinq ans plus tard, ce genre de « mission », bien différente de celle que le Christ a ordonné à ses apôtres, fut accentué à Melbourne².

La réalisation de la « libération » demandée à Nairobi a été confiée, par la conférence missionnaire de Melbourne, aux « pauvres », à qui appartient le royaume de Dieu. Bien entendu il s'agit, non pas des « pauvres en esprit » dont parle Matthieu 5 : 3, mais de la multitude des « sociologiquement pauvres » appelés à être « conscientisés » sur leur situation d'« opprimés » imputable aux agissements de la société des « oppresseurs » au pouvoir dans quantité de pays. C'est au sujet de cette oppression que, Canaan Banana (aujourd'hui président du Zimbabwe), délégué méthodiste à Melbourne, déclarait en parodiant Romains 1 : 16 : « Je n'ai pas honte de la Révolution, elle est la force des peuples pour atteindre au

¹ Cardinal A. Lopez Trujillo, *La théologie libératrice en Amérique latine* (Editions Téqui, Paris 1983)

² Une étude approfondie de cette conférence a été faite par le professeur Peter Beyerhaus, *Aufruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne* (Editions de la Liebenzellen Mission, Bad Liebenzell 1981)

salut ». C. Banana vient de confirmer cette affirmation en disant « chaque fois que je vois un guerillero, je vois Jésus-Christ » car « l'indépendance du Zimbabwe a été payé par le sang sacré des combattants de la liberté... ».

Pour le COE, il s'ensuit donc que le but prioritaire de l'évangélisation et de la mission est l'affranchissement des « pauvres » qui demeurent dans leur état d'oppression actuelle parce que les Eglises, n'ayant pas rempli leur devoir à leur égard, sont responsables de l'état de « déshumanisation » que connaissent de nombreux peuples ; en particulier dans le Tiers-Monde. Ainsi, la Bonne Nouvelle de L'Evangile corespond d'abord à l'accomplissement de la libération sociale et à la satisfaction des besoins primaires de l'individu. L'évangélisation prend donc la forme d'une participation à la lutte en vue de substituer un ordre social juste à l'exploitation actuelle. Pâques est présenté comme un événement dont la victoire des Sandinistes au Nicaragua peut donner une représentation et Pentecôte peut être considéré, selon Emilio Castro (le Secrétaire général du COE) comme le signal du lancement d'une action destinée à transformer la société actuelle.

Tout ceci s'explique et se légitime par la manière dont la Bible se trouve « lue » et son message annoncé ! L'autorité de l'Ecriture est battue en brèche par des « lectures » qui amoindrissent des critères essentiels de la foi de l'Eglise. Certaines escamotent la divinité du Christ ou s'inscrivent en faux contre ce que nous croyons. Il peut arriver que le Christ soit encore « un prophète » annonciateur du règne et de l'amour de Dieu mais, en général, il est un révolutionnaire engagé dans la lutte contre la puissance occupante romaine et, à force de « contester » les puissances de ce monde, il est reconnu comme l'inspirateur de la lutte des classes. Quant à la mort du Christ, rien ne subsiste, dans la présentation qui en est faite, de sa volonté de sacrifice, ni de la conscience qu'il avait en sa mission rédemptrice. Celui que Georges Casalis appelle « le subversif de Nazareth » est au centre d'un conflit politique et social au cours duquel il meurt et c'est tout !

Dans l'ouvrage qu'il a consacré à la Conférence missionnaire du COE à Melbourne, P. Beyerhaus insiste sur le rôle de « fossoyeurs de l'Evangile » assumé par les propagateurs de ces « lectures » falsificaterices, en particulier de celles qui sont inspirées par une « exégèse matérialiste »³.

II THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET PAROLE DE DIEU

Ces indications, pour très incomplètes qu'elles soient, suffisent à nous faire comprendre qu'à l'origine de cette action déformatrice de

³ Beyerhaus, 55. Voir l'article de P. Jones dans ce numéro

la foi chrétienne, se trouve la réduction des Ecrits bibliques à la qualité de simples documents littéraires anciens, auxquels s'applique n'importe quelle méthode critique — application logique des méthodes exégétiques hypercritiques pratiquées ces deux derniers siècles. Pourtant, il est devenu *impossible de douter* que les paroles de Jésus rapportées dans les Evangiles soient les paroles mêmes dites par le Seigneur, paroles mémorisées conformément aux règles observées dans tout enseignement oral, et « mémorisées » rigoureusement, afin d'être « transmises » avec les intonations du maître qui les a « enseignées ». Les travaux de l'école scandinave, en particulier ceux de Birger Gerhardsson⁴, ainsi que ceux de Jean Carmignac⁵, J.T. Robinson, Claude Tresmontant et d'autres, sont là pour nous convaincre du caractère absolu de cette vérité textuelle.

Si les peuples aspirent à une « libération » qui restitue à l'homme sa dignité d'être « créé à l'image de Dieu », image bafouée par toutes les oppressions de notre temps, qu'ils retrouvent donc, ou découvrent, leur « vocation de fils de Dieu » ! Or l'aspiration de la justice et à la reconnaissance de la dignité de chaque être humain se trouve aujourd'hui captée par des idéologies politiques, philosophiques, sociales proposant aux peuples des « libérations » qui impliquent le recours à la violence et dont le symbole est le poing levé ; aussi importe-t-il que cette aspiration à la libération retrouve l'expression spécifique que formule la révélation biblique, dont elle est un des thèmes essentiels.

La dramatique situation de détresse actuelle est la conséquence du péché et de la servitude qu'il implique. Or le Christ *seul* est notre *libérateur*. Les souffrances et la mort du Fils de Dieu nous ont affranchis du péché et de ses conséquences. Appelés à la liberté par lui, nous vivons selon l'Esprit — en conséquence, dans la Bible, le terme « libération » est souvent remplacé par celui de « rédemption ».

Les « théologiens de la libération », aiment à évoquer *l'Exode*, événement capital de la vie d'Israël puisqu'il a marqué, non seulement sa libération de la servitude égyptienne, mais l'origine de l'alliance contractée au mont Sinaï, alliance qui donne à cette libération initialement « politique » sa portée pleinement salvatrice. Après la ruine de Jérusalem et l'exil à Babylone, Israël s'est référé à l'Exode pour justifier sa foi en sa libération définitive, car c'est de Dieu, de Dieu seul, que viendra le salut. « Les pauvres en Israël » sont appelés à vivre dans une absolue confiance en Dieu, leur libérateur.

C'est dans cette perspective que le Nouveau Testament révèle que la « libération » que le Christ apporte est l'affranchissement radical du mal qui asservit l'homme : le péché. Cette libération personnelle créée chez l'homme conscient de son salut, le devoir d'intervenir con-

⁴ Cf. *La Revue Réformée* 14/2 (1963) Birger Gerhardsson : « Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif », adaptation française condensée de J.G.H. Hoffmann

⁵ Cf. par ex. *La naissance des Evangiles synoptiques* (O.E.I.L., Paris 1984)

tre « le péché social » et de chercher à anéantir le désordre causé par ce péché : responsabilité propre à chaque chrétien dans la société où il vit. Ce devoir d'intervention dans la vie politique et sociale est lié à la foi au salut apporté par la mort et la résurrection du Christ. Mais ce devoir-là ne saurait être accompli en vue du salut ; il n'en est que la conséquence.

Nous constatons alors que le chrétien, tant qu'il n'a pas pris conscience de cette responsabilité, demeure passif devant l'asservissement du monde aux conséquences du péché. Lors de la Conférence épiscopale d'Amérique latine de Medellin en 1968, on a affirmé *entendre* « la clamour secrète qui émane de millions d'homme qui demandent à leur pasteur une libération qui ne vient de nulle part »⁶. Malheureusement, si « l'urgence de la justice » et l'indispensabilité de « l'annonce de l'Evangile aux pauvres » ont été proclamées, l'engagement proposé par les « théologiens de la libération » fut celui de la conquête de la libération sociale et politique par *tous* les moyens, et non celui de la « rencontre personnelle avec le Seigneur ». L'action en vue d'une autonomie économique et sociale, acquise éventuellement par le recours à la révolution, a donc été jugée prioritaire sur le « *service du salut et de la libération intégrale* » annoncée par les Ecritures. Cette déformation était significative.

III LE POURQUOI DE CE DÉRANGEMENT DES ESPRITS

Les « théologiens de la libération » et aussi bon nombre de pasteurs et de laïcs, membres de conseils ecclésiastiques, voient dans le comportement usuel des Eglises une constante « conspiration avec les oppresseurs » du peuple et appelle de leur vœux l'engagement des chrétiens dans la lutte des classes, seule preuve, selon eux, d'une volonté de comportement « spécifiquement évangélique ». Il leur paraît « inspirateur » que Georges Casalis ait pu, le 20 novembre 1976, présenter la prière d'intercession comme « l'indispensable prolongement de l'action politique, de la participation à la lutte des classes ».

