

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**LA CONVIVIALITÉ
UNE INTERPRÉTATION DE LA SPIRITUALITÉ
DE LA LIBÉRATION
CHEZ GUSTAVO GUTIÉRREZ**

par
Denise Desrochers

**Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention du doctorat en théologie**

**Université Saint-Paul
Ottawa, Canada
octobre 1997**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**385 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**385, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-26113-1

Canada

RÉSUMÉ

Interpréter la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez, au moyen de la symbolique de la convivialité, tel était le but de cette thèse. Le vocable convivialité semblait traduire le mieux les deux composantes majeures présentes dans la spiritualité de la libération: la redécouverte de l'amour de Dieu et l'engagement pour la libération de l'autre.

Dans le premier chapitre, nous avons identifié l'étymologie du terme «convivialité» et nous avons retracé son histoire. Issu du milieu de la gastronomie française du XIX^e siècle, le vocable convivialité évoque ce goût pour les banquets et les réceptions. Il y a quelque vingt ans, Ivan Illich a introduit ce néologisme dans l'usage courant de la langue pour définir l'ensemble des rapports autonomes et créateurs entre les personnes d'une part et des rapports entre les personnes et leur environnement d'autre part. Nous avons donc conservé ces deux sens dans notre définition de la convivialité, à savoir ce sentiment d'être invité, d'être convié par quelqu'un pour un événement heureux, de même que la réponse à cette invitation, réponse qui transforme les rapports, les liens avec les autres. Il ne restait plus qu'à vérifier notre hypothèse: ces deux éléments de la convivialité se retrouvent-ils dans la spiritualité de la libération telle que présentée par Gustavo Gutiérrez?

Cependant, avant d'entamer l'interprétation, il nous apparaissait important

de saisir de fond cette spiritualité en sa terre natale. Le deuxième chapitre rapporte donc les événements fondateurs de cette spiritualité. Née en même temps que la théologie de la libération, dans les années soixante, sur le continent latino-américain, elle est la source et le milieu vivant de cette théologie qui se veut un travail de réflexion à partir et en faveur des pauvres et des opprimés. Ici, nous touchons à ce que Gutiérrez appelle les deux intuitions fondamentales de la théologie de la libération. La première intuition concerne la méthode théologique: l'engagement auprès des pauvres, la praxis, constitue l'acte premier et la réflexion, la théologie, vient après, comme acte second. La deuxième intuition rejoint la perspective du pauvre. Les pauvres existent bel et bien: classes exploitées, races marginalisées, cultures méprisées. C'est alors que des théologiens ont proposé une nouvelle manière de faire de la théologie, à partir de l'Évangile et de l'expérience des hommes et des femmes engagés dans le processus de libération. En même temps, est apparue une nouvelle spiritualité, une nouvelle manière de suivre Jésus.

Dans le troisième chapitre, nous avons étudié l'axe de cette spiritualité: l'option préférentielle pour les pauvres. Nous avons examiné chacune des composantes de cette expression. Les pauvres, ce sont ceux et celles qui manquent de biens économiques nécessaires à une vie humaine digne de ce nom, ceux et celles qui savent à peine qu'ils sont des êtres humains, ceux et

celles que nous tenons en marge de notre monde social et culturel. Pour saisir ce que veut dire un amour de préférence pour les pauvres, il suffit de regarder dans la tradition judéo-chrétienne. Dieu a manifesté une préférence pour les pauvres. Jésus aussi les a aimés et il a centré sa mission sur l'annonce de leur libération. Enfin, opter pour les pauvres signifie se solidariser avec eux, vivre un engagement réel avec leurs souffrances et leurs joies, avec leurs luttes pour la justice et leurs aspirations à la libération. Après avoir recueilli un certain nombre d'interrogations que soulèvent les propos de Gutiérrez, nous avons mis en lumière les traits de la convivialité que nous avons retrouvés au cœur de cette spiritualité. Dieu invite chacun et chacune à un banquet, à un repas. En répondant à l'invitation, les convié-e-s choisissent de vivre de nouveaux rapports les uns avec les autres, des rapports de communion. Une véritable conversion au prochain se produit; une attention toute particulière est accordée aux pauvres.

Après avoir approfondi et interprété cet amour de préférence pour les pauvres, nous avons décrit le cheminement de ceux et celles qui ont fait et font cette option. Ainsi, le quatrième chapitre dévoile le Dieu rencontré sur cette route d'engagement avec les pauvres: le Dieu de l'Exode, le Go'el d'Israël, le Dieu de la vie, Jésus le libérateur, le Jésus de l'histoire, l'Esprit de vie. Avant de procéder à l'interprétation, il importait de répondre à deux interrogations si

souvent adressées à Gutiérrez. La première porte sur l'importance accordée à l'événement de l'Exode et la seconde, sur le retour massif au Jésus de l'histoire. À la fin de ce chapitre, nous avons présenté les liens qui émergent entre cette présentation des traits de Dieu et le thème de la convivialité. Une autre invitation ressort: le Dieu de toute gratuité invite chacun et chacune à venir s'abreuver à la Source de vie. La réponse à cette invitation apporte aussi une transformation dans le cœur et la vie de celui, de celle qui se sent convié-e: la personne adopte une éthique imprégnée de la même gratuité et elle opte pour que ses frères et ses soeurs vivent.

Une nouvelle manière d'être homme, d'être femme, d'être croyant, d'être croyante est en train de germer en Amérique latine, de même qu'une nouvelle manière d'être Église. Le cinquième chapitre relate cette marche à la suite de Jésus qui se présente à l'intérieur d'une aventure collective. C'est communautairement que le peuple répond au don de la foi. Il le fait en construisant la fraternité et en se solidarisant avec le pauvre et contre la pauvreté. Pour que sa pratique ait une véritable efficacité libératrice, la personne engagée sur ce chemin ne craint pas de faire appel à la médiation socio-analytique. C'est ce qui a valu à Gutiérrez des observations et des remarques. Nous nous arrêtons quelque peu sur ces critiques avant de procéder à l'interprétation. Interpréter la composante communautaire de la spiritualité de la

libération conduit une fois de plus à une invitation: le Dieu de Jésus Christ invite à une marche commencée il y a très longtemps. Dire oui à ce pèlerinage transforme le coeur et la vie de ceux et celles qui choisissent d'entrer dans cette aventure: les personnes ont le désir d'apprendre à aimer l'autre en vérité et à devenir libres ensemble.

Nous espérons que cet essai d'interprétation de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez contribuera à faire connaître davantage cette spiritualité qui est, de souche latino-américaine, il est vrai, mais qui est offerte à toutes les cultures et à tous les milieux. Toute personne, pauvre ou non-pauvre, est conviée à cet art de vivre des rapports de communion. La spiritualité de la libération est un chemin parmi d'autres que nous pouvons emprunter pour aller ensemble vers le troisième millénaire.

TABLE DES MATIÈRES

PAGE

ABRÉVIATIONS	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I: LA CONVIVIALITÉ	26
1. Multivalence du terme	27
2. La convivialité, une expression symbolique	36
3. Vers une définition de la convivialité	41
CHAPITRE II: À LA RECHERCHE DE LA SPIRITUALITÉ DE LA LIBÉRATION ET DE SES EXPRESSIONS ISSUES DU MILIEU INCUBATEUR DE L'AMÉRIQUE LATINE	44
1. Précision des termes	46
1.1 La théologie à la source	46
1.2 La spiritualité à la source	52
1.3 Liberté - libération	58
2. La théologie de la libération	69
3. La spiritualité de la libération	84
CHAPITRE III: UN AMOUR DE PRÉFÉRENCE POUR LES PAUVRES .	92
1. Les pauvres	93
2. Une préférence pour les pauvres	112
3. Une option en faveur des pauvres, un parti pris	118

	PAGE
4. Questions soulevées par les propos de Gutiérrez	125
5. L'option préférentielle pour les pauvres et la convivialité	134
CHAPITRE IV: DIEU, ÊTRE-DE-COMMUNION-ET-DE-GRATUITÉ . . .	146
1. Le Dieu de la vie	147
2. Jésus, l'homme de Nazareth	154
3. L'Esprit de vie	159
4. Réflexions et questions	163
5. Liens avec la convivialité	170
CHAPITRE V: UN PEUPLE EN COMMUNION	181
1. «Une aventure communautaire»	184
2. Solidarité dans l'engagement libérateur	195
3. Réflexions et questions	203
4. Liens avec la convivialité	215
CONCLUSION	226
BIBLIOGRAPHIE	253

ABRÉVIATIONS DES LIVRES
DE GUSTAVO GUTIÉRREZ¹

<i>BPJ</i>	En busca de los pobres de Jesucristo (1983)
<i>BPP</i>	Beber en su propio pozo (1989)
<i>CP</i>	Compartir la palabra (1996)
<i>DOI</i>	Dios o el oro en las Indias (1989)
<i>DV</i>	El Dios de la vida (1989)
<i>ETL</i>	Essai pour une théologie de la libération (1970)
<i>FHP</i>	La fuerza histórica de los pobres (1980)
<i>Job</i>	Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (1986)
<i>LC</i>	Liberation and Change (1977)
<i>LPIAL</i>	Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1976)
<i>TL</i>	Tecología de la liberación (1974)
<i>VOHL</i>	La Verdad os hará libres (1990)

¹ Dans la parenthèse, nous indiquons l'année de publication de l'édition utilisée.

INTRODUCTION

Il y a plus d'une manière de vivre une spiritualité. Des spécialistes de la vie spirituelle s'entendent pour considérer la spiritualité chrétienne comme une cohérence évangélique réussie qui a une histoire¹. En effet, elle se transforme à mesure que des changements dans la vie des hommes et des femmes et des sociétés la confrontent à des situations nouvelles.

À chaque époque, le message de Jésus reste inchangé: tout a été dit par le Seigneur et est déjà contenu dans le Nouveau Testament. Toutefois, l'Esprit de Dieu, toujours présent et agissant, fait entendre de nouvelles harmoniques: chaque personne renouvelle l'expérience selon sa grâce propre, avec des

¹ Dans son ouvrage récent, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Jean-Claude Breton montre comment les spiritualités sont des démarches liées au temps. Elles naissent et meurent, comme dit l'auteur: «La vie spirituelle apparaît comme la recherche d'une manière de vivre face à des conditions, situations nouvelles; elle se développe dans un effort pour s'adapter à ces conditions, puis elle se complexifie et perd de sa vigueur de sorte qu'elle est appelée à être remplacée par une nouvelle manière de la vivre» (Jean-Claude BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, p. 34-35). Jean-Claude Guy parle dans les mêmes termes: «C'est parce que ces changements socioculturels constituent pour la conscience chrétienne un défi et qu'ils lui posent des questions nouvelles, auxquelles la spiritualité d'hier n'est pas en mesure de répondre, que naissent de nouvelles formes de spiritualité conditionnées par la problématique nouvelle» (Jean-Claude GUY, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 171).

similitudes et des particularités qui font de son cheminement quelque chose d'absolument unique.

À l'heure actuelle, Armido Rizzi soutient qu'un besoin de refonte de la spiritualité se fait sentir². Ce théologien démontre que la spiritualité traditionnelle a toujours eu comme axe central le désir que l'être humain a de Dieu. Cette conception, issue de la philosophie grecque - dans sa version platonicienne ou néoplatonicienne fondamentale - a modelé la compréhension de la vie spirituelle³. Au long des âges, s'est développée une spiritualité de la *fuga mundi*, dont le noyau est constitué par le renoncement aux biens qui qualifient l'existence de l'homme, de la femme dans le monde - sexualité, richesse, possibilité de disposer de soi - et du *vacare Deo*, cette recherche de Dieu dans la solitude, dans le culte et dans la contemplation aimante⁴. Contempler Dieu constitue l'essence même de la vie chrétienne et représente l'activité la plus

² Armido Rizzi affirme explicitement que l'heure semble être sonnée, non seulement pour proposer de nouvelles voies d'accès à l'héritage spirituel, mais pour «refondre la spiritualité [...] restructurer autour d'un axe nouveau la compréhension de la vie spirituelle» (Armido RIZZI, *Dieu cherche l'homme. Refondre la spiritualité*, Paris, Le Centurion, 1989, p. 23).

³ Rizzi soutient que «c'est dans le domaine de la théologie spirituelle que se vérifie au plus profond l'hellénisation du christianisme» (RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 24).

⁴ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 27. L'auteur aborde ici le lien étroit qui a longtemps existé entre la vie spirituelle et la vie monastique.

haute dans cette vie où le cœur humain est sujet et point d'envol et Dieu est la ligne d'arrivée et le lieu de repos⁵.

La spiritualité de la contemplation qui a façonné à travers les siècles la conscience de l'Église et son expérience spirituelle considère le monde ou comme un obstacle à la relation ou comme un tremplin pour se lancer vers Dieu. Mais voilà que, pendant les années après la Seconde Guerre mondiale jusqu'au Concile, ont pris forme des instances de rénovation⁶ dans une spiritualité de l'action. Dans ce mouvement, l'âme n'a pas à se libérer du monde pour aller à Dieu, elle est appelée à emporter le monde avec elle parce qu'elle lui reconnaît la même vocation contemplative.

Rizzi observe que la spiritualité de la contemplation et la spiritualité de l'action reconnaissent que l'être humain est sujet spirituel, mais toutes deux en dirigeant l'intentionnalité vers Dieu⁷. Devant le patrimoine immense de la tradition chrétienne, Armido Rizzi dénonce l'hellénisation de la vie spirituelle et rappelle avec force comment cette dernière se situe aux antipodes de la relation entre

⁵ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 137.

⁶ Rizzi réfère ici au renouveau théologique et spirituel apporté par la théologie des réalités terrestres, la théologie de l'histoire, de l'Incarnation, du laïc, renouveau apporté par les Thils, Chanu et Congar (RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 138).

⁷ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 136-141.

Dieu et l'homme telle qu'elle se présente dans la Bible⁸. Un véritable retournement est proposé: «un style de spiritualité qui tire sa cohérence de l'amour que Dieu a pour l'homme»⁹, cet authentique verticalisme biblique descendant engage le mouvement horizontal de la mission, du témoignage et du service.

Il s'est fait connaître comme celui qui aime l'homme pour l'homme et non pour lui-même; comme l'amour de pure gratuité dans l'absolu, qui sort de lui-même sans revenir à lui; comme celui qui ne cherche pas sa propre gloire dans l'homme, mais qui trouve sa gloire dans la vie de l'homme; celui qui ne cherche pas une âme où se mirer, mais un corps dont il faut calmer la faim, une multitude de besoins auxquels il puisse donner le monde et ses créatures comme un bon pain aux multiples saveurs¹⁰.

Cette redécouverte du Dieu biblique constitue l'intuition originale à la source de toute spiritualité de la libération. Cette spiritualité situe l'être humain devant ce Dieu qui aime ses créatures pour ce qu'elles sont et qui place l'être humain comme sa propre fin.

⁸ Rizzi énonce clairement l'enjeu: «ébaucher la déshellénisation de la façon de concevoir la vie spirituelle pour la reconduire sous le signe de la spiritualité biblique» (RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 23).

⁹ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 23.

¹⁰ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 145.

À la lumière de ce qui précède, il est juste d'affirmer que les théologies de la libération ont devancé l'invitation de Rizzi: elles ont contribué à la redéfinition, à la refonte de la spiritualité¹¹. Nous pouvons avancer également que les théologies de la libération ont soulevé la question des rapports entre théologie et spiritualité. En effet, les théologies de la libération dénoncent cette distance qui, insensiblement, s'est instaurée entre savoir théologique et sagesse ou qualité évangélique d'existence. Aujourd'hui encore, nous subissons les conséquences de cette scission remontant au XIV^e siècle¹². Une *theoria* s'est élaborée sans lien organique avec une praxis qu'elle aurait dû fonder et où elle aurait dû trouver sa vérification. Elle est devenue idéologie aliénante. Une praxis qui n'a pas été nourrie par la *theoria* s'est aliénée à son tour dans un activisme survalorisant les oeuvres au détriment de la foi, ou s'est évadée dans un sentimentalisme pieux et déraisonnable.