Conformément à l'analyse marxiste et sur la même lancée, les « chrétiens pour le socialisme » font de la lutte des classes l'instrument privilégié qui assurera, en liaison avec « le matérialisme historique », le développement de l'humanisme (ce qui resterait à démontrer !). Afin que « le peuple de Dieu » parvienne à se « réapproprier » l'Evangile que lui a confisqué « l'Eglise des possédants », ces « chrétiens pour le socialisme » veulent que l'on « invente des symboles liturgiques et sacramentels qui ouvrent de nouveaux chemins à la prière, à la célébration de la Sainte Cène pour que celles-ci deviennent des expressions de la libération des pauvres »⁷. Ils demandent

⁶ A. Lopez Trujillo, 165
⁷ Cf. le Bulletin C.P.P., n°93

aussi que la foi soit « reformulée » dans une perspective de libération, en s'inspirant en particulier de « l'appel de Vancouver » pour la paix et la justice⁸. Ceci explique, en partie, la multiplication des innovations dites « liturgiques » qui nous sont proposées à tant de services dominicaux.

On retrouve derrière tout cela l'esprit qui anima la tentative révolutionnaire de mai 1968, caractérisée par l'ignorance volontaire de toute notion de « devoir », alors qu'était proclamée à tous vents la seule revendication de prétendus « droits » — mais de quels droits ?

Le mépris de l'origine exclusivement *divine* les « droits » de l'homme est dans la ligne de la laïcité imposée par les idéologues qui exclurent Dieu de l'enseignement (souvenez-vous de la transformation apportée au texte de La Fontaine : « petit poisson deviendra grand pourvu que l'on lui prête vie » !) et imposèrent un système pré-tendument « laïc » mais souvent, de fait, athée militant.

« L'Eglise des pauvres » est devenue la seule Eglise concevable aux yeux des pasteurs et des religieux formés à l'école de ce laïcisme anti-chrétien. Cette « Eglise des pauvres » est identifiée, généralement, au « prolétariat » de Marx ; aussi le « combat pour les pauvres » est-il une des formes de la lutte des classes. Il y a pire : ces mêmes pasteurs, et les laïcs formés par eux, dénaturent la Sainte Cène en en faisant un « repas communautaire » unissant entre eux les adeptes de la nouvelle société sans classe, un repas que préside un « n'importe qui » en vêtements de tous les jours.

IV L'EGLISE CHRISTO-MARXISTE

Pour réaliser « la libération des pauvres », les théologiens de la libération ont organisé, en Amérique latine, des « communautés de base » sur le modèle des cellules des partis communistes, avec comme principe que « ce qui regarde tout le monde doit être réglé par tous ».

Selon le Père irlandais O'Brien, ardent adepte de la théologie de la libération et missionnaire aux Philippines, ces communautés ont pour mission de promouvoir une nouvelle société dont le sacrement du *baptême* est l'élément de base. Mais le baptême tel qu'il est ainsi entendu est-il encore le sacrement de l'alliance de grâce ? Assurément non. En effet, pour être digne de recevoir le baptême, le catéchumène doit faire preuve de « conscientisation » politique car, disent ces théologiens singuliers, « nous repoussons tout ce qui pourrait représenter le baptême comme un rite superstitieux nous sauvant de la colère de Dieu ». En conséquence, l'administration du baptême dépend de la manière dont le catéchumène répond aux questions suivantes : « Refusez-vous toute appropriation forcée du terrain et toute usure ? Acceptez-vous de lutter pour vos droits ? Acceptez-vous de

⁸ Cf. COMELLI, *Liaisons internationales*, n° 37 sur le colloque de Barcelone des 28 janvier 1984.

lutter pour les droits de votre voisin ? » Si le catéchumène répond d'une manière insuffisamment « conscientisée », son baptême est différé jusqu'à ce qu'il donne des preuves de sa « conscience révolutionnaire ».⁹

De la politisation du baptême à la profanation de la Sainte Cène, le pas est aisément franchi. On l'a vu au cours de la messe qui devait marquer, à Managua, le point culminant de la visite de Jean-Paul II au Nicaragua. Les manifestations qui la troublèrent furent telles que le pape dut renoncer à consacrer les Espèces afin d'éviter toute profanation du sacrement !

Quand « la praxis révolutionnaire devient le critère suprême de la vérité théologique »¹⁰, l'éclatement du schisme entre « l'Eglise du peuple » et Rome n'est pas exclu, même en Europe : voir la Déclaration du 17 juin 1984 « Menaces sur des voies nouvelles dans l'Eglise » préparée par *Concilium* et signée de trente-deux noms de théologiens célèbres, de Hans Küng à Karl Rahner. Cette Déclaration a été appuyée par un « texte de soutien » proposé à São Paulo en juillet 1984 et publié à Paris, le 4 septembre suivant. Il comporte également certains noms de Réformés, comme ceux de Mme Marthe Westphal, professeur à l'Université de Nancy et membre du Comité central du COE, et bien entendu de Georges Casalis.

Tout ceci montre combien le « légitime souci du destin des 'pauvres' et des opprimés » a conduit la théologie de la libération à des prises de position contraires à la foi chrétienne telle que les Conciles œcuméniques et nos Réformateurs l'ont définie. Aux disciples de Hegel et des philosophes du Siècle des lumières se sont joints ceux de Nietzsche pour formuler une idéologie volontairement ignorante de la doctrine spécifique que devraient enseigner l'Eglise et ceux de ses pasteurs qui lui préfèrent, trop souvent, la sociologie. Comment s'étonner, dans ces conditions, que les catéchumènes de la présente génération ignorent parfois les confessions de foi œcuméniques qui expriment la foi de l'Eglise universelle ? Encore heureux s'ils n'ont pas appris, à la place, de pseudo confessions de foi du style de celles qui fleurissent ici et là !

V LE TIERS-MONDE EN DANGER

La théologie de la libération s'est répandue rapidement à travers les six continents. En Amérique du Nord, son expansion a coïncidé avec un renouveau complet de « l'afro-américaine » qui a fait s'élever le « monde-noir » contre le dogme de la suprématie du « monde-blanc », par la mise en vedette des caractéristiques du « génie racial » des noirs, à savoir aussi bien le rayonnement religieux des « Black

⁹ Le témoignage du R.P. O'Brien est dans le n°86 d'*Approches*

¹⁰ *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*, Cité du Vatican 1984, X:3,27

Muslims », l'influence de la « théologie noire » et le mouvement « libéral bourgeois » des « droits civiques » prolongeant l'influence et l'action de Martin Luther King.

La rencontre de la « théologie » noire avec le marxisme a donné à la recherche de libération une orientation nouvelle à la suite d'une analyse critique de la « civilisation capitaliste » américaine, qui a fait apparaître que l'exigence d'action politique destinée à changer le monde et ses structures sociales devait s'accompagner du respect de la foi de chaque individu. Par l'étude de la Bible, les « noirs » sont invités à travailler à la libération de l'ensemble des peuples noirs en leur assurant une vie « abondante » économiquement, socialement et politiquement¹¹.

Sous l'impulsion des idéologies propagées par les Nations-Unies, le tiers-mondisme, c'est-à-dire un mélange de Marx et de christianisme social, est alors intervenu. Un de ses aspects typiques se manifestait déjà il y a une vingtaine d'années, lors des rencontres internationales d'étudiants ; dès qu'un africain ou un sud-américain s'y trouvait, il était nommé responsable d'un des groupes de travail, quand bien même il en était incapable. Plus sérieusement, la dénonciation permanente de « l'impérialisme occidental » incluait la condamnation du « christianisme colonialiste » et laissait le champ libre aux théories révolutionnaires et à l'exigence d'une « libération » de nature exclusivement politique. La prédication de ce christomarxisme condamne les « Eglises coloniales » et demande que le christianisme soit « reprêché » à l'africaine, adapté à l'identité et à l'authenticité africaines, ce qui implique de « discerner dans le Christ la vérité des croyances et des rites traditionnels »¹², tout en acceptant le « maintien » par les Autorités au pouvoir dans les jeunes républiques du « système de domination établi par la puissance coloniale ». L'acte de libération des pauvres sera alors « le lieu d'émergence d'une théologie qui renonce à parler de Dieu et de la foi à partir d'une « révélation » toute faite ».