¹¹ Voir RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 23. 144-147.

¹² François VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», dans *Nouvelle revue théologique*, 72(1950), p. 372-389. L'auteur soutient que l'origine de cette fissure remonte «à la fin du XIV^e siècle, avec d'une part le mysticisme spéculatif et de l'autre la *Devotio moderna*» (p. 309). Voir aussi Micheline LAGUË, «Spiritualité et théologie; d'une même souche», dans *Église et Théologie*, 20(1989), p. 333-351, où l'auteure a démontré qu'il y a, encore aujourd'hui, divorce entre théologie et spiritualité, en recherchant l'existence ou non de ces deux réalités dans deux dictionnaires récemment édités: *Dictionnaire de la vie spirituelle* (1983) et *Dictionnaire de théologie* (1988). Dans le Chapitre II de la thèse, nous évoquerons à nouveau la question du divorce entre la théologie et la spiritualité: voir les pages 49.50.51.

Il est apparu nécessaire de frayer des voies nouvelles pour réconcilier savoir théologique et existence chrétienne. La théologie ne peut plus se cantonner arbitrairement au cadre de l'objectivité chrétienne en négligeant la compréhension du vécu et la spiritualité a besoin de la théologie car elle est bien exsangue sans fécondation théologique.

Les théologies de la libération proposent cette réconciliation. Les frères Leonardo et Clodovis Boff ont déclaré hautement que «toute véritable théologie naît d'une spiritualité, c'est-à-dire d'une rencontre avec Dieu survenant dans l'histoire»¹³. En effet, dès les premières heures de la théologie de la libération, la spiritualité a été considérée comme le cœur, comme le soutien de la pratique et de la théorie de la libération. Voici la déclaration faite par Gutiérrez lui-même:

Dès les premiers pas de la théologie de la libération, la question de la spiritualité (précisément la marche à la suite de Jésus), a représenté une préoccupation profonde. Bien plus, ce type de réflexion [sic] est consciente qu'elle se trouvait, et se trouve, précédée par l'expérience spirituelle des chrétiens engagés dans le processus de libération¹⁴.

¹³ Clodovis et Leonardo BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 15.

¹⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*. En el itinerario de un pueblo [= La libération par la foi. Boire à son propre puits ou L'itinéraire spirituel d'un peuple, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985], Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1989, p. 11: «Desde los primeros pasos de la teología de la liberación la cuestión de la espiritualidad (precisamente el seguimiento de Jesús) constituyó una profunda preocupación. Es más, este tipo de reflexión es consciente de que se hallaba, y se halla, precedido por la vivencia espiritual de los cristianos comprometidos en el proceso

Mais quelle est-elle cette spiritualité liée au processus de la libération? Dans quel contexte a-t-elle pris racine¹⁵? Brièvement, il est important de rappeler que les théologies de la libération sont nées en Amérique latine. Elles tirent leur origine de la prise de conscience du scandale que constitue, au regard de l'Évangile, la misère des peuples. La réflexion théologique a mis en œuvre une lecture en profondeur des situations déchirantes et des pratiques de libération. Cette conscience de la misère qui marginalise tant de groupes humains et cette sensibilité à la libération intégrale de toute personne ont motivé en 1968 la deuxième Conférence Générale de l'Épiscopat latino-américain (CELAM) à Medellín¹⁶. Les dix années qui séparent CELAM II de CELAM III (1968-1979) furent dix années d'une pratique pastorale intense et d'une réflexion théologique très courageusement menée. CELAM III, la Conférence plénière de Puebla, au Mexique, en 1979, a marqué une option préférentielle de la part de

de liberación». Tout au long du travail, nous ferons référence aux éditions originales espagnoles (excepté l'ouvrage publié préalablement en français *Essai pour une théologie de la libération*) et nous utiliserons les traductions françaises que vous retrouverez explicitement citées dans la bibliographie.

¹⁵ Ce sera l'objet du Chapitre II de la thèse où nous étudierons comment la spiritualité de la libération a surgi de la situation historique particulière de l'Amérique latine. Nous ferons référence à l'œuvre de Philip SHELDRAKE, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, New York, New York, 1991, 238p., pour comprendre cette démarche située dans un temps et un lieu précis.

¹⁶ Voir CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones* [= *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 255p.], México, La Ilustración, S.A., 1971, 284p. Désormais, nous utiliserons l'expression *Medellín* quand nous ferons référence à ce document.

l'Église en Amérique latine pour l'immense majorité du peuple, c'est-à-dire les pauvres¹⁷. Peu de temps auparavant, le Concile de Vatican II avait exprimé les mêmes préoccupations pastorales de l'Église en vue du développement de la société humaine: «les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur coeur»¹⁸.

Il semble qu'une nouvelle forme de spiritualité chrétienne a pris naissance au cours des dernières décennies en Amérique latine. Reconnaisant sans difficulté aucune l'importance du terrain là où a germé cette spiritualité, il semble évident que ce que les théologiens latino-américains ont exprimé est utile et

¹⁷ Voir CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla*. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina [= *Construire une civilisation de l'amour*. Document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation, Paris, Le Centurion, 1980, 284p.], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 411p. Désormais, nous utiliserons l'expression *Puebla* quand nous ferons référence à ce document.

¹⁸ On trouve le texte latin de l'avant-propos de la Constitution pastorale «*Gaudium et Spes*» dans Concilium Vaticanum 11, 1962-1965, *Constitutiones, decreta, declarationes cura et studio Secretariæ Generalis Concilii Oecumenici Vaticani*, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 681: «(De intima coniunctione Ecclesie cum tota familia gentium.) GAUDIUM ET SPES, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum præsertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet».

intéressant non seulement pour les peuples de ce continent mais pour toute l'humanité.

Alors surgit l'interrogation suivante: Comment se fait-il que cette spiritualité, nouvelle de trente ans, soit encore dans l'ombre? Pourquoi la spiritualité de la libération n'est-elle pas proposée comme une certaine manière d'entendre et de vivre l'Évangile et un art de croire et de vivre le Christ aujourd'hui et en tous lieux?

Dans cette recherche, nous touchons donc au problème de la méconnaissance de la spiritualité de la libération: nous la connaissons peu ou pas, nous la croyons réservée à l'Amérique latine. Il nous apparaît donc pertinent d'étudier cette spiritualité. Nous avons choisi de la présenter selon Gustavo Gutiérrez parce que, d'une part, il a élaboré les traits particuliers de la spiritualité de la libération¹⁹ et d'autre part, il semble qu'on a beaucoup étudié la théologie de la libération selon cet auteur, mais qu'on a quelque peu négligé

¹⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas* [= *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, 1974, 343p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 399p. Dans cette oeuvre, Gutiérrez déclare ceci: «urge la elaboración de una espiritualidad de la liberación» (p. 178). C'est ce qu'il a fait brièvement dans cet ouvrage. Cette description contenait déjà substantiellement tous les éléments qu'il présentera plus tard dans son oeuvre *Beber en su propio pozo*.

de présenter la spiritualité de la libération²⁰. Une fois cela reconnu, il nous a semblé qu'une nouvelle recherche s'imposait, visant cette fois non pas à présenter un élément ou l'autre de la spiritualité de la libération chez Gutiérrez, comme les autres thèses l'avaient fait, mais à réaliser une interprétation interactive, créative et créatrice de la spiritualité de la libération chez cet auteur²¹. Nous croyons qu'en interprétant les textes de Gutiérrez, au moyen du vocable convivialité, nous faciliterons l'accès à cette spiritualité que nous croyons propice pour notre monde et pour notre temps. Le présent texte développe donc une interprétation de la spiritualité de la libération chez Gustavo

²⁰ Trois thèses récentes en exposent les éléments constitutifs. En 1987, James G. DUKOWSKI soutient à l'Université Saint-Paul sa thèse intitulée, *An Emerging Spirituality of Liberation in Gustavo Gutiérrez's. We drink from Our Own Wells*, où il démontre que les éléments de la spiritualité de la libération se retrouvent bel et bien dans les écrits de Gutiérrez et spécialement dans *Beber en su propio pozo*. Une deuxième thèse est présentée également au niveau de la maîtrise, mais cette fois, à l'Université Laval, en 1991, par Gabrielle ROBERGE. Dans *La spiritualité de la théologie de la libération dans les écrits de Gustavo Gutiérrez*, l'auteure fait le lien avec les textes de *Medellín* et de *Puebla* où on retrouve confirmée l'option préférentielle pour les pauvres. Une troisième thèse a été soutenue par Octavio BALDERAS, *La espiritualidad en la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*, à Rome, à l'Université pontificale salésienne, en 1994 (639p.). L'auteur de cette thèse étudie les fondements de la théologie de la libération chez Gustavo Gutiérrez, la méthode proposée et l'apport des sciences sociales. Il analyse également le concept de la spiritualité, le langage contemplatif-prophétique, si présent dans les oeuvres de Gutiérrez, de même que les traits spécifiques de cette spiritualité telles que la conversion, la gratuité, la joie, l'enfance spirituelle et la communauté. Enfin, Balderas présente une évaluation critique de l'oeuvre de Gutiérrez sous l'angle de la spiritualité.

²¹ Voir SHELDRAKE, *Spirituality and History*, p. 163-187. Sheldrake parle de l'interprétation d'un texte, comme l'artiste qui interprète une pièce de Mozart. La personne peut l'interpréter sans faute et être fière de sa performance, mais une véritable interprétation, c'est plus que cela, c'est créer une expérience pour les personnes qui écoutent la musique. C'est ce que nous désirons faire avec les oeuvres de Gutiérrez: créer une expérience qui donne le goût de choisir cette façon de vivre l'Évangile.

Gutiérrez, dans le but précis de déployer le potentiel d'irradiation de cette spiritualité.

Parmi les pionniers de cette théologie à l'écoute du cri des pauvres, se trouve celui que certains considèrent «comme le père de la théologie de la libération»²², Gustavo Gutiérrez. Il s'est toujours laissé interpeller par la marginalisation inhumaine dont souffrent des millions de personnes et il a toujours promu le processus de libération à partir de la foi chrétienne. C'est à dessein que nous nous proposons maintenant de mieux connaître le péruvien, le chrétien, le prêtre, le théologien qu'est Gutiérrez: lui qui, avec force et constance, avec une fraternité pour toute personne et un loyalisme ecclésial, n'a cessé de rappeler, en paroles et en actes, que

ce n'est qu'en suivant Jésus, qu'à partir d'une spiritualité, qu'il est possible de faire un discours fécond sur la foi. Dans cette recherche, il s'agit de parcourir une route vers le Père, de vivre selon l'Esprit. Il s'agit d'une route faite de fidélité profonde aux exigences du monde pauvre et à l'Église convoquée pour prodamer la Résurrection du Seigneur²³.

²² Gonzalo ARROYO, «Genèse et développement de la théologie de la libération», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 185.

²³ Gustavo GUTIÉRREZ, «Travail théologique et expérience ecclésiale», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 106.

Gustavo Gutiérrez est né à Lima (Pérou) le 6 juin 1928, dans une humble famille amérindienne du barrio Montserrat²⁴. De douze à dix-huit ans, une ostéomyélite le cloue à un fauteuil roulant²⁵ et il se découvre une passion pour la lecture, les conversations, les jeux de société et en particulier, les échecs²⁶. Libéré de son piège roulant, il choisit d'entreprendre sa médecine à l'Université San Marcos, à Lima²⁷. Au cours de ses années d'étudiant et de membre de groupes apostoliques laïques, il partage avec des amis le souci de mieux connaître la doctrine chrétienne. Il déclare lui-même:

Cette étude consistait en un commentaire biblique obligé, mais bref; en l'analyse d'encycliques soit de caractère social (*Rerum novarum*, *Quadragesimo Anno*), soit d'un contenu plus strictement doctrinal (*Mediator Dei*, *Mystici Corporis*) et en l'une ou l'autre lecture occasionnelle (R. Guardini, K. Adam, etc.), souvent non terminée²⁸.

²⁴ Otto MADURO, «Introduction», dans Marc H. ELLIS et Otto MADURO (éd.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989, p. xvii. Cet ouvrage a été publié à l'occasion du soixantième anniversaire de naissance de Gutiérrez. Voir aussi Bruno CHENU et Marcel NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*, Paris, Éditions Bayard / Le Centurion, 1995, p. 116: «par sa mère, il a du sang indien dans les veines». Voir aussi James R. BROCKMAN, «The Prophetic Role of the Church in Latin America. A conversation with Gustavo Gutiérrez», dans *The Christian Century*, 100(1983), p. 933.

²⁵ Stéphane BAILLARGEON, «Le théologien engagé. Un autre regard sur la foi à la lumière de positions socio-politiques», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

²⁶ BAILLARGEON, «Le théologien engagé», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

²⁷ BAILLARGEON, «Le théologien engagé», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

²⁸ GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 198(1984), p. 101.

Au milieu de son parcours scientifique, il quitte ses études en médecine, il se décide pour la prêtrise²⁹ et il entre au Séminaire de Santiago où il étudie la philosophie³⁰. Vite remarqué, le jeune doué est envoyé en Europe pour poursuivre ses études à Louvain (1951-1955) puis à Lyon (1955-1959)³¹. C'est de cette dernière université qu'il obtiendra un doctorat en théologie le 29 mai 1965³². Le jeune prêtre revient au Pérou en 1960 et devient enseignant à l'Université catholique de Lima³³. Aujourd'hui, Gutiérrez vit dans un quartier pauvre de Lima, Rimac, où il est toujours curé de paroisse³⁴. C'est là que le

²⁹ CHENU-NEUSCH, *Théologiens*, p. 116.

³⁰ BAILLARGEON, «Le théologien engagé», dans *LE DEVOIR*, 29 novembre 1993, p. B1.

³¹ CHENU-NEUSCH, *Théologiens*, p. 116.

³² Voir Gustavo GUTIÉRREZ, *La Verdad os hará libres* [= The Truth Shall Make You Free. Confrontations, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, 204p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, 220p. L'édition originale a paru à Lima, en 1986, aux Éditions Centro de estudios y publicaciones. La première partie de cet ouvrage comprend la défense de son oeuvre devant la faculté de théologie de l'Institut catholique de Lyon et la deuxième partie rapporte les propos de Gustavo Gutiérrez sur le rôle des sciences sociales et sa méthodologie en théologie. Au début de cet ouvrage, on rapporte que le jury présent à la soutenance était présidé par Gérard Defois, Recteur de l'Institut catholique et qu'il était composé de Henri Bourgeois, Maurice Jourjon, Christian Duquoc, Jean Delorme, Bernard Sesboué et Vincent Cosmao (GUTIÉRREZ, VOHL, p. 13-14). La thèse de Gutiérrez fut acceptée à l'unanimité.

³³ BAILLARGEON, «Le théologien engagé», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

³⁴ Curt CADORETTE, «Peru and the Mystery of Liberation: The Nexus and Logic of Gustavo Gutiérrez's Theology», dans ELLIS-MADURO, *The Future*, p. 49-58.

professeur Gutiérrez, devenu «penseur célèbre dans le monde entier»³⁵, écrit sa théologie³⁶, tout en étant un membre actif du Centre Bartolomé de Las Casas qu'il a fondé³⁷.

Au tout début de sa théologie, Gutiérrez était habité par une question: «sur le sens et la fonction de l'intelligence de la foi dans la vie chrétienne et ecclésiale m'est apparue non seulement comme un préalable, mais comme centrale et décisive, en plus d'être une question toujours ouverte»³⁸. C'est à cette même époque qu'il découvre les Congar et les Chenu³⁹ et qu'il se fait attentif à l'aspect méthodologique et à la relation de la théologie avec les sources de la Révélation⁴⁰.