Dans l'effervescence de cette recherche théologique et liturgique, une théologie africaine cherche à s'élaborer. Le danger est qu'elle se trouve envahie par des rites ancestraux, comme l'atteste à Madagascar la contamination de la Sainte Cène par des sacrifices, ou « saotra » des Betsileo.¹³ Il est impossible d'insister, ici, sur un tel aspect des conséquences de la diffusion de la théologie de la libération.

Le synode convoqué à Rome en novembre dernier devait, non seulement préciser l'étendue de ces infiltrations dangereuses pour la foi chrétienne, mais donner des directives pour l'élaboration d'une théologie compréhensible par les africains en particulier, et par

¹¹ Cf Cornel West, *Prophecy Deliverance : An Afro-American Revolutionary Christianity*, Philadelphia 1982 ; J. H Cone, *Black Theology and Black Power*, New York 1969

¹² « La théologie sous l'arbre » de Jean-Marc Ela, *La Lettre de Temps Présent*, n°314

¹³ Cf. François Noiret, « Sacrifices traditionnels et eucharistie à Madagascar », *Teleméa* 3 (1984)

l'ensemble du Tiers-Monde. Les Eglises protestantes feraient bien d'en faire autant, car l'expression africaine de notre foi doit, nécessairement, s'affranchir de diverses servitudes venant de l'Occident, tout en restant fidèle à la portée universelle du christianisme et, tout particulièrement à celle du mystère de la mort et de la résurrection de Jésus ; le binôme Vendredi Saint-Pâques constitue le coeur de la christologie. Ceci fait, il conviendra de prendre en compte les cultures particulières dans un esprit de communion et une pensée ouverte certes, mais soumise à la « Bonne Nouvelle du Salut » exprimée dans un langage « à la fois pleinement chrétien et pleinement africain — ce qui est du reste vrai pour toutes les autres cultures ». La CEVAA (Communauté Evangélique d'Action Apostolique) ne pourrait-elle animer une recherche théologique approfondie sur un point aussi vital ?

VI L'ÉGLISE UNIVERSELLE RÉPOND À LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

L'extrême complexité des situations créées par la pénétration du christo-marxisme dans la chrétienté traditionnelle aussi bien que dans les Jeunes Eglises a suscité diverses réactions d'une impressionnante ampleur : nous en relèverons seulement deux types qui se manifestent dans des pays aux régimes politiques opposés : les Etats-Unis « capitalistes » et le monde « communiste » d'Europe de l'Est.

En général, les fidèles de nos Eglises sont fort mal informés de la véritable révolution religieuse par laquelle passent les Etats-Unis sous l'action du renouveau de la culture biblique¹⁴. Dans la grande crise de désespoir suscitée par la perte de la guerre au Vietnam et l'abandon du Sud-Est asiatique au communisme, un retour à Dieu s'est produit. Après une longue période durant laquelle des millions d'américains se sont abstenus de toute participation à la vie politique nationale, les échecs du Gouvernement Carter ont provoqué, chez les chrétiens, un sentiment de responsabilité personnelle, une prise de conscience de la gravité de la crise morale que traversait le pays, et la certitude que, seule, la Parole de Dieu pourrait opérer un redressement du comportement général. Face à un enseignement officiel dépourvu de toute préoccupation « morale », il est apparu que sa réforme était nécessaire et une campagne d'ouverture d'écoles privées chrétiennes, généralement inter-confessionnelles, a démarré. Par milliers, ces écoles ont été créées et connurent un tel succès, que dans l'Ouest, certains établissements scolaires d'Etat envisagèrent de fermer par suite du manque d'élèves. Malgré cette situation significative, le Président Reagan n'a pas encore pu obtenir du Parlement le

¹⁴ Une très intéressante étude de cette question est celle du Cardinal Gantin, « Théologie africaine et exigence de catholicité », dans *Telesma* 3 (1984)

¹⁵ Au nombre des diverses publications sur ce sujet, l'Association vaudoise des parents chrétiens a édité une bonne plaquette *Reconstruction chrétienne au Etats-Unis* (Case postale 40, CH-1001 Lausanne)

rétablissement de la prière matinale dans les écoles d'Etat, bien que son élection à la présidence ait été largement due à l'action de la Majorité Morale, qui regroupe des membres de nombreuses dénominations chrétiennes. Résolus au retrait des Etats-Unis de l'UNESCO, en raison de la marxisation de cette institution dévoyée de sa mission spécifique culturelle, ces chrétiens « évangéliques » s'interrogent sur le maintien de leurs Eglises dans le Conseil Oecuménique, surtout depuis que le Dr E. Castro en est devenu le Secrétaire général. Un de leurs succès a été le rétablissement de l'enseignement du « créationnisme » dans les Universités où l'évolutionnisme était en perte de vitesse. L'inquiétude suscitée par la théologie de la libération et l'emprise de celle-ci sur les Etats d'Amérique centrale déterminent et justifient aux yeux de ces chrétiens la politique adoptée par l'administration Reagan dans ces pays.

Une modification notable du comportement général est l'importance accordée à la prière ; personne ne s'étonne plus de voir, dans la rue, des hommes en train de se récueillir.

Si nous considérons, maintenant, les pays soumis à un régime communiste, nous avons de nombreuses informations relatives au témoignage rendu par quantité de chrétiens de diverses confessions. Ces pages héroïques de l'histoire de l'Eglise donneraient matière à de nombreux volumes, mais l'assassinat du Père polonais J. Popieluszko nous permet de comprendre, comme il l'a dit lui-même, que « cela va mal quand les murs des prisons engloutissent *ceux qui pensent autrement, qui sentent autrement et qui cherchent Dieu à leur manière* ».

Les chrétiens en relations constantes avec les communautés chrétiennes d'Union Sociétique comme les membres de la « mission slave » suédoise estiment qu'aujourd'hui plus de cent millions de soviétiques pratiquent une religion. Ce n'est pas seulement l'Eglise des Catacombes, orthodoxe ou baptiste-non enregistrée, qui les a attirés, mais un mouvement intérieur, sensible en particulier chez les jeunes, les écrivains, les peintres, les artistes. Certes, de temps à autre, une explosion de violence aboutit à un massacre de croyants. A cause des nouvelles lois, les tribunaux ont rarement été aussi actifs et les condamnations pleuvent, mais il est impossible d'interner, d'exiler ou d'enfermer dans des asiles psychiatriques un peuple entier ! Le K.G.B. prend soin d'assurer une bonne représentation de prélats, de théologiens ou de pasteurs baptistes-enregistrés au COE, à la conférence mondiale de la paix, à celle des « hommes de religion » ou à celles qui sont convoquées par telle ou telle Eglise occidentale. Ainsi, pour que l'Assemblée générale du COE à Vancouver soit un succès, soviétiquement parlant, ses délégués, y compris les baptistes, furent réunis deux fois à Zagorsk, où ils reçurent des instructions précises et les textes des paroles qu'ils devraient prononcer lors de leurs interventions. On a souvent remarqué qu'à des réunions œcuméniques le ou les délégués soviéti-

ques avaient toujours en main un texte auquel ils se reportaient, afin de ne dire que ce dont ils avaient reçu l'ordre. Ces représentants « officiels » des Eglises de Soviétie n'ont réellement d'autre mandant que celui de leurs maîtres du K.G.B et de leurs supérieurs ecclésiastiques « domestiqués » par le même tout-puissant organisme. La réalité est ailleurs. Au témoignage de ceux qui ont la chance de vivre, même brièvement, dans l'intimité d'un milieu d'autochtones, la réalité est l'existence d'un véritable *raz-de-marée religieux* suscité, d'une part, par l'attriance prodigieuse — surtout chez les jeunes — de la splendeur liturgique où l'âme russe se retrouve elle-même, d'autre part, par la puissance d'attraction de certaines prédications strictement bibliques.

Plusieurs des jeunes suédois, qui consacrent toutes leurs vacances à transporter, à grands risques, Bibles et livres de prières à travers l'immense Soviétie, sont frappés par l'ardeur des nouveaux convertis qu'ils rencontrent, ainsi que par l'intérêt considérable qu'éveille *l'étude du catéchisme*. La Bible, le catéchisme, la participation à la liturgie constituent les centres d'intérêt généraux, tandis que fonctionnent intensément les ronéos clandestines éditant en secret les divers *samizdat*. L'Eglise muette est aujourd'hui *l'Eglise vivante* par excellence. Le K.G.B. liquide, massacre, emprisonne et, cependant, la moisson des semaines évangéliques est la plus riche du siècle. La Russie est en passe de redevenir « la sainte Russie » et sa jeunesse se presse à des liturgies de sept heures de durée tant elle aspire à « vivre dans la prière ». La « religion », elle aussi, est en passe de redevenir la réalité socio-culturelle d'un peuple qui y trouve « sa libération » réelle.

Et, pendant ce temps, le R.P. Vincent Cosmao déclare à Lorient que la théologie de la libération est le « mouvement le plus extraordinaire et le plus authentiquement chrétien à l'intérieur de l'Eglise depuis la Pentecôte » ...! Puissions-nous comprendre l'importance de la menace que cette pseudo-théologie fait peser sur notre foi.

LA LECTURE MATÉRIALISTE DE LA BIBLE

Peter JONES

« Il vaut la peine, dit Jacques Ellul en parlant des lectures plurielles de l'Ecriture, de faire effort pour savoir si cette Parole de Dieu, Révélation du Dieu caché, qui reste caché en se révélant, n'a pas autre chose à nous dire, toujours autre, que ce à quoi nous sommes accoutumés, et s'il n'y a pas un nouveau à attendre, qui nous paraîtra toujours difficile et surprenant. »

Selon certains, nous assistons, avec la naissance de l'exégèse matérialiste de la Bible, à l'apparition d'une science nouvelle. Car ses adeptes cherchent à lire le texte biblique à l'aide des outils fournis par l'analyse marxiste de la réalité, dans le contexte économique du monde ancien.² Nous pouvons nous poser la question suivante : s'agit-il d'une nouveauté qui enrichira notre compréhension de la Parole de Dieu, ou d'un feu de paille qui mourra rapidement de son insuffisance théologique et exégétique ?

I LE GRAND PIONNIER

Le livre qui a fait date, en exposant la méthode de l'exégèse matérialiste de la Bible, est le fameux *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc* de Fernando Belo, publié en 1974.

Son auteur, ancien prêtre portugais, a travaillé parmi la classe ouvrière à Lisbonne.³ Ne voyant plus de relation entre la théologie catholique traditionnelle de l'Eglise comme corps mystique de Christ et la vie de ses paroissiens, il quitta son poste pour faire des études à Louvain et à l'Institut Catholique de Paris. Ayant été refusé comme

¹ J. Ellul, « Préface », *Foi et Vie* 79 (Oct. 1980) 3,4

² Voir, E. Charpentier, *Des Evangiles à l'Evangile* (Paris: Le Centurion, 1976) 152

³ F. Belo, « Une approche politique de l'Evangile » *La Lettre* 198 (1976), 3

candidat au doctorat dans ce dernier, il se maria, poursuivit ses recherches tout seul et publia son manuscrit aux éditions du Cerf. Son travail lui valut, comme chacun le sait, un doctorat h.c. de l'Institut Protestant de Théologie de Paris.

Le travail de Belo, a réussi à pénétrer dans le monde universitaire, où il est devenu un sujet de controverses, et l'objet d'appreciations contradictoires. Tout en doutant de son sérieux académique, certains l'estiment important, car il fournit une interprétation biblique qui aboutit à une parxis sans ambiguïté.⁴ E. Trocmé, déçu des résultats du labeur de Belo, s'est pourtant demandé si le débat ainsi déclenché n'allait pas déboucher sur une transformation des études du Nouveau Testament, tout comme cela s'est produit avec F.C. Baur, de Tubingue, au milieu du siècle dernier.⁵

A vrai dire, douze ans après la publication du livre de Belo, la lecture matérialiste ne provoque plus beaucoup de palpitations et ne s'est pas imposée parmi les lectures plurielles.

En effet, depuis Belo, le rendement de l'approche matérialiste a été maigrelet. Citons, au tout début, le livre de M. Clévenot, — *Approches matérialistes de la Bible* (1976), suivi par l'inévitable — *Les idées justes ne tombent pas du ciel* de G. Casalis (1977).⁶

Belo, visiblement, n'a pas « fait école ». Pourtant, il ne faut pas penser que sa méthode est sans importance. Si peu de progrès ont été faits dans l'élaboration scientifique de l'exégèse matérialiste, nous pouvons penser que la méthode de Belo a servi de soutien au développement d'un mouvement plus important — la théologie de la libération. C'est ici, sans doute, que les travaux de Belo, porteront leurs vrais fruits.⁷

Quelle est donc la démarche de Belo ?

II ANALYSE DE L'EXEGESE MATERIALISTE

Belo suggère, tout d'abord, que les Zélotes de l'époque de Jésus, s'ils ont théoriquement rejeté l'occupation romaine, n'étaient pas plus révolutionnaires que les Pharisiens, sur le plan économique. Jésus, au contraire, a été un vrai révolutionnaire qui a proposé un système économique tout à fait autre. Cette analyse de la réalité, rejetée ensuite par l'Eglise, était déjà en germe dans l'Ancien Testament.⁸

⁴ B.I.A. b. u. c. *l'endances nouvelles de l'Exégèse* (Paris : Le Centurion, 1979) 125

⁵ E. Trocmé, « Exégèse scientifique et idéologie : de l'école de Tubingen aux historiens français des origines chrétiennes » *NTS* 24 (1978) 461s

⁶ Entre 1974 et 1982, on ne compte que trois études dans *New Testament Abstracts* sur le travail de Belo. Voir aussi F. Dumottier « Structuration et rapports hiérachiques dans 1 Co 3-4 » *Écriture et Pratique Chrétienne* (Paris : Le Cerf, 1978) et G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel* (Paris : Le Cerf, 1977) 99-112 et M. Clévenot, *Approches matérialistes de la Bible* (Paris : Le Cerf, 1976). Clévenot a aussi publié *Les hommes de la Fraternité* (Paris : F. Nathan, 1981)

⁷ Les ouvrages de Clévenot et Belo sont traduits en espagnol et en portugais.

⁸ Clévenot, 15-37 et Casalis, *passim*.

La thèse est donc simple, mais les procédés utilisés pour l'établir sont compliqués, pour ne pas dire hermétiques. A part certains emprunts à la psychanalyse (Freud et Lacan), les outils de Belo viennent du marxisme et du structuralisme. Essayons d'en dégager les principaux éléments :

1) *La lutte des classes à l'origine de l'Ecriture*

Au début de son ouvrage, Belo opte pour l'analyse marxiste de la réalité. Comment doit-on envisager la question de la foi aujourd'hui ? Dans le contexte d'une option politique, répond Belo, il faut « analyser la réalité du point de départ du matérialisme historique. »⁹

Pour ce faire, trois secteurs sont considérés - l'économique, le politique et le mythologique/idéologique. C'est dans ce dernier que se situe la lutte des classes, avant même l'apparition du système capitaliste. Ainsi la classe dominante fournit une justification idéologique du système économique et politique en place, ce qui lui permet d'exploiter les masses opprimées.

Dans cette perspective, M. Clévenot, par exemple, voit un parallèle entre l'argent avec sa valeur artificielle qui « cache » ou dédouble la vraie valeur du travail, et la théologie, qui masque la réalité économique fondamentale.¹⁰ Ainsi, de même que dans la théorie marxiste la disparition des échanges avec de l'argent fait partie de la vision d'une société sans classe, de même, dans l'exégèse matérialiste la théologie comme « fantasme » est dépassée par la praxis. La mission de Jésus comme praxis « messianique » est donc l'essence du christianisme. Bref, comme le vrai sens de l'argent, c'est le travail, la théologie ne peut être qu'un dédoublement de la praxis marxiste.¹¹

Clévenot applique cette notion de la théologie à l'interprétation de l'Ancien Testament. Selon lui, les premiers textes (2 S 9—20 et 1 R—2) ont été écrits sous le règne de Salomon vers 950 A. C. Tout en prétendant être une explication théologique de la royauté davidique, ils sont en réalité un manifeste de propagande qui cherche à justifier le contrôle de la production et de l'échange par Salomon. Sur le niveau politique, ils justifient la centralisation bureaucratique du pouvoir économique à Jérusalem, soutenue par une nouvelle classe dominante faite de l'armée, de la police, des fonctionnaires et du clergé.¹²

Ainsi, le pouvoir royal produit la source « J » et la résistance prophétique du nord s'exprime dans la source « D » en refusant le principe dynastique. Après la chute de la monarchie et l'exil en Babylone

⁹ Belo, 14 et Clévenot, 24

¹⁰ Clévenot, 85, 138ss

¹¹ *ibid.* 26ss

¹² *ibid.* 44,51ss

nie, le vide du pouvoir est occupé par la caste sacerdotale qui est à l'origine de « P » - un document qui exprime un autre aspect de la lutte des classes avec son système magique de pureté et d'impureté.¹³

A l'origine de l'Écriture, donc, deux forces s'opposent : la monarchie soutenue par le sacerdoce, avec son système de la loi et la purification — les classes dominantes ; et les prophètes, avec un système tout autre (voir Dt 15 : 4) — représentant les masses rurales exploitées.