³⁵ BAILLARGEON, «Le théologien engagé», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

³⁶ Teresa OKURE, «Gustavo Gutiérrez, the Person and the Message: Memories of an Encounter», dans ELLIS-MADURO, *The Future*, p. 87.

³⁷ Nous retrouvons cette information sur la pochette du livre de l'édition anglaise de Gustavo GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, [= *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 682p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, 716p. Dans cet ouvrage imposant, Gutiérrez présente son frère Bartolomé de Las Casas qui a dénoncé l'ordre social centré sur l'or et qui a pris la défense de l'indien.

³⁸ GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 102.

³⁹ GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 102.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 102.

Devenu professeur de théologie et de sciences sociales, il a commencé à faire de la théologie qu'il n'avait pas prévu de faire lors de sa période estudiantine⁴¹. Il dira lui-même: «le pauvre avec ses carences et ses richesses fit irruption dans ma vie. Un peuple qui souffre une situation d'injustice et d'exploitation, et est en même temps profondément croyant»⁴².

En 1968, à Chimbote (Pérou), quelques semaines seulement avant la Conférence de l'épiscopat latino-américain de Medellín, où il agira comme conseiller théologique⁴³, Gutiérrez participe à une réunion de prêtres et de laïcs qui s'interrogent sur la présence de l'Évangile et de l'Église à cette heure-ci de l'Amérique latine, toute bouillonnante d'idées, d'expériences et de courants⁴⁴. On lui confie le rapport théologique sur un thème qui était alors débattu: la théologie du développement. Il décrit lui-même ce qu'il a vécu en préparant ce rapport:

Je compris qu'il était plus biblique et plus théologique de parler d'une théologie de la libération, plutôt que d'une théologie du développement. C'est-à-dire: Théologie de la libération comme théologie du salut dans les

⁴¹ GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 102.

⁴² GUTIÉRREZ, «Travail théologique», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 102-103.

⁴³ CHENU-NEUSCH, *Théologiens*, p. 116.

⁴⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, «Itinéraire d'un théologien de la libération», dans *La Documentation catholique*, 81(1984), p. 906.

situations concrètes historiques dans lesquelles le Seigneur nous offre la grâce du salut⁴⁵.

L'année suivante, en novembre 1969, il présente à une réunion organisée près de Genève par SODEPAX (Société Développement et Paix), organisme créé conjointement par la Commission pontificale Justice et Paix et le Conseil Oecuménique des Églises, un rapport subversif, non pas sur le développement, mais sur la libération⁴⁶. Durant les années 1970-1971, parallèlement à son engagement pastoral, Gutiérrez rédige son livre le plus important: *Teología de la liberación*⁴⁷.

⁴⁵ GUTIÉRREZ, «Itinéraire», dans DC 81(1984), p. 906.

⁴⁶ GUTIÉRREZ, «Itinéraire», dans DC 81(1984), p. 907. Consulter aussi *Essai pour une théologie de la libération* [= *Hacia una teología de la liberación*, Bogota, 1971], Lyon, Faculté de Lyon, [1970], 107p. Ce texte polycopié publié par la Faculté de Lyon est le rapport qui fait suite à la consultation sur «Théologie et développement» organisée par SODEPAX. Cet ouvrage constitue une première ébauche de la théologie de la libération. Cet ouvrage arrive après *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* [= *Réinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'évolution des pastorales*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 91p.], Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1976, 75p. Cet ouvrage comprend une série de conférences faites d'abord en 1964, ensuite en 1967, à une session de dirigeants de mouvements universitaires où Gutiérrez trace un portrait de l'Église, Église qui a besoin d'être réinventée.

⁴⁷ GUTIÉRREZ, «Itinéraire», dans DC 81(1984), p. 907. L'édition originale *Teología de la liberación* a paru en 1971, aux Éditions du CEP (Centro de estudios y publicaciones), à Lima (Pérou). La traduction française a été faite sur le texte paru aux Éditions Sígueme, à Salamanque (Espagne). Il semble que ce livre ait été traduit en 9 langues (voir Leonardo BOFF, «The Originality of the Theology of Liberation», dans ELLIS-MADURO, *The Future*, p. 46 où l'auteur dit explicitement: «This book presents the main lines of the theology of liberation»). Dans cet ouvrage, Gutiérrez repense les grands thèmes de la vie chrétienne au milieu du changement radical de perspectives et dans la nouvelle problématique qu'entraîne ce changement.

En 1979, il rassemble ses principaux essais théologiques dans *La fuerza histórica de los pobres*, ouvrage qui porte l'empreinte des deux conférences de l'épiscopat latino-américain de Medellín et de Puebla et des réflexions qu'elles provoquaient en Amérique latine⁴⁸. Dans cette oeuvre, Gutiérrez énonce clairement que l'interlocuteur de la théologie de la libération n'est pas le non-croyant, mais le pauvre, la non-personne⁴⁹. Durant cette période, Gutiérrez étudie Dietrich Bonhoeffer, ce théologien allemand, emprisonné et tué par les nazis pendant la deuxième Guerre mondiale, celui-là même qui a posé le problème de savoir comment la foi peut survivre dans un monde irréligieux⁵⁰.

En 1982, à Lima, paraît une intense méditation sur le Dieu de la vie⁵¹ où Gutiérrez rappelle à ce continent marqué par la mort injuste et prématurée, que

⁴⁸ GUTIÉRREZ, «Itinéraire», dans DC 81(1984), p. 907. L'édition originale de cet ouvrage a paru en 1979, aux Éditions du Centro de estudios y publicaciones, à Lima(Pérou), sous le titre: *La fuerza histórica de los pobres*. La traduction française est publiée par les Éditions du Cerf(Paris), en 1986.

⁴⁹ GUTIÉRREZ, «Itinéraire», dans DC 81(1984), p. 907.

⁵⁰ GUTIÉRREZ, *LPAL*, p. 64.

⁵¹ Gustavo GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida* [= *Le Dieu de la vie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 96p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1989, 366p. Ce livre se veut une catéchèse sur Dieu à partir de la théologie de la libération avec les trois questions que pose tout discours sur Dieu: Qui est Dieu? Où est Dieu? et Comment parler de Dieu? L'édition française présente le texte en raccourci qui a été prononcé comme exposé inaugural dans le cadre des XIe «Journées de réflexion théologique», organisées par le département de théologie de l'université catholique pontificale du Pérou, à Lima, en février 1981. Gutiérrez a dédié son livre à Mgr Oscar Romero.

le Dieu de Jésus Christ est celui qui nous donne la vie et la vie en surabondance⁵². L'année suivante, le thème de Dieu, «l'unique thème de la théologie»⁵³, revient dans son écrit où il développe les lignes de la spiritualité de la libération: *Beber en su propio pazo*⁵⁴. Ce peuple, torturé et crucifié, est le lieu où de nombreuses personnes font l'expérience spirituelle de la rencontre avec Dieu⁵⁵. Gutiérrez le déclare ouvertement: «j'ai la conviction profonde que l'option préférentielle pour les pauvres dans le processus de libération est, historiquement parlant, le point de départ d'une rencontre avec le Seigneur, d'une suite exigeante, c'est-à-dire d'une spiritualité»⁵⁶.

Durant les vingt-cinq dernières années, Gutiérrez a été hanté par la rencontre de Dieu et du pauvre en Amérique latine⁵⁷. Son oeuvre *Hablar de*

⁵² GUTIÉRREZ, «itinéraire», dans DC 81(1984), p. 908.

⁵³ GUTIÉRREZ, «itinéraire», dans DC 81(1984), p. 907.

⁵⁴ GUTIÉRREZ, BPP, 207p. Dans cet ouvrage, Gutiérrez élabore les traits particuliers de la spiritualité de la libération. Il cherche à retracer l'itinéraire spirituel de ce peuple, sa rencontre avec le Seigneur et sa marche à la suite de Jésus Christ. La préface a été écrite par le Père Marie-Dominique Chenu qui s'est réjoui de l'apport d'une autre Église que celle de la chrétienté européenne.

⁵⁵ GUTIÉRREZ, BPP, p. 50-71.

⁵⁶ GUTIÉRREZ, «itinéraire», dans DC 81(1984), p. 908.

⁵⁷ CHENU-NEUSCH, *Théologiens*, p. 116.

*Dios desde el sufrimiento del inocente*⁵⁹ en fait foi⁶⁰. C'est à partir de ce combat en faveur des pauvres que Gutiérrez fait oeuvre de théologien⁶¹: il n'a cessé et ne cesse de parler avec la voix des pauvres et avec eux, mais pas seulement pour eux⁶¹ comme l'a fait ce théologien du XVI^e siècle, Bartolomé de Las Casas (1484-1566)⁶².

Selon Gutiérrez, Las Casas a combattu pour les pauvres, avec les pauvres⁶³ et il a cherché «à adopter le point de vue de l'Indien, du pauvre et de l'opprimé»⁶⁴. Avec sa «perception de l'altérité du pauvre et de

⁵⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job [= Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, 174p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1986, 226p. Dans ce livre, Gutiérrez présente l'histoire de Job selon une approche théologique plutôt qu'exégétique et il la divise en trois parties: le pari, le langage prophétique et le langage contemplatif.

⁶⁰ Voir le témoignage de Mgr Desmond M. Tutu dans ELLIS-MADURO, *The Future*, p. 25.

⁶¹ CHENU-NEUSCH, *Théologiens*, p. 118.

⁶² Gustavo GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias (Siglo XVI) [= Dieu ou l'or des Indes occidentales, 1492-1992*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 161p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1989, 177p. Cet ouvrage est considéré par Gutiérrez lui-même (voir DOI, p. 19) comme une introduction à l'étude plus large *En busca de los pobres de Jesucristo*.

⁶³ GUTIÉRREZ, DOI, p. 14.

⁶⁴ GUTIÉRREZ, DOI, p. 14.

⁶⁵ GUTIÉRREZ, DOI, p. 15: «busca adoptar el punto de vista del indio, del pobre y oprimido». Nous ajoutons ici la phrase célèbre de Las Casas, que Gutiérrez rapporte dans son ouvrage *En busca de los pobres de Jesucristo*, p. 133, à savoir l'importance

l'opprimé»⁶⁵ et sa façon de dénoncer «l'idolâtrie de ceux qui considèrent l'or comme le dieu auquel ils consacrent leur vie»⁶⁶, Bartolomé de Las Casas est une véritable source d'inspiration pour Gutiérrez:

Las Casas eut la pénétrante intuition de voir chez l'Indien, chez cet autre du monde occidental, le pauvre selon l'Évangile, dont la condition devient la source d'une exigence nouvelle et majeure. C'est ici sans doute la clef de la spiritualité et de la théologie lascasiennes [...]. La vie, l'autre, le pauvre sont des valeurs et des concepts étroitement liés dans l'expérience que fait Bartolomé du Dieu de Jésus Christ, lui qui croit de toutes ses forces. Et ces forces, il les met justement au service de la libération de l'Indien. En dépit d'évidentes différences de situation, cet engagement constitue un exemple pour nous⁶⁷.

d'adopter le point de vue de l'autre: «Yo no pienso en modo alguno que el propio Juan Maior toletaría una tal situación tan impía y grosera si él fuese indio».

⁶⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, «Du marginal au disciple», dans *Concilium*, n° 254 (1994), p. 113.

⁶⁶ GUTIÉRREZ, *DOI*, p. 20: «la idolatría de quienes hacían del oro el Dios al que entregaban sus vidas».

⁶⁷ GUTIÉRREZ, *DOI*, p. 175-176: «Las Casas tuvo la penetrante intuición de ver en el indio, en ese otro del mundo occidental, al pobre según el Evangelio, cuya condición adquiere así una inusitada y profunda exigencia. Esta es sin duda la clave de la espiritualidad y la teología lascasiana. [...] Vida, otro, pobre, son valores y conceptos estrechamente ligados en la experiencia que Bartolomé tiene del Dios de Jesucristo, en el que cree con todas sus fuerzas. Fuerzas que por eso mismo pone al servicio de la liberación del indio. Pese a evidentes diferencias coyunturales, ese compromiso constituye un desafío para nosotros». Gutiérrez voit en ce défenseur des Indiens «une des premières intuitions de la théologie de la libération» (GUTIÉRREZ, «Du marginal», dans *Concilium*, n° 254 (1994), p. 112), sans pour autant le qualifier de théologien de la libération. Selon Gutiérrez il ne paraît donc pas approprié, ni d'ailleurs vraiment nécessaire de lui attribuer ce qualificatif pour valoriser sa pensée et son témoignage. Ceux-ci s'expriment dans un contexte très différent du nôtre, tant au plan social qu'au plan théologique, et dans un langage différent. Gutiérrez convient de le respecter dans son univers, dans son époque, dans ses sources, et d'être lucides sur ses limites. Une telle attitude, loin de nous éloigner de son oeuvre, nous en rapproche,

Il est évident que Bartolomé de Las Casas est l'une des personnes qui est admirée par Gustavo Gutiérrez⁶⁸.

L'ouverture de Gutiérrez aux réflexions des autres, théologiens ou philosophes, s'est aussi nourrie de la lecture ou de la rencontre de Barth, Bultmann, Don Hélder Camara, Chenu, Congar, Hegel, Marx, Metz, Moltmann, Rahner, Schillebeeckx, Segundo et Teilhard de Chardin. Ces noms paraissent souvent dans les pages de ses livres et articles⁶⁹. Ce n'est pas seulement de l'expérience de ces penseurs que Gutiérrez se met à l'écoute: le témoignage des pauvres nourrit aussi sa réflexion⁷⁰.

sans que nous la mettions abusivement au service de notre manière actuelle de défendre des causes qui appartiennent, certes oui, à la même souche.

⁶⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DOI*, p. 14-15-16. Les deux publications *Dios o el oro en las Indias* et *En busca de los pobres de Jesucristo* en sont une manifestation. Gutiérrez a aussi beaucoup admiré le célèbre écrivain péruvien José Maria Arguedas. Il publie en collaboration avec Pedro Trigo un ouvrage consacré à son ami, José Maria. Voir Pedro TRIGO, *Arguedas, mito, historia y religion* et Gustavo GUTIÉRREZ, *Entre las calandrias*, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1982, 277p.

⁶⁹ Nous pouvons affirmer ceci, à la suite d'un relevé très éclairant sur le nombre de fois que Gutiérrez a mentionné ces auteurs dans les huit premiers ouvrages de Gutiérrez (voir la bibliographie): Barth (7 fois), Bultmann (11), Camara (7), Chenu (10), Congar (31), Hegel (18), Marx (21), Metz (19), Moltmann (17), Rahner (18), Schillebeeckx (19), Segundo (13) et Teilhard de Chardin (8).

⁷⁰ Il nous suffit de feuilleter l'ouvrage *Beber en su propio pozo* pour constater que Gutiérrez fait référence au peuple latino-américain très souvent.

Le «petit homme»⁷¹ qu'est Gutiérrez, est, pour plusieurs, un grand homme⁷². Le Père Congar n'a pas caché son admiration: «j'envie ceux qui, comme un Gustavo Gutiérrez, un Joseph Comblin et bien d'autres, tentent la même synthèse à partir d'un engagement onéreux, effectif et concret dans les mouvements de libération. À chacun sa destinée et sa vocation»⁷³. Le Père Marie-Dominique Chenu lui rend également hommage dans la préface de *La libération par la foi*:

C'est avec une fervente complaisance que j'ai lu et que je présente l'ouvrage de Gustavo Gutiérrez, en appréciation de son inspiration et de son contenu. Mais c'est d'abord sa sérénité vigoureuse et joyeuse qui me frappe: théologien de la libération entre plusieurs, le père Gutiérrez se trouve pris dans le réseau des contestations que provoque, sur place et en haut lieu, cette théologie.[...] Tout cela ne va évidemment pas sans fièvre, mais la longue méditation du père Gutiérrez, nourrie de la Bonne Nouvelle évangélique, y compris de ses images et paraboles, décrit tout paisiblement l'itinéraire spirituel d'un peuple⁷⁴.