2. *Jésus, représentant des opprimés*

Cette structure s'applique au Nouveau Testament. Jésus fait partie de la tradition prophétique.¹⁴ Une analyse matérialiste et structurale de Marc, qui saisit la complexité de sa composition, nous permet de le constater.¹⁵ Fort de l'appui de Roland Barthes et de son analyse *textuelle*, Belo arrive à repérer, dans Marc, huit ou neuf codes, qui lui permettent de faire une « lecture subversive » de cet Evangile. De cette façon, la menace de l'idéalisme est évitée, et nous arrivons à voir le sens du texte, c'est-à-dire sa contribution au matérialisme historique.

Marc est un récit au sujet d'un homme d'action, non pas une collection de discours. Entre ses « codes » se retrouvent :

— le code « stratégique » : la praxis messianique de Jésus qui révèle ses actions subversives ;

— le code « basiléique » : le Jésus de Marc est un révolutionnaire communiste-international qui a fondé une communauté non-violente ;¹⁷

— le code « mythologique », présent au début de l'Evangile, remplacé à la fin par une note non-mythologique, qui indique que la praxis de Jésus doit se prolonger dans l'histoire subversive de ses disciples.¹⁸

3. *La méthode historico-critique*

Le dernier élément de la méthode matérialiste est l'emploi de certains éléments de l'approche critique des Ecritures. Bien entendu, l'Ancien Testament subit une reconstruction radicale. En ce qui concerne le Nouveau, en particulier Marc, Belo s'inspire de l'école formiste avec sa relativisation radicale de l'histoire évangélique. Bien sûr, les adeptes du matérialisme historique, respectabilité académi-

¹³ Selon la théorie que différentes sources, J.E., D.P. ont été mariées ensemble pour donner à l'A.T. sa forme actuelle. Marc et l'Eglise de Rome retombent dans la théologie parce que, économiquement et politiquement, ils sont totalement dominés. Voir le titre de Clévenot, ch.15 : « L'impuissance engendre la théologie ».

¹⁴ *La Lettre* 198, 15

¹⁵ Clévenot, 86

¹⁶ Belo, 130 dit qu'il suit le deuxième Barthes « en rupture avec l'analyse structurale »

¹⁷ *La Lettre* 198, 13, 17

¹⁸ Clévenot, 129

que oblige, cherchent à montrer que leurs idées s'appuient sur les thèses démontrées de la critique. Casalis va jusqu'à affirmer que la méthode critique fournit une protection contre des « fantaisies arbitraires » !¹⁹

Prenons, à titre d'exemple, l'exégèse que fait Belo de la multiplication des pains. Ce récit arrive à son sommet quand le rédacteur dit : « ils ont tous mangé et étaient satisfaits » (Mc 8 : 8). Ce qui compte est la réponse de Jésus aux besoins matériels de la foule. Pourtant Jésus n'est pas sûr que ses disciples ont saisi la signification de ce qui s'est passé et il interroge « avez-vous vraiment compris » (8 : 14 cf. 6 : 52). Cette incompréhension provient du fait qu'ils raisonnent selon le code « sociologique » du marché, de l'échange, et selon le code « symbolique » du remboursement de la dette. Jésus effectue deux changements. Il remplace le verbe « acheter », par « donner » et le « vous » par « eux ». Ainsi la vraie corrélation n'est pas entre « donner » et « acheter » mais entre « donner » et « avoir ». Le message est ceci : ce qui satisfait est ce que l'on donne pour que personne ne manque. Tout le système commercial est remis en question ; Jésus propose le rejet de la valeur d'échange en faveur d'un système où l'argent est remplacé par le travail et le besoin (la valeur d'usage).²⁰ A mon avis, cet exemple n'a même pas besoin de commentaire. Il témoigne d'un procédé hautement arbitraire et fait fi de la méthode exégétique et philosophique la plus élémentaire, et aussi de l'intention évidente de l'évangéliste lui-même.

III EVALUATION CRITIQUE

Si nous interprétons bien le charabia idéologique de ces ouvrages, nous ne pouvons que louer le souci de ceux qui veulent, non seulement écouter la Parole, mais aussi la mettre en pratique, afin que la justice sociale puisse être perceptible dans notre monde.

Pourtant des problèmes persistent dans l'« écoute » et la « pratique » de « nos » matérialistes. Il est loin d'être évident qu'une société sans classe, et sans argent soit possible dans un monde déchu, ou qu'une telle société puisse être la mère de la justice ou du bonheur. De plus, il est évident que l'« écoute » proposée par l'exégèse marxiste évacue le sens la Parole de Dieu.

L'approche matérialiste fait, tout d'abord, une utilisation partisane, arbitraire et non-critique, non seulement de la critique historique de la Bible, mais aussi du structuralisme. En dissociant les fils qui

¹⁹ Clévenot, 13-57, 108, qui conseille à ses lecteurs de colorier en rouge les passages du Jahvist « J » dans le Pentateuque !

²⁰ Belo, 191ss, 201s et *La lettre* 198, 6ss

²¹ Clévenot, *La lettre* 198, 9 et son livre, 98 où il dit « ce que le texte met en valeur ce n'est pas la 'multiplication des pains', c'est la négation du système marchand qui règle les échanges par la monnaie, et la promotion du système du don où tout appartient à tous. »

constituent le tissu de l'Écriture, certains sont préférés de façon arbitraire.²²

Au-delà des considérations techniques, la question peut être posée : l'exégèse marxiste est-elle un outil légitime pour l'interprétation de la Bible ? Ne rejette-t-elle pas, a priori, comme Casalis le fait dans le titre même de son livre, la possibilité que la Bible soit une révélation, interprétant notre pensée mais aussi toute la réalité ? La supposition que le marxisme, avec sa notion de praxis, permette d'éviter l'abstraction de la pensée théologique métaphysique, n'est pas vérifiée. En effet, il est légitime de penser qu'une idéologie marxiste fondée sur la praxis est aussi abstraite que n'importe quelle autre pensée par rapport à la « vraie » vie. Le problème de l'applicabilité, du lien entre la pensée et la réalité, est tout simplement différencié dans l'interprétation marxiste.²³

Belo est conscient de cette difficulté. Il va jusqu'à avouer qu'il a de la peine à dégager de Marc les éléments de la vie révolutionnaire du Messie. La difficulté vient, paraît-il, non pas de la compétence de Belo, mais de Marc : son Evangile est contradictoire, car il contient, à la fois, des éléments messianiques et des notions théologiques. Belo identifie tout simplement les premiers comme authentiques, car révolutionnaires. Ce faisant, il retombe dans l'erreur perpétuelle de la critique qui consiste à créer un canon dans le canon biblique.

En prenant comme point de départ l'analyse marxiste et en l'utilisant par la suite comme outil pour isoler ce qui est authentique, l'exégèse matérialiste ne fait que découvrir dans le texte ce qu'elle suppose y être au départ. Ainsi elle réduit et nivelle le sens de la Bible selon les dictats d'une idéologie pour laquelle un aspect de la réalité est considéré comme fondamental (l'économique). Tous les autres aspects doivent être interprétés dans cette perspective. Ainsi, il n'est pas exagéré de suivre A. Maillot quand il la traite de « totalitaire » — car cette approche est impérialiste dans son exploitation de l'écriture.²⁴

Bon nombre des auteurs bibliques (Paul, les Evangélistes autre que Marc, pour ne pas dire Moïse et David) ne peuvent pas cadrer avec ce schéma, et sont donc passés sous silence. L'enseignement biblique fondamental sur la personne et la transcendance de Dieu, le péché, la « lutte des classes » entre Dieu et l'homme et la justification divine disparaissent — Marx dixit. Cette récupération illégitime sur le plan de la méthodologie n'est pas plus justifiable qu'une lecture bouddhiste, islamique ou animiste de la Bible.

²² A. Maillot, « Lectures plurielles », *Foi et Vie* 79 (oct 1980), 15 et 16n9 où il mentionne l'article d'Ellul, « Quelques repères pour aborder le livre de Belo », *Equipes de Recherche biblique* 47 (1975).

²³ J. Guichard, « Lutte idéologique et lutte politique » dans *La pratique de la théologie politique* (Bruxelles : Casterman, 1974) 244ss.

²⁴ Maillot, 18.