Après une étude attentive des oeuvres de Gutiérrez, il nous apparaît évident qu'il a élaboré une spiritualité de la libération. Il décrit l'expérience

⁷¹ Teresa OKURE, «Gustavo Gutiérrez», dans ELLIS-MADURO, *The Future*, p. 86.

⁷² Il suffit de lire tous les témoignages recueillis à l'occasion de son soixantième anniversaire de naissance. Voir ELLIS-MADURO, *The Future*, 518p.

⁷³ Yves Marie-Joseph CONGAR, *Un peuple messianique*, Paris Les Éditions du Cerf, 1975, p. 8.

⁷⁴ GUTIÉRREZ, *La libération par la foi* [= *Beber en su propio pozo*], p. 9. Nous rapportons ce texte qui ne se trouve que dans la préface de l'édition française.

spirituelle vécue par son peuple et en elle, il reconnaît une manière de vivre l'Évangile, un chemin, une spiritualité. Il nous semble que cette spiritualité, née en Amérique latine, est une route, parmi d'autres, qui peut être proposée à toute personne qui ressent l'urgence de prodamer la libération des opprimés (Lc 4,18). Malgré son caractère contextuel, la spiritualité de la libération peut être vécue par toute personne, pauvre ou non-pauvre, latino-américaine ou non, comme une manière de suivre Jésus aujourd'hui. Nous émettons ainsi l'hypothèse suivante: Gustavo Gutiérrez propose à l'Église et à l'humanité une spiritualité de la libération que nous nommons spiritualité de la convivialité, en dépit du fait que le théologien péruvien n'utilise pas explicitement ce mot⁷⁵.

Dans cette recherche, nous voulons tenter de saisir la profondeur et la nouveauté de cette spiritualité et nous nous proposons de faire ce que Gustavo Gutiérrez lui-même a fait avec Bartolomé de Las Casas. Gutiérrez est remonté à la source des écrits, des témoignages, de la pensée de Bartolomé de Las Casas, pour cueillir l'héritage légué par ce défenseur des Indiens⁷⁶.

Nous voulons ainsi remonter le courant et nous retrouver en présence d'un Gutiérrez livrant ses premières intuitions face à la théologie de la libération

⁷⁵ Aucune thèse n'a utilisé ce terme pour interpréter la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez.

⁷⁶ GUTIÉRREZ, *BAV*, p. 18.

et à la spiritualité de la libération. Nous choisissons donc de nous mettre à l'écoute de Gutiérrez à ces premières heures (1968) avec ses premières publications telles que *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, Essai pour une théologie de la libération* et bien sûr, son oeuvre majeure *Teología de la liberación*, jusqu'au moment où il a dû répondre aux observations et aux mises en garde énoncées par la Congrégation pour la doctrine de la foi (1983) et où il a dû apporter des éclairages sur ses dires et ses prises de position. L'ouvrage *Beber en su propio pozo* qui présente l'itinéraire spirituel du peuple latino-américain est la dernière oeuvre de Gutiérrez écrite au cours de cette période. Cela constitue le corpus de notre recherche⁷⁷.

La méthode pour laquelle nous avons opté afin de mener à bien l'interprétation de la spiritualité de la libération chez Gutiérrez, comporte deux moments. Le premier consiste à nous mettre à l'écoute de ce que le terme convivialité évoque car ce vocable semble être une image qui est constellation de beaucoup d'autres images. Ensuite, nous le définirons. Le second moment vise à déployer le symbolisme de la convivialité, à le laisser transparaître à travers les éléments de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez et à rendre la définition opérationnelle.

⁷⁷ La liste des 8 ouvrages et des 10 articles publiés au cours de cette période se trouve dans la bibliographie (p. 253-256). Nous avons analysé toutes les autres oeuvres et publications de Gutiérrez jusqu'à ce jour, pour y déceler des confirmations ou infirmations par rapport à notre sujet de recherche.

Ces deux grands moments se subdivisent en cinq chapitres distincts et complémentaires. Le premier présente la convivialité, l'origine de ce terme à la fois large et précis, de même que ses migrations de signifié à travers les siècles. Dans le second chapitre, le rappel de certaines données de la théologie de la libération permet de mieux situer cette spiritualité qui se veut un désir de retourner aux sources pures de l'Évangile et en même temps un à-tout-prix pour rompre avec un certain passé et pour s'engager sur des voies nouvelles. Le troisième chapitre est le lieu de l'étude des textes où Gutiérrez présente le centre de la spiritualité de la libération, à savoir l'option préférentielle pour les pauvres. Le quatrième chapitre est consacré à l'interlocuteur du pauvre qui est Dieu, cet Être-de-communion-et-de-gratuité. Le cinquième chapitre présente la dimension communautaire de la spiritualité de la libération, l'aventure d'un peuple solidaire et engagé: ensemble pour célébrer et libérer. À l'intérieur des trois derniers chapitres, seront identifiés les questions que soulève la présentation de cette spiritualité, de même que les liens qui émergent avec la convivialité.

Au moment de compléter cette introduction, nous croyons que ce travail contribuera à faire mieux connaître la spiritualité de la libération, spiritualité que nous considérons adéquate pour notre monde et pour notre temps.

CHAPITRE I

LA CONVIVIALITÉ

Comme nous l'avons indiqué en introduisant notre thèse, nous voulons voir si la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez peut être décrite en employant le vocable convivialité. Il convient de laisser apparaître au jour tout ce dont est porteur le terme même de convivialité. Ce substantif peut s'avérer être plus qu'une simple étiquette pour désigner une réalité et insinuer l'être même de ce qui est ainsi nommé, en ce qu'il a de plus intime et de plus distinctif.

La convivialité, un mot-source, telle est notre intuition. Il s'agit de l'un de ces mots «chargé de sens comme un coquillage qui, à lui seul, nous restitue le rugissement ou la fureur, l'ensorcellement ou le murmure indéfiniment prolongés de la mer»¹. Sous ce terme unique nous est donné l'éventail si riche d'une plénitude.

¹ Ghislaine CÔTÉ, *Le Cénacle. Fondements christologiques et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 28.

1. Multivalence du terme

Si l'on en croit les spécialistes de la langue, l'étymologie représente la trace narrative de la vie d'un mot, en somme le compte rendu de ses aventures. Retracer l'histoire du mot convivialité, c'est d'abord prendre connaissance de son acte de naissance. Ce terme, apparu en 1816 dans un récit de voyage d'un Français en Angleterre, est emprunté à l'anglais *conviviality* qui signifie ce «goût des réunions joyeuses où l'on mange, des banquets»².

Retracer l'histoire d'un mot, c'est aussi connaître son arbre généalogique: savoir de quelle famille il est issu permet de mieux saisir sa personnalité surtout quand il a subi des transformations au cours des siècles. À la base de l'arbre se trouve le mot convive (*convivium*), qui, au XIII^e siècle, signifie «festin» et au XV^e siècle, prend son sens actuel³ «personne qui, avec d'autres, participe à un repas»⁴. Issu du latin *convivere* «vivre avec, manger ensemble»⁵, le-la convive

² Paul ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, t.2, Paris, Le Robert, 1985, p. 906.

³ Albert DAUZAT, Jean DUBOIS et Henri MITTERAND, *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse, 1994, p. 183.

⁴ *Dictionnaire de l'Académie française*, t.1, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 494.

⁵ *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 494.

est celui ou celle avec qui on partage les vivres⁶. Le qualificatif convivial, emprunté au latin impérial *convivālis*, *convivialis* issu de *conviva*, apparaît vers 1541⁷ pour signifier tout ce qui a rapport aux repas, aux banquets. Ce terme s'est répandu sous l'influence de l'anglais *convivial*, de même origine, et il a pris, grâce à la vogue du substantif convivialité, des connotations à la mode que l'emploi traditionnel, didactique, n'avait pas⁸.

⁶ Hélène MATTEAU, *Les mots de la faim et de la soif*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1990, p. 171-172. L'auteure apporte un éclairage intéressant: «tous ces mots: vivre, vivres, vif, vivant, vital, viande, victuailles, vivier, vivace ou convive remontent au verbe unique *vivere*, *victus*» (p. 172).

⁷ DAUZAT, *Dictionnaire étymologique et historique du français*, p. 183.

⁸ Alain REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, t1, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 492.

Quant au terme convivialité, emprunté à la langue anglaise, il apparaît au XIX^e siècle⁹, sous la plume de Brillat-Savarin¹⁰, lié au plaisir de la table avec une idée de joie.

La gourmandise est un des principaux liens de la société; c'est elle qui étend graduellement cet esprit de convivialité qui réunit chaque jour les

⁹ *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 494.

¹⁰ Voir Anthelme BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût: Méditations sur la gastronomie transcendante*, Paris, Charpentier, 1844, 474p. On ne peut parler de convivialité, sans faire référence à Anthelme BRILLAT-SAVARIN (1755-1826). Né à Belley, petite ville située au pied des Alpes, il manifeste dès ses débuts de multiples talents: il fut tour à tour avocat, musicien, homme politique. En 1789, les suffrages unanimes de ses concitoyens le députèrent à l'Assemblée Constituante. En 1793, pour échapper à la Terreur, il s'enfuit en Suisse, puis en Amérique où il devint premier violon de l'Opéra de New York. Il revint en France en septembre 1796 et il fut rappelé par le choix du Sénat à la Cour de Cassation, poste qu'il occupa pendant les 25 dernières années de sa vie. Des loisirs que lui laissaient ses fonctions judiciaires naquit la *Physiologie du goût. Méditations sur la gastronomie transcendante*. Cette oeuvre tirée à plusieurs milliers d'exemplaires avait pour objectif de considérer l'action des aliments sur le moral de l'homme, sur son imagination, son esprit, son jugement, son courage et ses perceptions. L'auteur étudie les sens, la gourmandise, cet apanage exclusif de l'homme, il expose ses vues sur la digestion, enfin, il fait l'éloge du sommeil. Dans ce livre, on y trouve aussi des recettes très rares et des aphorismes spirituels. Voici quelques exemples d'aphorismes: «Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es». «La destinée des nations dépend de la manière dont elles se nourrissent». «Convier quelqu'un, c'est se charger de son bonheur pendant tout le temps qu'il est sous notre toit» (*Physiologie du goût*, p. 9 et 10). Il est pertinent d'ajouter ici les témoignages de Honoré de Balzac et de Alexandre Dumas à la mort de Brillat-Savarin. Voir Thierry BOISSEL, *Brillat-Savarin (1755-1826)*. Un chevalier candide, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 249 et 250: «Quoique sa stature presque colossale lui donnât en quelque sorte l'air du tambour-major de la Cour de Cassation, il était 'grand homme' d'esprit... Depuis le XVI^e siècle, en dehors de La Bruyère et de La Rochefoucauld, aucun prosateur n'a su donner à la langue française un tel relief... Sa *Physiologie du goût* est devenue aussi célèbre que la *Comédie humaine*» (Honoré de Balzac). «De grande taille, sa démarche lourde, avec son costume de dix ou douze ans en retard sur la mode, le faisait appeler le tambour-major de la Cour de Cassation. Tout à coup, après sa mort, nous avons hérité d'un des plus charmants livres de gastronomie qu'on puisse rêver, de la *Physiologie du goût*» (Alexandre Dumas).

divers états; les fond en un seul tout, anime la conversation, et adoucit les angles de l'inégalité conventionnelle. C'est elle aussi qui motive les efforts que doit faire tout amphitryon pour bien recevoir ses convives, ainsi que la reconnaissance de ceux-ci, quand ils voient qu'on s'est sagement occupé d'eux¹¹.

Cet esprit général de convivialité s'est répandu dans toutes les classes de la société, les réunions se sont multipliées, et chacun, en régaland ses amis, s'est efforcé de leur offrir ce qu'il avait remarqué de meilleur dans les zones supérieures¹².

Brillat-Savarin reproche aux lexicographes de n'avoir pas su, ou pas voulu, trouver une bonne définition de la gourmandise, la confondant continuellement avec la glotonnerie ou la voracité¹³. Il n'en est rien: l'aspect social de la gourmandise, voilà ce qui est le plus important¹⁴. Pour ce gastronome, le repas pris en commun est avant tout un acte social et la table postule, selon lui, une humanité réconciliée¹⁵.

¹¹ BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût*, p. 147.

¹² BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût*, p. 261.

¹³ BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût*, p. 140.

¹⁴ BRILLAT-SAVARIN, *Physiologie du goût*, p. 140.

¹⁵ BOISSEL, *Brillat-Savarin (1755-1826)*, p. 237.

Brillat-Savarin, père du vocable convivialité, c'est ce qu'affirme Ivan Illich, en 1973, en introduisant ce mot nouveau dans l'usage courant de la langue¹⁶. Ce néologisme désigne dans l'esprit de Ivan Illich l'ensemble des rapports autonomes et créateurs entre les personnes d'une part et des rapports entre les personnes et leur environnement d'autre part¹⁷. Ce terme qui traduit cette «capacité d'une société à favoriser la tolérance et les échanges réciproques des personnes et des groupes qui la composent»¹⁸ est «l'inverse de la productivité industrielle»¹⁹. En dénonçant la servitude née du mode industriel de production, le gigantisme des outils et le culte de la croissance, Illich propose la création d'une société conviviale, cette «société qui donne à l'homme la possibilité d'exercer l'action la plus autonome et la plus créative, à l'aide d'outils moins contrôlables par autrui»²⁰. La thèse principale d'Illich est que, dans un premier temps, la société s'invente des outils simples et d'accès général. Dans un second temps, une minorité d'individus monopolise l'outil pour en faire

¹⁶ Ivan ILLICH fait cette déclaration dans l'introduction de son oeuvre intitulée *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973, p. 13. Cet ouvrage a été publié après sa participation, en janvier 1972, à une réunion de juristes et de législateurs canadiens, tenue à Ottawa pour discuter de l'orientation de la législation canadienne pour les dix prochaines années. Été 1972, parution de l'édition anglaise et en 1973, celle de l'édition française.

¹⁷ *Les nouveaux mots «Dans le vent»*, Évreux, Imprimerie Hérissé, 1974, p. 61.

¹⁸ *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, t.3, Paris, Librairie Larousse, 1982, p. 2595.

¹⁹ ILLICH, *La convivialité*, p. 28.

²⁰ ILLICH, *La convivialité*, p. 43.

quelque chose d'exclusif et rare. Selon Illich, plus le pouvoir de ces individus augmente, plus l'outil ne sert qu'à cette minorité. La convivialité redonnerait aux personnes la capacité de façonner elles-mêmes leur propre avenir.

Retracer l'histoire d'un mot, c'est, comme on le disait précédemment, connaître sa généalogie, le retrouver tout au long de ses nombreux voyages dans le temps et l'identifier avec son nouvel habit contemporain. En ces temps qui sont les nôtres d'informatique, de télématique, les termes convivial et convivialité sont employés en informatique, en parlant d'un système d'accès facile: un logiciel convivial est «un logiciel facile à comprendre et à utiliser. L'entrée des commandes, la sélection dans les menus, l'affichage de l'aide, les messages sont organisés de telle manière que le logiciel soit agréable à utiliser et d'utilisation intuitive»²¹. En somme, la convivialité vise toujours le même objectif: faciliter la communication entre l'humain et la machine²².

Le mot «convivialité» n'est pas un mot biblique. Il ne se trouve ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament. Au premier abord, cela n'a rien de

²¹ *Le nouveau dictionnaire Marabout de la micro-informatique*, Aleur, Belgique, Marabout, 1994, p. 147.

²² Normand Pinet parle de la convivialité en termes d'appropriation. Voici ses propos recueillis par Charles CAMIRAND, «Opinions sur la convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 9: «Si je devais dire en une phrase ce qu'est la convivialité, je dirais que c'est la capacité qu'a un logiciel ou un ordinateur à se laisser apprivoiser».

frappant, car on peut le supposer, ce que nous mettons sous ce terme s'y retrouve sous une autre forme. En effet, les termes *convier* et *convive* expriment la même réalité. Dans la Vulgate²³, les mots *convivium* et *conviva* font référence au festin, à ce repas plus copieux servi dans une circonstance solennelle ainsi qu'aux personnes qui prennent part au banquet. Un rapide coup d'oeil sur l'Ancien Testament²⁴ nous montrera l'existence de ces réalités.

Dans la société judaïque, des festins avaient lieu à l'occasion de certains sacrifices ou de certaines fêtes liturgiques (1R 3,15), des alliances (Gn 26,30), des événements de famille, comme le sevrage des enfants (Gn 21,8), le mariage (Gn 29,22), lors de l'arrivée d'un hôte (Tb 8,21) ou à l'occasion de tout grand événement de l'histoire d'Israël (Ex 24,11)²⁵. Les festins se célébraient avec beaucoup de cérémonie²⁶. Il était de mise d'apporter aux convives de l'eau pour se laver les mains et les pieds (Gn 18,4; 19,2). Les invités, parfumés de la tête aux pieds, portaient leurs plus beaux habits (Am 6,6; Sg 2,7). La musique

²³ Bonifatius FISHER, *Novae Concordantiae Bibforum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem Critice Editam*, Stuttgart, Frommann, 1977, col.979-980.

²⁴ Toutes les citations bibliques de l'Ancien Testament sont tirées de: TRADUCTION OECUMÉNIQUE DE LA BIBLE, *Ancien Testament*, Paris, Les Éditions du Cerf / Les Bergers et les Mages, 1975, 2282p.

²⁵ *Dictionnaire de la Bible*, t.2, Paris, Letouzey et Ané, 1895-1912, col.2214.

²⁶ René PACHE (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Ségier sur Vevey, Suisse, 1975, p. 645.

(Is 5,12), les chants (2S 19,35; Am 6,4-6), le jeu des énigmes (Jg 14,12) agrémentaient les banquets. Instruits par l'expérience, les sages ont dû tracer des règles pour la conduite dans ces moments de réjouissance: simples conseils de tempérance (Pr 23,20; Si 31,12-22), de prudence (Pr 23,1; Si 13,7)²⁷. Les sages ont aussi utilisé l'image du banquet pour dépeindre la joie que procure le festin de la Sagesse (Pr 9,1)²⁸. Le texte apocalyptique annonce que c'est dans l'espérance qu'est projetée l'image idéale du banquet des bienheureux ou du festin du Royaume²⁹. En effet, à la fin des temps, «le Seigneur, le tout-puissant, va donner sur cette montagne un festin pour tous les peuples, un festin de viandes grasses et de vins vieux, de viandes grasses succulentes et de vins vieux décantés» (Is 25,6), auquel participeront tous ceux et celles qui ont faim, même s'ils n'ont pas d'argent (Is 55,1).

Jésus va aussi utiliser cette image du banquet, du festin³⁰ en évoquant ces invités indéliçats qui refusent de venir au festin des noces et qui sont

²⁷ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, col.1087.

²⁸ Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, col.1089-1090.

²⁹ *Dictionnaire biblique pour tous*, Valence, France, Éditions L.L.B., 1994, p. 203.

³⁰ L. MONLOUBOU et F.M. DU BUIT, *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée / Québec, Éditions Anne Sigier, 1984, p. 261.

remplacés par d'autres (Mt 22,1-14)³¹ et en décrivant le bonheur de ceux et celles qui prendront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux (Mt 8,11). Le Nouveau Testament rapporte plusieurs repas auxquels Jésus a pris part³². Il est invité à la table familiale de Marthe et Marie (Lc 10,38-42) et au banquet des noces de Cana (Jn 2,1-11). Il fraternise avec des gens considérés comme pécheurs ou impurs (Mc 2,15-17). Il partage sans scrupule la table des publicains Matthieu (Mt 9,10) ou Zachée (Lc 19,2-10). C'est encore durant un repas que Jésus se montre serviteur (Jn 13,2-15) et c'est dans la rencontre du repas qu'il se montrera ressuscité (Ac 1,4).

Aux premières heures de l'Église, Paul donne aux chrétiens de Corinthe des conseils et prescriptions face à leurs conduites alimentaires quand ils se réunissent pour le Repas du Seigneur, définissant ainsi les règles d'une convivialité chrétienne spécifique sous-tendue par leur foi (1Co 11,17-33)³³. L'apôtre rappelle également que ce repas annonce le retour du Seigneur pour

³¹ Toutes les citations bibliques du Nouveau Testament sont tirées de: **TRADUCTION OECUMÉNIQUE DE LA BIBLE, Nouveau Testament**, Paris, Les Éditions du Cerf / Les Bergers et les Mages, 1973, 826p.

³² LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, col.1088-1089.

³³ LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, col.1089.

le festin eschatologique: «Repas où tous seront rassemblés, mais repas où chacun sera en tête-à-tête avec le Seigneur (Ap. 3,20)»³⁴.

2. La convivialité, une expression symbolique

En fait, même si le terme de convivialité a originellement désigné une réalité bien circonscrite, telle que définie par le dictionnaire³⁵, il reste que ce mot est, profondément, une image. Recueillir cette image sera, pour nous, un mode d'accès à l'intelligence du réel. Nous entrerons dans la compréhension et l'appropriation de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez par la porte de cette image qui participe d'un symbolisme. Il ne faut pas perdre de vue qu'au sens primitif du mot, le symbole est convergence: le *symbolon* dérive du verbe *sym-ballein* qui signifie jeter ensemble, rapprocher, faire de l'unité à partir du disjoint³⁶. En somme, le symbole essaie de nous montrer la solidarité entre

³⁴ LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, col.1090.

³⁵ Le français «convivialité» recouvre deux sens: l'un vieilli, ce goût des réunions et des festins, l'autre, un néologisme créé par Ivan Illich désignant dans l'esprit de l'auteur cette capacité d'une société à favoriser la tolérance et les échanges réciproques des personnes et des groupes qui la composent (cf. *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 494).

³⁶ Marc GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Paris, Les Éditions du Cerf / Montréal, Bellarmin, 1991, p. 32.

les différents niveaux du réel: «il est une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère»³⁷. Il nous reste à saisir ce que peut nous révéler cette réalité si riche qu'est la convivialité.

En tant que ce goût des festins et des banquets (sens donné par le gastronome Anthelme Brillat-Savarin) et cet ensemble des rapports entre les personnes (sens mis de l'avant par Ivan Illich), la convivialité participe du symbolisme du repas. Novalis l'a déjà dit avec force: «le repas pris en commun est une action symbolique de l'union»³⁸. En effet, manger et boire ensemble, c'est tellement plus que se nourrir et se désaltérer³⁹: c'est reconnaître l'autre, les autres pour ce qu'ils sont. Le repas partagé, si simple soit-il, est «déjà un grand geste humain»⁴⁰: c'est une célébration de la famille, de l'hospitalité, de l'amitié, de la réconciliation, de la communauté. Le repas rassemble des frères, des soeurs, ou rend frères et soeurs ceux et celles qu'il rassemble⁴¹. En d'autres mots, le geste si naturel de manger et boire ensemble

³⁷ Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 9.

³⁸ NOVALIS, *Les fragments*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 111.

³⁹ Théodule REY-MERMET, *Croire. Vivre la foi dans les sacrements*, Limoges, Droguet & Ardant, 1977, p. 141.

⁴⁰ REY-MERMET, *Croire*, p. 141.

⁴¹ REY-MERMET, *Croire*, p. 143.

s'avère un puissant facteur de cohésion sociale par les liens qu'il contribue à créer: cette conduite alimentaire est celle «qui fonde ou renforce la communauté, qui crée ou entretient des liens entre ses membres»⁴². Autour d'une table, des personnes qui s'ignoraient ou, pis, se combattaient, se rapprochent, des groupes deviennent des communautés où les membres se sentent reconnus et acceptés.

Mais plus encore que la consommation socialisée d'un même aliment, «c'est le partage convivial qui est créateur de sociabilité»⁴³. Accoudés à la même table (*mensa*), les commensaux se doivent d'être non seulement des co-mangeurs ou des co-buveurs mais véritablement des convives qui partagent et le plaisir des mets et le plaisir des mots⁴⁴. Par la qualité de la conversation, le banquet ou le repas en commun devient lieu d'échange des idées, lieu

⁴² Françoise THELAMON, «Sociabilité et conduites alimentaires», dans Françoise THELAMON (dir.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges. Actes du colloque de Rouen, 14-17 novembre 1990*, Rouen, Université de Rouen, 1992, p. 11. Sur le thème *Sociabilité et conduites alimentaires*, ce colloque a rassemblé 150 chercheurs français et étrangers qui ont partagé leur savoir sur les fonctions sociales de la nourriture et les conduites alimentaires à cette heure où «la table de la salle à manger elle-même tend à disparaître comme un meuble inutile» (selon Nancy Gauthier, dans les *Conclusions du colloque*, p. 388).

⁴³ THELAMON, «Sociabilité et conduites alimentaires», dans THELAMON, *La sociabilité à table*, p. 9.

⁴⁴ La parole prend ici toute sa valeur nutritive. Voir Edmond BARBOTIN, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970, p. 304: «édite et accueillie à travers l'action du partage et dans les regards croisés, la parole acquiert une force nouvelle de présence et d'action».

d'apprentissage de la sociabilité et d'assimilation du système des valeurs qui fonde l'identité d'un groupe⁴⁶. Au-delà des mets, au-delà des mots et de tous les plaisirs, les convives savourent ensemble la douceur de se sentir inclus, «ce sentiment réconfortant d'appartenance à une structure de sociabilité»⁴⁶. Théoriquement, ceux et celles qui mangent les mêmes victuailles à la même table se placent sur un pied d'égalité et célèbrent le lien social qui les unit.

Aptitude et art de vivre ensemble, la sociabilité implique donc la convivialité et l'ensemble de tous les gestes et pratiques ritualisés qui, dans chaque société, réalisent entre les personnes une cohésion harmonieuse. En effet, la convivialité fait écho à ce désir de communion avec les autres qui habite le cœur humain où il n'y aurait plus les «gros» et les «petits», les riches et les pauvres, mais des êtres humains dont les richesses centrales d'amour, de vie, de liberté sont les mêmes en tous avec des nuances différentes⁴⁷. Cela peut sembler utopique, mais en réalité, c'est possible d'en arriver à se sentir de la même étoffe, de la même humanité. Qu'importent alors le passé de chacun, son

⁴⁶ THELAMON, «Sociabilité et conduites alimentaires», dans THELAMON, *La sociabilité à table*, p. 11.

⁴⁶ THELAMON, «Sociabilité et conduites alimentaires», dans THELAMON, *La sociabilité à table*, p. 11.

⁴⁷ De telles observations ont été faites par André Rochais, fondateur de PRH (Personnalité et Relations humaines). Nous les retrouvons dans une de ces notes utilisées comme support pédagogique dans les sessions PRH: André ROCHAIS, *Société de rapports de forces...Société conviviale*, Poitiers, 1986, 10p.

appartenance originelle à tel milieu, sa race, sa profession, ses diplômes et même son niveau de revenus! On est un au-delà de toutes ces différences qui pourtant objectivement sont encore là. Le rêve d'une fraternité universelle devient une réalité. L'essentiel est au-delà de ces décalages qui restent mais qui ne sont plus vécus comme essentiels, il réside dans cette ressemblance profonde des êtres. On peut s'enrichir mutuellement des dons ou des chances de chacun-e. L'argent et les biens matériels ne sont plus vécus comme seulement à soi mais aussi aux autres, et la créativité de chacun-e invente les modes de circulation et de partage de ce que chaque personne possède. Bref, c'est vraiment un nouveau mode de relation aux autres où la personne crée autour d'elle, non des rapports de force, mais des rapports de communion.

Certaines personnes et certains groupes expérimentent déjà ces relations d'unité et de communion. Les uns et les autres pressentent que cette nouvelle façon de vivre peut grandir et s'étendre à la société tout entière. Le choix fait par ces individus ou ces regroupements en est un de création, non plus de rapports de force entre eux, mais de rapports de communion. Création de rapports de communion: tel est l'objectif de toute personne ou de tout groupe qui veut vivre d'une manière conviviale. Cet art de vivre des rapports de communion, qu'est la convivialité, trouve son expression la plus complète dans le *convivium*, dans le repas pris en commun.

Participant du symbolisme du repas, la convivialité dit aussi un rapport privilégié à la table, meuble de la rencontre et du partage. Edmond Barbotin suggère avec justesse que «la table est le meuble social par excellence»⁴⁸. Ce meuble de réunion est fait pour être entouré et il est offrande permanente d'un rendez-vous tacite. En conséquence, la table est le «meuble du dialogue où chacun peut se dire, où les intentions, les projets, les questions peuvent circuler de l'un à l'autre, où l'avenir peut déjà s'esquisser»⁴⁹. Cette table de la rencontre acquiert une plénitude de sens quand elle devient le meuble du repas. En somme, la table possède une vertu épiphanique: les convives se révèlent les uns aux autres, l'hôte ou l'hôtesse dévoile sa perception de l'être humain et du monde et les commensaux fortifiés regardent vers l'avenir à bâtir ensemble.

3. Vers une définition de la convivialité

À la lumière de l'étude que nous venons de faire du terme convivialité et des images qu'il évoque, nous nous proposons maintenant de définir ce terme en regard de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez. Il est

⁴⁸ BARBOTIN, *Humanité de l'homme*, p. 294.

⁴⁹ CÔTÉ, *Le Cénacle*, p. 34.

important de souligner, à ce moment, que nous ne trouvons aucune mention formelle du mot convivialité dans les oeuvres de Gutiérrez⁵⁰. Il convient également de souligner que nous soupçonnons la présence d'une ligne magnétique, d'une ligne matricielle qui traverse les propos de Gustavo Gutiérrez: nous la nommons convivialité⁵¹.

Pour définir cette réalité, nous choisissons de le faire en nous référant aux deux sens précédemment mentionnés: l'un pour traduire ce goût pour les réunions joyeuses et les repas pris en commun, et l'autre pour désigner cette capacité qu'a une société à favoriser des échanges empreints de respect entre les personnes et les groupes qui la composent⁵². La convivialité touche donc, et au sens du repas partagé et à celui des rapports favorables entre les personnes.

La convivialité, comme la fraternité, la sororité, la communauté, se présente comme un mode d'être, comme un mode de relation aux autres. Toutes ces réalités touchent à un lien qui se concrétise dans un certain style de

⁵⁰ Nous retrouvons cette expression dans le document *Puebla*, à deux reprises: n°s 185 et 213.

⁵¹ Nous utiliserons la réalité «convivialité» pour relire les oeuvres de Gutiérrez et pour interpréter la spiritualité de la libération présentée par cet auteur.

⁵² *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 494.

relations, dans un certain type de rapports avec les autres. Il semble que le terme «art de vivre» traduit bien la manière d'agir qu'une personne ou un groupe choisit d'adopter, de développer, de cultiver pour vivre ce lien. Ceci dit, nous nous proposons de définir ainsi la convivialité: la convivialité est un art de vivre. Cet art de vivre recèle deux aspects que nous avons préalablement annoncés: le premier renvoie à la certitude profonde de se savoir invité à un banquet, à un moment privilégié, à une expérience singulière et le second découle de cette prise de conscience de l'invitation reçue, prise de conscience qui s'exprime dans des comportements et des rapports particuliers et qui commande des actions concrètes. Ces deux dimensions se retrouveront dans la présentation de chacun des éléments de la spiritualité de la libération⁵³.