CONCLUSION

Evidemment, au delà de ces considérations, l'exégèse matérialiste constitue encore une incitation à « tripoter » le texte biblique. Elle invite à d'autres interprétations « non-chrétiennes » de l'Écriture. Cette porte a été ouverte depuis longtemps par les méthodes critiques ; Cette approche n'est qu'un cas récent et spécifique de cette attitude. ²⁵Ainsi Clévenot répond à la question, « Qui est le Jésus de Marc ? », en disant que chaque lecteur doit apporter sa réponse, car le récit de Marc est « ouvert », et se perd dans toutes les histoires du monde. Mais cette réplique marxiste est-elle bien différente de ce que dit Trocmé à la fin de son étude critico-historique de Jésus ? — « A chacun de tenter une saisie intuitive, forcément imparfaite, avec les moyens que lui fournit son milieu. L'image que le croyant se fait de Jésus avec l'aide de la doctrine de son Eglise est ici aussi légitime que celle que l'incroyant emprunte à la philosophie qu'on pratique autour de lui. » ²⁶

Pourtant, comme les chrétiens attachés au 'sola Scriptura' ont toujours su : ce n'est qu'en affirmant la vérité du témoignage des apôtres que nous pouvons connaître la réalité du Christ et de son message et, ainsi, fermer la porte à d'autres évangiles et à d'autres Jésus (2 Co 11 : 4 ; Ga 1 : 6s).

²⁵ Charpentier, 150 dit que l'exégèse matérialiste constitue un aspect important de la méthode historico-critique.

²⁶ E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Paris : Décachaux, 1971) 142. Noter l'inversion remarquable du croyant et de l'incroyant.

JÉSUS POLITICIEN ? *

Francis FOUCACHON

Nous rejoignons le souci que manifeste John Yoder, théologien anabaptiste, concernant le vécu et le sérieux de la foi chrétienne, mais nous rejetons la thèse selon laquelle le modèle que Jésus a laissé à l'Eglise est celui d'une action sociale et politique radicale. Selon J. Yoder, le chrétien ne peut pas vivre son christianisme à l'intérieur des structures déjà établies dans ce monde païen, et l'Eglise, à l'exemple de Jésus, devient elle-même un nouvel ordre social et politique par son non-conformisme à la société.

Dans un certain sens, nous pouvons reconnaître que Jésus est le modèle social et politique de la vie chrétienne, mais nous ne sommes pas d'accord avec la thèse de l'auteur, en particulier sur quatre de ses aspects. Nous croyons que Yoder *réduit* :

- I) le sens premier de la venue de Jésus
- II) le sens premier de sa mort et de sa crucifixion
- III) le sens premier de la justification par la foi.
- IV) l'éthique chrétienne.

I REDUCTION DU SENS PREMIER DE LA VENUE DE JESUS.

Concernant le nouvel ordre socio-politique que Jésus, par son incarnation, est venu proposer, Yoder appuie sa thèse sur :

L'attente des juifs. Il écrit, « Ce n'est pas un réformateur 'religieux' qui est attendu, mais un libérateur venant briser les liens de

* Cet article examinera les idées principales du livre de John H. YODER, *Jésus et le politique : La radicalité éthique de la croix* (Lausanne, Presses Bibliques Universitaires 1985).

son peuple ». Le « témoignage de l'Evangile nous affirme que celui dont la naissance est annoncée sera l'agent d'un changement social radical » (p. 24) ;

Le langage et le ministère de Jean-Baptiste qui auraient été politiques : « Jean donnait à son ministère une coloration politique assez prononcée et, dans une certaine mesure, Jésus prend sa succession » (p. 26) ;

Yoder parle longuement du Jubilé de l'Ancien Testament, et il voit dans les propos et les actes de Jean-Baptiste et de Jésus l'accomplissement de ce Jubilé en l'an 26. Ils annonçaient « l'instauration imminente d'un nouvel ordre social dont les signes distinctifs seraient la redistribution des richesses, la libération des opprimés et l'émergence d'une mentalité nouvelle *metanoia* chez ceux qui recevraient cette nouvelle » (p. 35)

Certainement, tout n'est pas à rejeter dans ces affirmations ; mais Jésus est-il venu *premièrement*, dans le but d'établir un modèle d'éthique sociale et politique ? Les prophéties de l'Ancien Testament annoncent-elles l'établissement d'un royaume social et politique ici-bas ? Si nous plaçons la prophétie de l'Ancien Testament, le système sacrificiel et les promesses de Dieu à son peuple dans leurs contextes et dans celui de toute la révélation de Dieu, nous ne pouvons pas arriver aux mêmes conclusions que Yoder. Certes, il est impossible de nier le bien social que Jésus a fait autour de lui, et son langage a pu, il est vrai, paraître parfois politisé.

De plus, il y a une promesse de bénédictions « terrestres » pour le peuple de Dieu.

Ces réalités sont des conséquences secondaires qui dépendent de la cause première de la venue du Messie. Même les promesses de bénédictions matérielles de l'Ancien Testament dépassaient souvent le terrestre. Par exemple, Dieu a promis à Abraham un pays (Canaan) et un peuple (Israël), mais ces promesses étaient en vue de quelque chose de beaucoup plus grand, car elles symbolisaient et étaient un type du royaume de Dieu à venir (Hé 11:8-10 ; Ga 3:6s). Le prophète Esaïe annonce le Royaume de Dieu, un salut à venir qui nous emmène bien au-delà de la réalité d'un royaume terrestre, social et politique. Car si le Royaume de Dieu vient avec le Christ (es 35:4-6), il est également encore à venir (9-10).

Le nom même de Jésus signifie en hébreu « sauveur, celui qui délivre », et lorsque l'ange apparut à Joseph, il lui a dit que Jésus sauverait son peuple de ses *péchés*. Il n'est pas question d'un Jubilé, ni de l'établissement d'un royaume politique. L'apôtre Paul annonce que Jésus est venu dans le monde pour *sauver des pécheurs* (I Tm 1:15). Le salut des pécheurs est la cause première de la venue de Jésus, et nous ne pouvons comprendre l'incarnation du Fils de Dieu que dans le contexte de la rupture en Eden et de l'alliance de grâce que Dieu a conclue avec son peuple.

II REDUCTION DU SENS PREMIER DE LA MORT ET DE LA CRUCIFIXION DE JÉSUS.

Selon Yoder, Jésus aurait été crucifié parce qu'il se serait heurté à des différences d'opinions, parce qu'il aurait dénoncé la « mauvaise politique ». « Jésus a choisi de se heurter à des différences de définition. On l'a crucifié à cause de cela. Il a refusé de concéder aux hommes en place le droit d'incarner un idéal logiquement juste ou même empiriquement acceptable de la définition du politique » (p. 100). « ...sa mort sur la croix constitue bel et bien une mort à caractère politique » (p.219). « ... par sa vie publique, Jésus a pu réellement représenter, aux yeux de l'Empire romain, un danger suffisant pour justifier son exécution » (p. 54). La croix était « le résultat politique, juridiquement prévisible, d'un affrontement moral avec les pouvoirs en place » (p. 122).

Là encore, nous ne rejetons pas toutes ces affirmations, mais n'y a-t-il pas dans ces déclarations une réduction et une inversion du sens premier de la crucifixion ? Parmi de nombreux textes bibliques, nous relevons celui de Jean 19:7 « ...il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu ». Ce ne sont pas les romains ou le pouvoir politique que Jésus dérangeait, mais ce sont les juifs, parce qu'il se faisait lui-même l'égal de Dieu; il prétendait même avoir le pouvoir de pardonner les péchés (Mt 9:5). Ce sont les juifs qui ont monté un complot contre Jésus, et non pas les romains (Lc 22:1-6 ; 23:1s), bien que dans ce complot ils se soient servis des romains (Jn 19:12). Comme le dit H. Blocher, Yoder « oublie la force, dans une telle société, des passions strictement religieuses et théologiques (même de nos jours, rappelons-nous l'Iran)... »² L'auteur fait non seulement une réduction de la cause première de la crucifixion de Jésus (l'aspect essentiellement religieux), mais en plus, il fait une inversion d'une des causes secondes (l'aspect politique) avec la cause première.

III REDUCTION DU SENS PREMIER DE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

Yoder nous propose de voir dans la foi des croyants une « dimension cosmique et sociale » qui, bien sûr, « engloberait le salut de la personne dans une réalité plus complète » (p.198). L'accent ne serait plus sur l'aspect individualiste et personnel d'un pécheur pardonné devant son Dieu. Selon lui, le sens du mot justification dans Galates 2:6 ne fait pas référence à un statut « quasi juridique de notre culpabilité devant Dieu...culpabilité qui serait annulée ou remise sur décision du Juge en réponse à un acte de foi » (p.203), mais--et ici il se réfère aux écrits de Marcus Barth--plutôt à une notion d'accueil et de

² Voir l'article d'Henri Blocher qui développe ce point : *Ichthus*, 19855, No. 132, 18-25

partage de la même communion entre chrétiens d'origine juive et non-juive. « Etre justifié prend le sens 'd'entrer dans' ou 'd'être préparé pour' cette qualité nouvelle de relation. En d'autres mots, 'justification', dans le langage des Galates, signifie la même chose que 'faire la paix' ou 'détruire le mur' dans celui des Ephésiens » (p.204). Citant Marcus Barth, il écrit : « ...la justification par grâce est bien plutôt la réunion de deux personnes, de celui qui est proche et de celui qui est éloigné...c'est un évènement social » (p.204). « On peut considérer le substantif 'justification' comme traduisant l'action qui vise à 'remettre les choses en ordre' » (p.207) Il est évident que Yoder comprend le concept paulinien de justification « en termes de phénomène social axé sur la réconciliation entre peuples différents... » (p.208).