Mais avant d'entamer cette interprétation, nous jugeons qu'à ce moment-ci, il serait important de saisir en son fondement cette spiritualité. C'est ce qui fait l'objet du prochain chapitre.

⁵³ Voir les Chapitres III-IV-V de la thèse.

CHAPITRE II

À LA RECHERCHE DE LA SPIRITUALITÉ DE LA LIBÉRATION ET DE SES EXPRESSIONS ISSUES DU MILIEU INCUBATEUR DE L'AMÉRIQUE LATINE

Toute spiritualité est, en définitive, une certaine manière d'entendre et de vivre l'Évangile, une démarche située dans l'espace et le temps et une expérience incarnée par un groupe humain déterminé¹. Dans ce deuxième chapitre, nous tâcherons de nous approprier cette spiritualité «depuis l'Amérique latine»², car elle serait incompréhensible hors du cadre où elle est née et s'est déployée³.

C'est pourquoi il nous apparaît important de comprendre la signification de l'événement théologique de la libération et de bien le situer en son lieu

¹ Voir CÔTÉ, *Le Cénacle*, p. 343.

² Nous empruntons cette expression au théologien Jon SOBRINO qui a publié en 1976 *Cristologia desde América Latina*, México, Centro de Reflexión Teológica. La traduction anglaise parut en 1978: *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1978, 432p. Nous observons la différence entre les deux formulations. En espagnol, nous lisons que Sobrino a écrit cette christologie depuis l'Amérique latine, pour laquelle le point de départ et la démarche elle-même se font à partir de la suite du Jésus historique.

³ Voir SHELDRAKE, *Spirituality and History*, p. 12-15 pour saisir toute l'importance d'une bonne description des faits pour arriver à l'interprétation.

d'origine. À ce moment, sera présenté l'axe de cette spiritualité, à savoir l'événement fondamental qu'est «l'irruption des pauvres»⁴ sur la scène de ce continent chrétien. En effet, les pauvres de l'Amérique latine «ont pris historiquement conscience de leur situation d'exploités, d'opprimés, et ils ont compris que telle n'était pas la volonté de Dieu»⁵. Il s'agit d'un véritable *kairos* que Gustavo Gutiérrez explique de cette manière:

Une lecture de foi nous fait ainsi comprendre que l'irruption du pauvre dans la société et l'Église latino-américaines est, en fin de compte, une irruption de Dieu dans nos vies. Cette irruption est le point de départ et l'axe de la nouvelle spiritualité; elle nous indique pour cela le chemin vers le Dieu de Jésus Christ⁶.

Ce fait a amené l'Église à prendre position face à la situation de pauvreté et d'oppression qui existe et l'a forcée à rechercher de nouvelles formes d'organisation sociale⁷. S'est fait jour la nécessité de produire une nouvelle

⁴ Jon SOBRINO, «L'irruption des pauvres», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 209.

⁵ SOBRINO, «L'irruption des pauvres», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 209.

⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49: «Una lectura de fe nos hace así comprender que la irrupción del pobre en la sociedad e Iglesia latinoamericanas es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestras vidas. Esta irrupción es el punto de partida, y también el eje de la nueva espiritualidad. Ella nos señala por eso el camino hacia el Dios de Jesucristo».

⁷ Clodovis et Leonardo BOFF, «Le cri de la pauvreté», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 135.

théologie à partir de la réalité cruelle de ce continent⁸. Voilà que des théologiens ont commencé à situer «face à face les deux interlocuteurs de l'histoire sainte: les pauvres et Dieu»⁹.

1. Précision des termes

Nous avons annoncé le projet d'articuler les expressions théologie de la libération et spiritualité de la libération. Cependant, il nous apparaît important de définir les termes théologie, spiritualité et libération avant de juxtaposer ces réalités.

1.1 La théologie à la source

Dieu parle (He 1,2ss). Toute l'histoire des patriarches, au Livre de la Genèse, est fondée sur cette certitude: Dieu a parlé à nos pères, Dieu a parlé

⁸ Manuel ALCALÁ, «Théologie de la libération. Histoire, courants, critique», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 13.

⁹ Vincent COSMAO, «Problématique de la théologie de la libération», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 143.

à Abraham¹⁰. Et Dieu est entré dans l'existence comme son Libérateur, et c'est à ce titre qu'il a proposé au peuple une alliance. C'est la foi en Yahvé, la volonté de traduire les expériences faites avec lui qui ont donné aux lois et aux codes empruntés à la culture du temps et du milieu le titre de paroles de Dieu¹¹. Quant aux prophètes, ils ont reçu une Parole et ils parlent pour réveiller le peuple et le mettre au défi¹². La révélation commencée dans l'Ancienne Alliance s'achève dans le Nouveau Testament: Dieu se révèle à travers l'événement-Jésus, à travers les paroles et la personne de Jésus¹³. Sa Parole est le Verbe qui souffle l'Amour. Ainsi, dans et par l'Esprit, Dieu parle à chaque personne et conduit chacun, chacune à parler de Dieu, à Dieu et avec Dieu¹⁴.

La théo-logie, au sens le plus profond du mot, ce *logein*, ce dire de Dieu *theos*, est ainsi la parole que l'être humain dit à et sur Dieu: «la théologie doit prendre la responsabilité dans l'histoire de ce qu'elle dit au monde, de Dieu et

¹⁰ Jacques GUILLET, *Un Dieu qui parle*, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1977, p. 29. Voir aussi René LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1989, p. 19-42.

¹¹ GUILLET, *Un Dieu qui parle*, p. 23-35.

¹² GUILLET, *Un Dieu qui parle*, p. 38-48.

¹³ GUILLET, *Un Dieu qui parle*, p. 63-75. Voir aussi, LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, p. 44-84.

¹⁴ Jean-Pierre BÉLAND, *Quand je dis ma foi*, Paris, Médiaspaul / Montréal, Éditions Paulines, 1988, p. 103-110.

de sa part»¹⁵. En somme, la discipline théologie est «la tentative de rendre compte, à soi-même et aux autres, de la foi au Dieu révélé en Jésus-Christ, en un discours qui, utilisant si possible des catégories de pensée de la culture ambiante puisse être compréhensible par les contemporains»¹⁶. La Parole qui donne Dieu, qui conduit à Lui est accueillie par la foi, cette «foi qui n'est pas seulement l'affirmation de vérités; elle est aussi l'acceptation de la Parole de Dieu et la vie en conformité avec cette Parole»¹⁷.

La théologie a été classiquement définie comme «un acte de foi et d'espérance en quête d'intelligence»¹⁸, comme cette oeuvre de l'intelligence aimante qui obéit à Dieu dans la foi. Elle est, selon Gutiérrez, «l'intelligence de

¹⁵ Joseph MOINGT, «Un avenir pour la théologie», dans *Recherches de science religieuse*, 75(1987), p. 612. La théologie est vraiment l'oeuvre de l'homme, de la femme qui tente d'élaborer un discours (*logos*) sur Dieu (*theos*).

¹⁶ Xavier THÉVENOT, «Théologie et agir moral. Quelques fruits de théologie dans la vie morale du chrétien», dans Joseph DORÉ (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t.II, Paris, Descée, 1992, p. 604.

¹⁷ GUTIÉRREZ, *LPAL*, p. 10: «La Fe no es sólo la afirmación de verdades, sino aceptar la palabra de Dios y vivir según ella».

¹⁸ THÉVENOT, «Théologie et agir moral», dans DORÉ, *Introduction à l'étude*, p. 606. Nous entendons ici le célèbre *fides quaerens intellectum* d'Anselme, qui caractérise remarquablement ce que l'on entend par théologie où la spiritualité, la prière et la foi étaient considérées comme source et raison de la science théologique: «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus compero illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam» (Anselmus Cantuariensis (1033-1109), *Fides Quaerens Intellectum*. Id est Prologion, Liber Gaunilonis Pro Insuperante atque Liber Apologeticus Contra Gaunilonem, Paris, J. Vrin, 1930, p. 10.12.

la Parole acceptée et vécue, la perception du sens de l'existence humaine à la lumière de cette Parole, car la Révélation de Dieu comporte une révélation sur l'homme»¹⁹. Toute réflexion théologique est ainsi «une intelligence de la foi»²⁰, inhérente à toute vie de foi, qui «surgit de manière spontanée et inéluctable chez le croyant, chez tous ceux qui ont accueilli le don de la Parole de Dieu»²¹. C'est sur cette base, sur cette fondation qu'en tout croyant, toute croyante et plus encore en toute communauté chrétienne, il y a théologie, cet effort d'intelligence de la foi, «que peut s'élever l'édifice de la théologie au sens précis et technique du terme»²².

Dans les premiers siècles de l'Église, cet «édifice» avait pour colonnes de grands théologiens qui furent de grands saints²³. Leur compétence

¹⁹ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 10: «la inteligencia de la palabra de Dios aceptada y vivida, la percepción del sentido de la existencia humana a partir de la palabra de Dios, ya que la revelación de Dios comprende una revelación sobre el hombre».

²⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 61: «una inteligencia de la fe».

²¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 21: «surge espontánea e ineludiblemente en el creyente, en todos aquellos que han acogido el don de la palabra de Dios».

²² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 21: «que puede levantarse el edificio de la teología, en el sentido preciso y técnico del término».

²³ Hans Urs von BALTHASAR, «Théologie et sainteté», dans *Dieu vivant*, 12(1948), p. 17-31. Dans cet article si célèbre et si souvent cité, Balthasar rappelle que la fonction spirituelle devrait demeurer une fonction permanente de la théologie. La dernière phrase de son texte est sans équivoque: «C'est alors que notre théologie priante et soumise pourra à l'infini nourrir la sainteté et susciter la prière» (p. 31).

théologique se mesurait aux fruits de sainteté qu'elle engendrait²⁴. Ces saints docteurs et pasteurs, les Irénée, Cyprien, Athanase, Basile, Grégoire de Naziance, Chrysostome vivaient ce qu'ils enseignaient et ils ne séparaient pas dogmatique et piété²⁵. À partir du XII^e siècle, la théologie s'est détachée du cadre de la théologie dite monastique et elle est devenue moment d'intelligence critique et non proprement contemplative de la foi révélée ou objective²⁶. La science de la théologie, cette discipline intellectuelle, est apparue «comme le fruit de la rencontre entre la foi et la raison»²⁷. Un pas important fut franchi dans la compréhension de la foi et ce, grâce à la théologie thomiste qui a eu l'audace de se servir de la philosophie aristotélicienne et de toute la vision du monde à laquelle elle était liée²⁸.

L'histoire nous apprend que la théologie scholastique s'est transformée peu à peu, surtout à partir du Concile de Trente, «en une discipline auxiliaire du Magistère ecclésiastique»²⁹. Sa fonction consistait à définir les vérités révélées,

²⁴ GUY, *La vie religieuse*, p. 168.

²⁵ BALTHASAR, «Théologie et sainteté», dans *DV* 12(1948) p. 19.

²⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 24-26. Voir aussi BALTHASAR, «Théologie et sainteté», dans *DV* 12(1948), p. 20.

²⁷ GUTIÉRREZ, *LPAL*, p. 11: «como fruto del encuentro de la fe y la razón».

²⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 100-101.

²⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 26: «en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico».

à les examiner et à les enseigner avec autorité³⁰. La théologie avait découvert sa méthode et son objet, en marge de la mystique et de la spiritualité³¹. Avec le XX^e siècle, est apparu «un nouvel âge de la théologie»³² où l'Église désire rejoindre les questions du monde présent et esquisser une réponse. Elle avoue qu'«au lieu de partir seulement du donné de Révélation et de Tradition, comme la théologie classique l'a fait généralement, il faut partir ici d'un donné de faits et de questions, reçu du monde et de l'histoire»³³. La théologie contemporaine choisit donc de reformuler le message de l'Évangile et de l'Église et ce, en fonction de l'univers culturel des hommes et des femmes de ce siècle et en fonction des problèmes qui se posent aux hommes et aux femmes de notre temps³⁴.

³⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 26.

³¹ François VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique», dans *NRT* 72(1950), p. 372-389. Cette étude historique conclut que la rupture entre la théologie et la spiritualité s'est produite à «la fin du XIV^e siècle, avec d'une part le mysticisme spéculatif et de l'autre la *Devotio moderna*» (p. 389).

³² Titre de l'ouvrage de Claude GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, 144p. où l'auteur expose une vision d'ensemble sur les questions et sur les chemins que cherche la théologie contemporaine. Voir aussi Regina BECHTLE, «Theological Trends. Convergences in Theology and Spirituality», dans *The Way*, 25(1985), p. 305-314.

³³ Yves Marie-Joseph CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, p. 72.

³⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 99. Cet aspect d'une théologie bien incarnée a été rappelé par Henri BOUILLARD: «Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse» (*Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, p. 219). Le théologien René Latourelle affirme aussi que la théologie actuelle «se développe sous le signe de l'histoire et de l'homme dans sa condition historique, et sous le signe de l'intersubjectivité» (LATOURELLE, *Théologie*, p. 241).

1.2 La spiritualité à la source

Le substantif abstrait *spiritualitas* dérive du qualificatif *spiritualis* qui est une création du latin chrétien pour traduire le grec *pneumatikos*³⁵. Paul en fait un large emploi où il oppose spirituel à charnel (*sarkikos*) et à psychique (*psuchikos*), pour désigner l'être humain qui, libéré des passions, est désormais animé par l'Esprit de Dieu³⁶. Cette problématique paulinienne va inspirer les Pères de l'Église, tant occidentaux qu'orientaux, qui utiliseront abondamment le qualificatif³⁷.

Quant au substantif, il prend tour à tour trois sens principaux: un sens philosophique qui trouve son origine dans le platonisme et qui fait référence à un mode d'être et de connaître³⁸, un sens juridique pour désigner les biens temporels possédés par les églises et les monastères³⁹ et un sens religieux⁴⁰.

³⁵ Aimé SOLIGNAC, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col.1142. Voir aussi Jean LECLERCQ, «Spiritualitas», dans *Studi medievali*, 31(1962), p. 279-296 pour une étude plus approfondie de la signification originale, puis traditionnelle, du terme latin d'où sort venues, dans les langues occidentales des époques récentes, les formes apparentées à «spiritualité».

³⁶ SOLIGNAC, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.1142. L'auteur renvoie au texte de Paul, en particulier 1 Cor 2,14-3,3.

³⁷ GUY, *La vie religieuse*, p. 163.

³⁸ SOLIGNAC, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.1143.

³⁹ SOLIGNAC, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.1143. Voir aussi col.1150 où Aimé Solignac rapporte que ce sens a disparu à la fin du XVI^e siècle.

C'est à partir du XVII^e siècle que ce dernier sens, en référence à Paul, commence à prédominer⁴¹, mais il ne maintient pas la force de l'opposition paulinienne⁴². Le spirituel a été graduellement relégué dans le domaine proprement religieux pour traduire une recherche de la perfection réservée à certaines personnes qui en font profession⁴³. Même si le terme spiritualité est ancien, on constate que le mot et son contenu ont pris une importance nouvelle dans la problématique contemporaine⁴⁴. Utilisé dans plusieurs langues⁴⁵, ce terme, issu du christianisme, a été intégré dans le langage religieux de toute autre tradition spirituelle non chrétienne⁴⁶.

⁴⁰ Voir Michel DUPUY, «La notion de spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.XIV, Paris, Beauchesne, 1990, p. 1160-1173.

⁴¹ GUY, *La vie religieuse*, p. 164.

⁴² Joseph THOMAS, «Un jardin fermé», dans *Christus*, 29(1982), p. 18. L'auteur rapporte que le langage chrétien n'a pas été fidèle à Paul et à cette tension entre le spirituel et le charnel et toutes ses puissances de destruction et d'auto-destruction: «On parlera du spirituel en l'opposant au matériel, au temporel. À la limite le spirituel sera distingué de l'humain, du naturel. Il sera d'un autre ordre, il représentera la possibilité d'une autre vie, d'une vie à côté de la vie réelle» (p. 18).

⁴³ Joann Wolski CONN, *Spirituality and Personal Maturity*, New York, New York, Paulist Press, 1989, p. 13. Voir aussi THOMAS, «Un jardin fermé», dans *Christus*, 29(1982), p. 17.

⁴⁴ Voir Bradley C. HANSON, «Spirituality as Spiritual Theology», dans Hanson C. BRADLEY (éd.), *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990, p. 45-51. Voir aussi Walter PRINCIPE, «Toward Defining Spirituality», dans *Studies in Religion*, 12(1983), p. 127-141.

⁴⁵ SOLIGNAC, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.1150. L'auteur signale l'emploi fréquent de spirituality, espiritualidad, spiritualità, spiritualität.

⁴⁶ GUY, *La vie religieuse*, p. 162.

Après avoir retracé l'histoire du mot, il importe maintenant d'élucider le concept de spiritualité⁴⁷. Pour ce faire, nous nous référons, en premier lieu, à Hans Urs von Balthasar qui a décrit ainsi le contenu de ce concept:

Cette attitude foncière, pratique ou existentielle, d'un homme qui est la suite et l'expression de sa conception religieuse de l'existence - ou plus généralement, de sa conception morale et vécue de l'existence: il s'agit d'une information actuelle et habituelle de sa vie par ses intuitions objectives et ses prises de position suprêmes⁴⁸.

Ce grand théologien considère d'abord la spiritualité dans diverses cultures avant de l'évaluer à partir du Christ de l'Évangile⁴⁹. Sandra M. Schneiders distingue à son tour diverses caractéristiques propres au concept de la spiritualité et propose une définition que l'on peut traduire ainsi: «la spiritualité se réfère à l'expérience que l'on a de s'efforcer consciemment à intégrer sa vie, non pas d'une façon isolée et égocentrique, mais plutôt en transcendant le moi, vers l'ultime valeur que l'on perçoit»⁵⁰.

⁴⁷ Voir Jon ALEXANDER, «What Do Recent Writers Mean by Spirituality?», dans *Spirituality Today*, 32(1980), p. 247-256. Voir aussi Joseph-Henri NICOLAS, «Que faut-il entendre par 'spiritualité'?», dans *La Vie spirituelle*, 139(1985), p. 526-532.

⁴⁸ Hans Urs von BALTHASAR, «L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église», dans *Concilium*, n° 9(1965), p. 11-12.

⁴⁹ SOLIGNAC, «Spiritualité» dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.1151.

⁵⁰ Sandra M. SCHNEIDERS, «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?», dans *Horizons*, 13(1986), p. 266: «the experience of consciously striving to integrate one's life in terms not of isolation and self-absorption but of self-transcendence toward the ultimate value one perceives».

Ce qui paraît neuf dans les définitions de Balthasar et de Schneiders, c'est assurément l'accent mis sur le projet existentiel de l'être humain, sur la spiritualité présentée comme un acte de l'être humain⁵¹. Nous retrouvons cet aspect de cheminement construit à même des assises anthropologiques dans la présentation que Jean-Claude Breton fait de la vie spirituelle: «la vie spirituelle consiste, selon nous, en une entreprise par laquelle la personne humaine tend à unifier son expérience de vie dans l'achèvement et le dépassement de soi-même»⁵².

Parce que cette recherche d'unité, cette quête spirituelle «peut se dérouler dans la foi explicite en Dieu ou non, dans l'appartenance à une religion organisée ou pas»⁵³, il convient maintenant de présenter quelques caractéristiques essentielles auxquelles doit répondre toute spiritualité chrétienne⁵⁴. Pour Balthasar, la norme de la spiritualité chrétienne est l'Évangile⁵⁵. C'est l'Évangile avec tout ce que cela signifie. Un Dieu personnel et trinitaire a pris l'initiative de se faire connaître, de se révéler en son Fils et

⁵¹ Pierre ARNOLD, *Dieu sur parole*, Paris, Duculot, 1990, p. 17.

⁵² Jean-Claude BRETON, *Pour trouver sa voie spirituelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 8.

⁵³ BRETON, *Pour trouver*, p. 8.

⁵⁴ Voir Ewert H. COUSINS, «What Is Christian Spirituality?», dans HANSON (éd.), *Modern Christian Spirituality*, p. 39-44.

⁵⁵ BALTHASAR, «L'Évangile», dans *Concilium*, n° 9 (1965), p. 11-24.

continue à offrir sa présence rédemptrice, par la puissance de l'Esprit⁵⁶, à tous ceux et celles qui l'accueillent dans le sacrement de l'Église⁵⁷ et dans le sacrement du prochain⁵⁸.

Cette vie chrétienne sous l'action de l'Esprit peut être menée de bien des façons. On parlera alors des spiritualités car des différentes manières de mener la vie selon l'Esprit se dessinent⁵⁹. Tout au long de l'histoire de l'Église, des personnes ou des groupes ont eu une façon originale de se mettre à l'écoute de l'Esprit. C'est alors que sont nés des familles spirituelles, des mouvements spirituels, des courants ou des options⁶⁰. Une relecture de l'histoire de la

⁵⁶ BRETON, *Approche contemporaine*, p. 64-72. L'auteur présente la spécificité chrétienne de l'expérience spirituelle en mettant en évidence la dimension trinitaire de la spiritualité chrétienne: en Jésus, Dieu nous a donné le sens de notre vocation d'homme et de femme et dans l'Esprit, Dieu continue de nous accompagner. Sandra M. Schneiders rapporte également que nous devons retrouver quatre éléments dans toute définition d'une spiritualité chrétienne: «If the ultimate concern is God revealed in Jesus Christ and experienced through the gift of the Holy Spirit within the life of the Church, one is dealing with Christian spirituality» (Sandra M. SCHNEIDERS, «Spirituality in the Academy», dans *Theological Studies*, 50(1969), p. 684).

⁵⁷ BRETON, *Approche contemporaine*, p. 187-188. Aux dernières pages de son oeuvre, Breton rappelle qu'une spiritualité chrétienne authentique se déploie en Église. En effet, le disciple du Christ qui a été appelé par son nom pour témoigner de Jésus et de son message a été appelé avec d'autres. On peut trouver une excellente présentation du rôle de la communauté chrétienne dans le livre de Paul-André GIGUÈRE, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 169-171.

⁵⁸ Yves Marie-Joseph CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérités et dimensions du salut*, Paris, Éditions Témoignage chrétien, 1959, p. 145.

⁵⁹ BRETON, *Approche contemporaine*, p. 72-85.

⁶⁰ Dieudonné DUFRASNE, «La spiritualité du chrétien de la nef», dans *La Foi et le Temps*, 14(1984), p. 3-15.

spiritualité chrétienne permet de constater que les différentes spiritualités sont liées aux situations socioculturelles de leur époque et que de nouvelles formes apparaissent à chaque fois conditionnées par une problématique nouvelle⁶¹.

Chaque époque a vu naître de nouvelles spiritualités: une spiritualité franciscaine qui prêcha pauvreté, simplicité, fraternité en communion avec les pauvres de l'époque⁶²; une spiritualité ignatienne qui a ouvert à une autre façon d'apprécier les biens de ce monde et de les intégrer dans l'expérience de Dieu⁶³; une spiritualité qui a accompagné la naissance des mouvements d'Action catholique⁶⁴; une spiritualité centrée sur la création et cet espoir d'une communauté terrienne écologique, vivant dans la paix et la justice⁶⁵; ou encore la spiritualité que vivent ceux et celles qui sont «engagés dans le processus de libération»⁶⁶.

⁶¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 45-49. L'auteur souligne que toute spiritualité est une démarche située dans le temps et l'espace.

⁶² CONN, *Spirituality*, p. 19.

⁶³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 46.

⁶⁴ Voir Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Paris, Fernand Aubier, 1936, 334p.

⁶⁵ Matthew FOX, *La grâce originelle*. Introduction à la spiritualité de la création, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1995, 416p.

⁶⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 11: «comprometidos en el proceso de liberación».

Pour découvrir cette dernière, il nous faut saisir en premier lieu, pourquoi on parle de spiritualité de la libération au lieu d'une spiritualité de la liberté. Par souci de clarté, nous voulons introduire maintenant une section spéciale sur le binôme liberté-libération pour nous permettre de mieux saisir ce que sont la théologie de la libération et la spiritualité de la libération.

1.3 Liberté-libération

Liberté est un de ces mots chargé de sens et de valeur qu'il nous faut nécessairement approfondir pour en connaître le contenu véritable, la portée et les incidences religieuses, sociales et politiques⁶⁷. Quant au terme libération, il a «pour lui d'être de notre époque, c'est-à-dire qu'il cristallise bien de nos pensées et de nos actions⁶⁸. Il est un de ces mots-clés que l'usage et l'usure banalisent: d'où l'importance de redécouvrir la nouveauté de cette expression et de l'appel à la conversion qu'il inspire⁶⁹.

En 1986, la Congrégation pour la Doctrine de la foi rappelait que la quête moderne de liberté et l'aspiration à la libération ont leur racine dans l'héritage

⁶⁷ Paul AGAËSSE, «Liberté, libération», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.IX, Paris, Beauchesne, 1976, col.780-838.

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 1.

⁶⁹ GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 1.

chrétien: ce sont deux thèmes majeurs de l'Écriture et de l'expérience chrétienne ⁷⁰. Dans l'Ancien Testament, il est proclamé hautement que Dieu a imprimé en l'être humain son image et sa ressemblance en le créant libre (Gn 1,26) et l'être créé «entend l'appel de son Créateur dans l'inclination et l'aspiration de sa nature vers le Bien»⁷¹. C'est donc de Dieu et par rapport à Dieu que la liberté humaine prend sens et consistance.

Les récits vétérotestamentaires racontent l'épisode fondateur de l'Exode, la délivrance d'Israël: «un peuple d'esclaves est devenu un peuple indépendant, gouverné par des chefs issus de son sein, régi par des lois et des coutumes propres, porteur de son propre destin. Or tout cela est l'oeuvre de Dieu»⁷². Dieu est entré dans l'histoire d'Israël, comme son Libérateur et c'est à ce titre qu'il lui propose d'entrer dans son Alliance et de devenir son peuple: «Puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte» (Ex 19,5-6). Une seule condition est

⁷⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La liberté chrétienne et la libération*, dans *La Documentation catholique*, 83(1986), p. 393-411. On sait que ce document («De libertate christiana et liberatione», dans *Acta Apostolicae Sedis*, 79(1987), p. 554-599); fait suite à *Libertis Nuntius*: sur quelques aspects de la théologie de la libération («De quibusdam rationibus 'Theologiae Liberationis'», dans *AAS* 76(1984), p. 876-909; traduction française dans *DC* 81(1984), p. 890-900). Il regroupe un ensemble d'affirmations sur la conception chrétienne de la liberté et de la libération, pour rappeler que toute théologie catholique qui traite de ce sujet doit nécessairement s'y référer.

⁷¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «La liberté chrétienne», dans *DC* 83(1986), p. 397.

⁷² AGAËSSE, «Liberté», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.795.

exigée: «Si vous entendez ma voix et gardez mon alliance» (Ex 19,5). Les prophètes ne vont cesser de rappeler à Israël les exigences de la Loi de l'Alliance et ce, en dénonçant avec vigueur l'injustice perpétrée contre les pauvres (Is 11,1-5; Am 2,7)⁷³: «la fidélité à l'Alliance ne se conçoit pas sans la pratique de la justice. La justice à l'égard de Dieu et la justice à l'égard des hommes sont inséparables. Dieu est le défenseur et le libérateur du pauvre»⁷⁴. Au cours de son histoire avec Yahweh, le peuple juif découvre que le lien créé par l'Alliance est la source véritable, le fondement de sa liberté⁷⁵.

Dans la Nouvelle Alliance, Jésus de Nazareth est lié à Yahweh dans sa propre personne: «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10,30). Il est libre, parce qu'il ne fait qu'un avec son Père⁷⁶. Sa liberté éclate dans son attitude envers les autorités (Mc 12,17; Mt 23,2), vis-à-vis des hommes et des femmes de son temps (Mc 12,14) et à l'égard des événements (Mc 5,21.22.28; 6,31.34). Jésus est infiniment libre et il rend libres ceux et celles qui l'approchent: il les

⁷³ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «La liberté chrétienne», dans *DC* 83(1986), p. 400.

⁷⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération», dans *DC* 81(1984), p. 892.

⁷⁵ Peter G. VAN BREEMEN, «Spiritualité de la libération», dans *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 67(1993), p. 170.

⁷⁶ VAN BREEMEN, «Spiritualité», dans *CSI* 67(1993), p. 172.

libère⁷⁷. Il accomplit des actions exceptionnelles: il délivre un paralytique et lui rend la liberté de ses mouvements (Lc 4,17-26), il guérit une femme infirme «que Satan a liée voici dix-huit ans» (Lc 13,16). Les miracles sont dans le sens des merveilles que Dieu a faites pour son peuple en le libérant des servitudes vécues en Égypte: ils sont l'expression de la puissance salvifique de Dieu manifestée en Jésus⁷⁸.

L'apôtre Paul est aussi un homme libre, parce que libéré, non par ses propres forces, mais par un autre, le Christ⁷⁹. Le «serviteur de Jésus-Christ» (Ga 1,10; Rm 1,1; Ph 1,1), à partir de son expérience, décrit la liberté du chrétien: la personne qui vit sous l'emprise de l'Esprit (Rm 8,9) est libre à l'égard de la chair et de son impuissance (Rm 8,1-14), à l'égard du péché (Rm 6,15-23), à l'égard de la loi (Rm 7,1-6), pour vivre au service de ses frères et sœurs (Ga 5,13). Nous sommes vraiment libres parce que «le Christ nous a libérés» (Ga 5,1) et parce que nous avons reçu un Esprit qui fait de nous des fils adoptifs, des enfants et co-héritiers du Christ lui-même (Rm 8,14-17).

⁷⁷ AGAËSSE, «Liberté», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.802-803.

⁷⁸ Théophile PENNDU, *Les miracles: signes du monde nouveau*, Paris, Éditions du Levain, 1985, p. 424-435.

⁷⁹ AGAËSSE, «Liberté», dans *Dictionnaire de spiritualité*, col.805.

Suivant les conseils de Paul, ce «grand docteur de la liberté chrétienne»⁸⁰, l'Église, a de tous temps, rappelé aux chrétiens et chrétiennes qu'ils sont libérés du pouvoir du péché et du pouvoir du Malin et qu'ils sont introduits dans la communion d'amour avec Dieu⁸¹. Le Concile Vatican II réaffirme la liberté de la créature⁸² et met en lumière l'aspiration fondamentale chez tous les individus et les groupes qui est cette aspiration à une vie entièrement libre, digne de l'être humain⁸³. Ces textes insistent sur l'urgence de faire disparaître les injustices et sur la nécessité d'un développement économique orienté vers le service de la personne⁸⁴. Le décret sur la liberté religieuse démontre que le chrétien, la chrétienne, rendu-e libre par Dieu, se fait, dans le monde, porteur, porteuse de liberté⁸⁵.

La deuxième Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain, tenue à Medellín en 1968, a enclenché une dynamique de libération intégrale: «Il

⁸⁰ Giorgio CAMPANINI, «Liberté chrétienne», dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 627.

⁸¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «La liberté chrétienne», dans *DC* 83(1986), p. 403.

⁸² *Gaudium et Spes*, n° 17. Nous rappelons que nous nous référons au document mentionné à la note 18 dans l'introduction de la thèse. Dorénavant, nous ne mentionnons que la titre de la Constitution utilisée.

⁸³ *Gaudium et Spes*, n° 9.

⁸⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 63.