Le sens du terme « être justifié » (*hitsdik*) dans l'Ancien Testament est dans la majorité des cas « déclarer judiciairement que la condition de quelqu'un est en harmonie avec l'exigence de la loi »³ (Ex 23:7; D 25:1; Pr 17:15) Dans le Nouveau Testament, le verbe *dikaioo* signifie en général « déclarer une personne juste ».

En citant Marcus Barth, Yoder déclare que la justification n'est pas un miracle individuel. Oui, en tant que tel, la justification n'est pas un miracle individuel, car c'est l'action objective qui a lieu dans le tribunal de Dieu entre le Père et le Fils. Mais nous croyons qu'elle devient un miracle individuel lorsque *par* la foi nous recevons la justice du Christ. Il est question dans la justification de beaucoup plus que d'une notion « d'accueil et de partage », car ce serait là réduire terriblement la justification. Un tribunal est beaucoup plus qu'un simple « évènement social », surtout lorsqu'il est question du tribunal de Dieu

Le substantif (*dikaiosis*) pour justification (qui n'est employé que deux fois dans Nouveau Testament--Rn 4:25; 5:18) n'est pas seulement l'action qui vise à remettre les choses en ordre. Le contexte dans lequel l'apôtre Paul emploie ce substantif est celui du péché qui a entraîné avec lui la mort de tous les hommes, et de la justification comme un acte de justice *unique* pour tous les hommes. Le message de l'apôtre Paul est : « nous vous en supplions au nom de Christ : Soyez réconciliés avec Dieu ! » (2 Co 5:20). Il ne prêche pas d'abord la réconciliation des peuples entre eux. La réconciliation des peuples différents n'est qu'une conséquence de la justification que l'homme reçoit du Christ par la foi. L'homme est en Christ réconcilié d'abord avec Dieu, et c'est sa réconciliation avec Dieu qui produit sa réconciliation avec les hommes. La réunion des juifs et des gentils dans l'Eglise n'est pas la première intention divine en tant que telle, car la rupture d'avec Dieu en Eden n'était pas, d'abord, une rupture de l'homme avec l'homme, mais bien celle de l'homme avec Dieu. Les affirmations de Yoder, réduisent la justification à une de ses consé-

³ L. Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh : Banner of Truth Trust, 1981), 510-511

quences secondaires (un événement social) et s'opposent au sens premier de ce terme (voir p. 207, deuxième paragraphe).

IV REDUCTION DE L'ETHIQUE CHRETIENNE

Ces inversions dans l'ordre des priorités et cette réduction du ministère de Jésus à une éthique sociale et politique ne peuvent que nous mener à une réduction et à un nivelingement du rôle premier de l'Eglise. Selon la thèse de Yoder, son rôle serait d'avoir dans ce monde une action sociale et politique à l'exemple de Jésus. Pour cela, elle doit se démarquer de tout, même de l'Etat que est « inféodé à Satan » (p. 177-182). L'Eglise doit abandonner tout souci d'efficacité en ce qui concerne l'engagement de l'histoire sur la bonne voie (p.218). Le Sermon sur la Montagne et l'enseignement de Romains 13 donneraient deux principes d'une non-résistance active que l'Eglise devrait suivre (p.194). L'observance des principes de Romains 13 s'arrête à la soumission aux Autorités. Pour Yoder, « l'amour » de Matthieu 5 ne peut correspondre à la « justice » de Romains 13 puisque le Gouvernement est inféodé à Satan. Ainsi, *participer* aux actions du Gouvernement serait en contradiction avec l'amour des ennemis. « Il apparaît alors clairement que la fonction exercée par les autorités ne peut pas s'identifier à celle que le chrétien est appelé à remplir » (p. 181).

Yoder a écrit un long chapitre sur la « suivance » et l'imitation de Jésus dans le chapitre 7 intitulé *Jésus et son disciple, un même combat* (p.105) Sur beaucoup d'aspects, nous rejoignons Yoder mais nous ne pouvons pas approuver son principe d'herméneutique, surtout concernant l'enseignement qu'il tire de Romains 13 et de Matthieu 5:38-48. Avec Yoder, nous croyons qu'il y a une seule éthique chrétienne. Dans notre compréhension, celle-ci inclut en son sein, non pas des contradictions ou des oppositions, mais plutôt des aspects différents qui se complètent. Matthieur 5 et Romains 13 enseignent à la fois la non-violence individuelle et la légitimité des autorités supérieures ou de l'Etat--pour punir le mal et réglementer la vie ici-bas. Ces deux aspects ne sont ni en contradiction, ni en opposition dans les milieux calvanistes, comme le prétend Yoder (p. 183-186).

Que nous enseigne Jésus dans le Sermon sur la Montagne ? Situons les versets 38 à 48 dans le contexte de l'ensemble du chapitre 5. Dès le v.17, Jésus nous rappelle qu'il est venu non pour abolir la loi de Moïse, mais pour l'accomplir. Son exhortation, pour nous, est de la garder et de l'observer, et de ne pas faire notre propre justice à la manière des scribes et des pharisiens (v.20). Puis, Jésus cite à nouveau la loi de Moïse (v.21 à 47). Les versets 38 à 47 en font partie. Ces versets nous renvoient à Exode 21:24, Lévitique 24:20, et Deutéronome 19:31. Dans l'Ancien Testament, Dieu a donné à Moïse sa loi, et cette loi devait être appliquée par l'exécutif que Dieu s'était choisi, à savoir les juges (Dt 16:18-20 ; 19:16-21). Le Dr. M.

Lloyd-Jones, dans son excellent ouvrage en deux volumes sur ce texte, explique que la loi du Talion n'a pas été donnée aux individus, mais aux juges; ceux-ci étaient chargés de faire respecter l'ordre au milieu du peuple. Son but était de contrôler les violences, les colères et les vengeances personnelles par l'application d'un principe de justice correspondant au mal qui a été fait.

Le problème des pharisiens et des scribes était qu'ils ignoraient que l'exécution de cette loi était strictement réservée aux juges, qui en contrôlaient l'application. En ne tenant pas compte de ce fait, ils en ont fait une loi personnelle.⁵ Jésus, contre cette pratique de la loi, dit : « ...il a été dit : Oeil pour oeil, et dent pour dent. Mais moi, je vous dis de ne pas résister au méchant.... aimez vos ennemis..., priez pour ceux qui vous maltraitent... » (Mt 5:38-44). Sur le plan personnel, Jésus nous demande d'aimer. La rétribution du mal n'est pas une affaire individuelle, car elle appartient à Dieu et à ceux qu'il a désignés pour exécuter sa justice.

En d'autres termes, Jésus reprend ce qu'il a dit quelques versets auparavant (v.20): « ne vous faites pas justice vous-mêmes; laissez cela à moi; que votre justice ne soit pas celle des pharisiens! » Cet enseignement concernant l'amour du prochain et la vengeance qui appartient à Dieu et à ses juges n'est pas d'ailleurs un enseignement nouveau, car la loi de l'Ancien Testament disait aussi: « Tu ne te vengeras pas... tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lév 19:18).

Paul reprend la même chose dans Romains 13. Encore une fois, en plaçant ce chapitre dans son contexte, nous lisons à partir du chapitre 12:9 que nous sommes appelés à aimer notre prochain (v.14), à bénir ceux qui nous persécutent (v.17), à ne pas rendre soi-même le mal pour le mal (v.19), et à ne pas nous venger nous-mêmes. Paul poursuit: « il est écrit; à moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai, dit le Seigneur » et c'est alors que Paul enchaîne avec le chapitre 13 V 1-7. Il nous apprend que Dieu a désigné les autorités supérieures ; et ce sont elles qui ont la responsabilité de faire maintenir l'ordre. Ces « juges » en quelque sorte, sont des *diaconos*, c'est à dire des diacres ou serviteurs de Dieu, à *son* service pour montrer *sa* vengeance (Romains 12:19) et *sa* colère (13:4-5). Ce texte confirme que les autorités supérieures sont les agents exécutifs de Dieu. L'emploi de l'épée pour punir le mal est tout à fait dans la ligne mosaïque, même si l'instrument est différent. Cet enseignement ne contredit pas celui de Matthieu 5 (repris en Rm 12); Romains 13 et Matthieu 5 ne sont pas en opposition!

Yoder, parlant de l'épée du magistrat, écrit : « Aussi lorsque l'Etat, fort du caractère divin de son mandat, brandissait l'épée, ne tombait-il pas sous le coup du septième commandement « Tu ne tueras point » (p. 176-177). Il semble oublier que le verbe *ratsah* du sep-

⁵ Martin Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount* (London, Inter-Varsity Press, 1970) 271 et s

tième commandement, qui signifie « tuer, assassiner », du substantif *retsah* (le meurtre), n'est pas employé lorsqu'il s'agit de la guerre ou d'une exécution judiciaire (cf Dt 23:39). Dieu et l'exécutif judiciaire font justice; il n'est question ici ni d'assassinat ni de meurtre en tant que tels. Dieu ne se contredit pas en enseignant d'un côté à son peuple de ne pas tuer, et en demandant aux juges de faire régner l'ordre, et s'il en est besoin, de se servir de l'épée (Dt 13:6; 17:6).

Les Autorités supérieures ne sont pas, comme le prétend Yoder, « inféodées à Satan », sinon Dieu ne nous demanderait pas de nous y soumettre. Yoder nous recommande d'avoir une attitude de « non-résistance active » face aux autorités, mais si, comme il le dit, ces autorités sont sataniques, comment peut-il parler de *non-résistance active* ? Jacques nous écrit: « soumettez-vous à Dieu et résistez au diable » (Ja 4:7).

Contrairement à Yoder, nous croyons que les autorités supérieures, correspondant au gouvernement en place, sont instituées pour maintenir l'ordre dans la création. L'ordre de soumission n'élimine pas la considération d'actes 5 :29, 4 : 19-20: « Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Il est clair que, si ces autorités en place nous demandaient d'agir en opposition à la Parole de Dieu, nous ne pourrions nous y soumettre. J. Murray écrit à ce sujet: « Paul avait une bonne raison d'écrire ce chapitre 13, car les chrétiens ont souvent souffert de la main de ces autorités, et il y avait grand besoin d'établir une démarcation entre la désobéissance que demande la loyauté envers le Christ, et l'obéissance que cette même loyauté exige ». ⁶ Il y a, ici, une seule éthique chrétienne.

Ainsi, nous pouvons conclure que l'éthique chrétienne de Romains 13 et de Matthieu 5 rejette le concept d'une vengeance individuelle, et confirme la légitimité des autorités établies par Dieu pour que l'ordre règne. Nous irons plus loin, car de même que Jean-Baptiste (Lc 3:14) n'a pas demandé aux soldats romains de quitter l'armée comme condition pour suivre Jésus (alors qu'en tant que soldats, ils faisaient partie des autorités supérieures), de même il est tout à fait concevable, et même souhaitable--contrairement à ce que pense Yoder (p.181)-- qu'un chrétien puisse faire partie de ces autorités supérieures. Ce chrétien serait, en quelque sorte, « doublement » un serviteur de Dieu.

Il y a une seule éthique chrétienne qui inclut en son sein des aspects différents, mais qui ne sont ni en opposition, ni en contradiction les uns avec les autres. Tout comme la justice et l'amour de Dieu sont inséparables et sans opposition ni contradiction, de même Romains 13 et Matthieu 5 sont inséparables et sans opposition ni contradiction.

⁶ John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids : Eerdmans, 1973), 147.

CONCLUSION

Comme nous l'avons dit précédemment, nous ne rejetons pas tout de la thèse de Yoder; nous en rejetons la nature réductionniste.

Nous croyons que selon les Ecritures, la cause première de la venue et de la mort de Jésus est la rédemption de son peuple. Le Christ rassemble son peuple en Eglise, une Eglise qui est dans le monde, sans être du monde (Jean 17). Est-ce à dire que cette Eglise n'a pas une responsabilité pour ce monde? Nous déplorons les limites qu'assigne Yoder à l'action de cette Eglise par son appel à une « non-résistance active », qui impliquerait non seulement que les chrétiens n'aient aucune part dans les affaires de l'Etat, mais qu'ils abandonnent ce monde et son histoire à Satan. Devons-nous comme Yoder le prétend, « ...nous débarrasser du besoin frénétique de diriger le monde... » (p. 224) ? Y a-t-il une seule sphère de la réalité créée qui n'appartienne pas à Dieu? L'ordre créationnel de soumettre la terre et tout ce qu'elle renferme (Gen. 1:28) n'est-il pas trop souvent mis en opposition avec l'ordre missionnaire (Mt 28:18) ? Jésus est venu pour établir son royaume, un royaume à la fois présent et à venir. Il a vaincu, par son obéissance sur la croix, la mort et le péché de ce monde, et c'est avec sa victoire que l'Eglise de Jésus-Christ est une Eglise militante et triomphante. Cette Eglise doit fidèlement préparer la seconde venue de son Seigneur en obéissant à l'ordre créationnel et missionnaire de son Chef, par qui et pour qui sont toutes choses.

Jean-Jacques LIENGME
Apocalypse de Jean,
 préface de François Puaux

Le pasteur Jean-Jacques Liengme offre une magnifique traduction du livre de Jean le théologien ; avec un souci extrême de la précision et dans un style excellent, l'auteur nous rend le texte biblique et le combat de la foi auquel le Seigneur appelle ses disciples persécutés.

Ajoutons que cet ouvrage de 77 p., tiré à 300 exemplaires numérotés, a été imprimé de façon très agréable par l'imprimerie Volle de Privas.

En vente 75 F chez l'auteur, à Dunières 97360 Les Ollières.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

LA REVUE RÉFORMÉE 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
C.C.P. : Marseille 7370 39 U (1)

Roger BARILIER, Jonas lu pour aujourd'hui	20.—
John MURRAY, Le Divorce, 2 ^e Edition	30.—
John KNOX, Lettre à un Jésuite nommé Tyrie. Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	20.—
Ta Parole est la Vérité, Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	20.—
Birger GERHARDSSON, Mémoire et manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif. Adaptation de J.G.H. Hoffmann	20.—
Rudolf GROS, Introduction à l'Evangile selon saint Marc, Présentation de J.G.H. Hoffmann	20.—
Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)	20.—
Jean CALVIN,	
<i>Les Béatitudes, Trois prédications</i>	20.—
<i>Sermons sur la prophétie d'Esaié LIII</i>	30.—
<i>L'annonce faite à Marie et à Joseph</i>	20.—
<i>Le cantique de Marie</i>	20.—
<i>Le cantique de Zacharie</i>	20.—
<i>La naissance du Sauveur</i>	20.—
<i>Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble</i>	60.—
Théodore de BÈZE, La Confession de Foi du Chrétien. Texte modernisé. Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	50.—
J. DOUMA, L'Eglise face à la guerre nucléaire	30.—
Auguste LECERF, Des moyens de la Grâce	25.—
Pierre MARCEL :	
<i>CALVIN et COPERNIC, La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin</i> . 210 p.	45.—
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	20.—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	20.—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	15.—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	20.—
<i>A l'école de Dieu, catéchisme réformé</i>	25.—
<i>« Dites notre père », la prière selon Calvin</i>	30.—
Paul WELLS, Les problèmes de la méthode historico-critique	5.—
Le mariage en danger, par L. BERTHOUD, W. EDGAR, C. ROUVIÈRE et P. WELLS	30.—

Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence
C.C.P. : Marseille 2820 74 S (1)

Jean CALVIN :	
<i>Institution de la Religion chrétienne</i> , Neille Ed. reliée.	
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , relié	65.—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , relié	65.—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , 2 ^e Ed.	40.—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , relié	40.—
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	25.—
Pierre COURTHIAL :	
<i>Fondements pour l'avenir</i>	60.—
<i>Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle</i>	25.—
Ouvrage collectif :	
<i>Calvin et la Réforme en France</i>	20.—
<i>Dieu parle</i>	80.—

(1) Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus.

sommaire

Théologie et Libération

A. PROBST.	
Les pauvres toujours avec nous ?	65
P. WELLS.	
Le Conseil OEcuménique des Eglises et la libération	72
J.G.H. HOFFMANN.	
La Théologie de la Libération : Facteur de déstabilisation de la Foi ?	87
P. JONES.	
La lecture matérialiste de la Bible	98
F. FOUCACHON.	
Jésus politicien ?	105