⁸⁵ *Dignitatis Humanae*, n° 12.

nous appartient, comme pasteurs de l'Église, d'éduquer les consciences ainsi que d'inspirer, encourager et aider à orienter toutes les initiatives pouvant contribuer à la formation de l'homme»⁸⁶. On entend les échos positifs de cette rencontre dans l'Exhortation apostolique *L'Évangélisation dans le monde moderne*, où le Pape Paul VI souligne que l'évangélisation doit proclamer l'oeuvre de libération et doit tendre à la réaliser⁸⁷.

À la suite de Paul VI, insistant sur la spécificité du message de l'Évangile, Jean-Paul II, dans son discours pour l'ouverture de l'assemblée à Puebla, en 1979, a rappelé les trois piliers sur lesquels doit reposer toute théologie de la libération authentique: «vérité sur Jésus Christ, vérité sur l'Église, vérité sur l'homme»⁸⁸. Puebla rappelle que la liberté est «en même temps un don et une tâche»⁸⁹. Libres, nous le sommes déjà, parce que libérés par le Christ (Ga 5,1). Enfants et cohéritiers du Christ (Rm 8,14-17), nous sommes devenus. De cette dignité découlent des exigences de communion et de participation, tâche qui doit être poursuivie sur trois plans inséparables: «la relation de l'homme

⁸⁶ *Medellín*, Paz, n° 20: «A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre».

⁸⁷ *Evangelii Nuntiandi*, n° 29-30, 38-39.

⁸⁸ *JEAN-PAUL II*, Jean-Paul II à Puebla, Paris, Le Centurion, 1979, p. 68-75.

⁸⁹ *Puebla*, n° 321: «a un tiempo don y tarea».

avec le monde (comme maître), avec les personnes (comme frère) et avec Dieu (comme fils)»⁹⁰.

Ainsi, en soumettant le monde avec sagesse et en l'humanisant, l'homme et la femme parviennent à une authentique dignité⁹¹. L'être humain est aussi appelé à vivre l'amour fraternel ce «qui inclut le service mutuel, l'acceptation des autres, et la promotion, spécialement, des plus nécessiteux»⁹². Cette tâche d'ouverture aux autres est, selon Gutiérrez, ce qu'il y a de plus humain dans l'être humain: «Libres pour quoi?» demande Gutiérrez. «Libres pour aimer», répond-il⁹³: «la liberté à laquelle nous sommes appelés suppose la sortie de soi-même, la disparition de notre égoïsme et de toute structure qui nous y maintient; la base de la liberté, c'est l'ouverture aux autres»⁹⁴. Enfin, pour parvenir à la liberté par excellence, chaque personne se trouve devant la

⁹⁰ *Puebla*, n° 322: «la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo».

⁹¹ *Puebla*, n° 323.

⁹² *Puebla*, n° 324: «que incluye el servicio mutuo, la aceptación y promoción práctica de los otros, especialmente de los más necesitados».

⁹³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67: «¿ Libres para qué? Libres para amar».

⁹⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67: «la libertad a la que somos llamados, supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él; se basa en la abertura a los otros». Nous entendons ici un discours qui diffère de celui qu'on a utilisé très longtemps: «Seeking perfection became a matter of the individual, interior practice of special spiritual exercises requiring careful guidance by experts. Emphasis was on affectivity and obedience to authority; critical reflection was suspect» (CONN, *Spirituality*, p. 13).

responsabilité de se tourner ou non vers le Bien Absolu⁹⁵, d'entrer ou non en communion d'amour avec le mystère divin⁹⁶ et de vivre la filiation. Le message de Puebla est clair: il s'agit de

la libération de toutes les servitudes du péché personnel et social, de tout ce qui déchire l'homme et la société et qui trouve sa source dans l'égoïsme, dans le mystère d'iniquité; et la libération pour la croissance progressive de l'être, grâce à la communion avec Dieu et avec les hommes qui culmine dans la communion parfaite du ciel, dans lequel Dieu est tout en tous et où il n'y aura plus de larmes⁹⁷.

Dans les milieux chrétiens d'Amérique latine, la libération désirée a donné lieu à une conception de la liberté «qui est processus et conquête historique»⁹⁸: «c'est une libération qui se réalise dans l'histoire, celle des peuples du continent et la nôtre au plan personnel, et qui englobe les différentes dimensions de l'existence: le social, le politique, l'économique, le culturel et

⁹⁵ Puebla, n° 325.

⁹⁶ Puebla, n° 326. Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 140 avec renvoi à la *Somme de théologie* de s. Thomas d'Aquin, sans donner de référence plus précise; voir II-II, q. 183, art. 4.

⁹⁷ Puebla, n° 482: «la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas». Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 140, où l'auteur rappelle la distinction entre liberté de et liberté pour, distinction qui a été établie par Thomas d'Aquin.

⁹⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 54: «de una libertad que es proceso y conquista histórica».

l'ensemble des relations humaines»⁹⁹. Gutiérrez présente la libération comme ce «processus unique du salut»¹⁰⁰ en distinguant trois niveaux de signification, trois paliers distincts et interreliés¹⁰¹ d'un processus complexe «qui trouve son sens profond et sa pleine réalisation dans l'oeuvre salvifique du Christ»¹⁰².

En premier lieu, le terme libération exprime «les aspirations des classes sociales et des peuples opprimés»¹⁰³, à une existence authentiquement humaine, à une vie libre¹⁰⁴. Ce qui signifie s'attaquer aux causes de la situation actuelle et, parmi ces causes, se trouve «la dépendance économique, sociale, politique et culturelle de certains peuples par rapport à d'autres, expression de la domination de certaines classes sociales sur les autres»¹⁰⁵.

⁹⁹ *Puebla*, n° 483: «es una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones».

¹⁰⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 17: «como un único proceso salvífico».

¹⁰¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 238.

¹⁰² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 69: «que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo».

¹⁰³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 68: «las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos».

¹⁰⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 54.

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 52: «la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras». Gutiérrez présente la dépendance et la libération comme deux termes corrélatifs: «Dependencia y liberación son términos correlativos. Un análisis de la situación de dependencia lleva a buscar sacudirse de ella. Pero al mismo tiempo, la participación en el proceso de liberación permite

Selon Gutiérrez, les pays pauvres prennent conscience que leur sous-développement n'est que le sous-produit du développement des pays riches et des oligarchies nationales¹⁰⁶. Fini le temps aux couleurs de réformisme et de modernisation, finis ces prétendus changements camouflant la domination des grands groupes économiques¹⁰⁷. L'échec des efforts réformistes a accentué ce désir de se libérer de la domination exercée par les peuples de l'opulence ou les classes oppressives et d'accepter de les affronter¹⁰⁸. Mais opérer la libération d'un continent, c'est plus que surmonter la dépendance économique, sociale et politique¹⁰⁹ de cette partie de la planète, c'est «voir le devenir de l'humanité comme un processus d'émancipation de l'homme tout au long de l'histoire, processus orienté vers une société qualitativement différente, dans laquelle l'homme se verra libre de tout esclavage et sera l'artisan de son propre

adquirir una vivencia más concreta de esa situación de dominación, percibir su densidad, y lleva a desear conocer mejor sus mecanismos; permite también poner de relieve las aspiraciones más profundas que están en juego en la lucha por una sociedad más justa» (TL, p. 113).

¹⁰⁶ GUTIÉRREZ, TL, p. 51.

¹⁰⁷ GUTIÉRREZ, TL, p. 51. Gutiérrez déclare ouvertement que «el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual» (TL, p. 68).

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, TL, p. 51 où l'auteur observe que l'aspect conflictuel ne peut être évité.

¹⁰⁹ GUTIÉRREZ, TL, p. 131.

destin»¹¹⁰. La libération économique, sociale et politique constitue ainsi le premier niveau de ce processus de construction d'une société nouvelle¹¹¹.

Ce projet suppose non seulement de meilleures conditions de vie et un changement des structures mais la création d'une nouvelle manière d'être homme, d'être femme. La libération de l'être humain de tout type de servitude est le deuxième palier de ce processus¹¹². À ce niveau-là, «le processus de libération apparaît comme une exigence d'épanouissement de toutes les dimensions de l'homme, d'un homme qui se fait tout au long de son existence et tout au long de l'histoire»¹¹³. Ainsi, la personne se transforme elle-même dans la conquête de sa liberté¹¹⁴ et devient protagoniste de son propre destin¹¹⁵.

¹¹⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 131-132: «ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino».

¹¹¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 273-274.

¹¹² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 52-53.

¹¹³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 68: «situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia».

¹¹⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 16.

¹¹⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 317.

Enfin, parler de libération permet un troisième type d'approximation. Le sens de la foi perçoit toute la profondeur de la libération apportée par le Rédempteur: c'est la libération du péché et l'entrée en communion avec Dieu¹¹⁶. Gutiérrez décrit ce troisième niveau en ces termes:

Dans la Bible, le Christ nous est présenté comme nous apportant la libération. Le Christ sauveur libère l'homme du péché, racine dernière de toute rupture d'amitié et racine de toute injustice et de toute oppression. Le Christ rend libre de manière authentique, c'est-à-dire qu'il lui permet de vivre en communion avec Lui, qui est le fondement de toute fraternité humaine¹¹⁷.

2. La théologie de la libération

Selon Gustavo Gutiérrez, le Concile Vatican II, avec sa «vision optimiste du monde et de son progrès, de la science et de la technique contemporaine, de la personne humaine considérée comme sujet de l'histoire»¹¹⁸, a voulu entrer en dialogue avec la société moderne¹¹⁹. Cette Église qui se veut dans

¹¹⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 238.

¹¹⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 68-69: «En la Biblia, Cristo no es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana».

¹¹⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 330: «visión optimista del mundo y de su progreso, de la ciencia y la técnica contemporáneas, de la persona humana considerada como sujeto de la historia».

¹¹⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 330-331.

le monde¹²⁰ et, dans le monde de ce temps¹²¹, reconnaît l'apparition d'un nouvel humanisme où la personne se définit avant tout par la responsabilité qu'elle assume envers ses frères et ses sœurs devant l'histoire¹²². Le texte conciliaire *L'Église dans le monde de ce temps* signale que les artisans de l'humanité nouvelle¹²³ aspirent à une vie libre et digne et à une communion entre tous les peuples¹²⁴.

On parle beaucoup à cette époque de théologie du développement¹²⁵.
«une théologie qui prenait principalement en compte le retard des Pays du Tiers-Monde dans la croissance technico-économique»¹²⁶. Cette théologie se

¹²⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 175.

¹²¹ *Gaudium et Spes*, Ecclesia in mundo huius temporis est le titre de cette Constitution pastorale.

¹²² *Gaudium et Spes*, n° 55.

¹²³ *Gaudium et Spes*, n° 30.

¹²⁴ *Gaudium et Spes*, n° 9.

¹²⁵ Voir une présentation de la problématique de cette réflexion théologique dans Vincent COSMAO, «Courants actuels en théologie du développement», dans *DOC International*, 11(1969), p. 63-73. Il est important ici de faire le lien avec l'idéologie du progrès ou du développement née en Europe vers les années 50. Il s'agissait d'aider les pays pauvres à sortir de leur sous-développement, par un apport proportionné et dirigé des capitaux et des techniques pour augmenter ainsi la production de leurs industries ou pour en créer des nouvelles. Le but visé: augmenter le revenu national brut. On croyait que par ce biais-là, un jour les pays dits du Tiers Monde pourraient rattraper les économies des pays développés (cf Eduardo IBARRA, «Le contexte de la théologie de la libération», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 31).

¹²⁶ Eloi-Julien PÉNOUKOU, «Propos sur les théologies de la libération», dans *Savanes-Forêts*, n° 32-33(1985), p. 86.

voulait «une tentative d'intelligence de la Parole de Dieu à partir de l'univers culturel que détermine la dynamique du développement»¹²⁷. L'axe de cette réflexion théologique se situe ainsi sur la création de l'être humain et sur sa participation à l'œuvre de création divine¹²⁸.

On s'aperçoit très vite que le système de développement préconisé, loin de réduire les inégalités sociales et de résoudre ainsi les problèmes économiques, conduit à la création de plus de richesse pour ceux et celles qui ont davantage et de plus de pauvreté pour ceux et celles qui ont le moins¹²⁹. C'est le moment, où, de 1967 à 1970, la théorie de la dépendance surgit «comme un élément clé pour l'interprétation de la réalité latino-américaine»¹³⁰. C'est alors que certains milieux chrétiens se tournent du coup vers des mouvements qui visent à éliminer, par la violence, les franges sociales dominatrices. Le thème de la révolution se fait jour. Cette théologie apparaît

¹²⁷ COSMAO, «Courants actuels», dans *IDOC International*, 11(1969), p. 67. C'est l'heure de l'encyclique *Mater et Magistra* (15 mai 1961) de Jean XXIII et celle de Paul VI sur «le développement des peuples» (mars 1967), en prolongement de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

¹²⁸ Bernard OLIVIER, *Développement ou libération? Pour une théologie qui prend parti*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière / Paris, Les Éditions Ouvrières, 1973, p. 16.

¹²⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 48.

¹³⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 119: «como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana». Il semble que «c'est aux économistes latino-américains que revient le mérite de s'en être aperçu les tout premiers. Ils virent que l'idéologie *desarrollista* dont était pénétrée l'Alliance, loin de résoudre le problème, l'aggravait davantage» (BARRA, «Le contexte», dans *Théologies de la libération*, p. 32).

vers 1966 et elle est élaborée par des théologiens qui connaissaient de près des pays en processus révolutionnaire: elle se voulait une réflexion sur la Bible et invitait à un engagement radical au nom de la foi chrétienne¹³¹.

On a vu jusqu'ici les antécédents de la théologie de la libération à savoir la théologie du développement et la théologie de la révolution¹³². Il faut maintenant voir brièvement les «influences de la dernière minute [celles qui] viennent de la Théologie politique de J.-B. Metz et de la Théologie de l'Espérance de J. Moltmann»¹³³.

Dans le contexte d'une nouvelle conscience politique, a surgi en Allemagne une nouvelle théologie politique pour souligner le caractère public du message chrétien et pour entrer en dialogue avec le monde moderne aux prises avec les processus de rationalisation, de sécularisation et d'émancipation¹³⁴.

¹³¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 76-77. Il est important de mentionner que le théologien Joseph COMBLIN a pris nettement parti en faveur de la révolution avec ses ouvrages *Théologie de la révolution*, Paris, Éditions Universitaires, 1970, 297p. et *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Éditions Universitaires, 1974. On pourra se rappeler qu'au nom de la révolution, des prêtres comme Camilo Torres se font guerilleros. Il est tué le 15 février 1966. Gutiérrez considère Richard Shaull comme l'initiateur et le meilleur représentant de la théologie de la révolution (voir *FHP*, p. 77, note 12).

¹³² IBARRA, «Le contexte», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 52.

¹³³ IBARRA, «Le contexte», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 52.

¹³⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 331-333. Nous évoquons ici le travail important de Johannes Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 180p.

Johannes Baptist Metz conçoit la théologie comme ce lieu qui déterminerait de nouveaux types de rapports «entre religion et société, entre Église et vie politique, entre la foi eschatologique et la praxis sociale»¹³⁵. La théologie politique confère à l'Église une tâche «d'institution de critique sociale»¹³⁶ où elle est appelée à encourager et à radicaliser en même temps l'engagement des chrétiens dans l'histoire¹³⁷. Pour Jürgen Moltmann, la théologie politique doit s'enraciner dans une théologie de l'espérance: il fait remarquer que la révélation parle d'un Dieu qui vient à la rencontre de l'être humain et que ce dernier ne peut l'attendre que dans une espérance active¹³⁸, en refusant l'injustice, en protestant contre les droits de l'homme foulés aux pieds et en luttant pour la paix et la fraternité¹³⁹.

Ainsi, à partir des années soixante, déferlèrent successivement les vagues théologiques telles la théologie du développement, la théologie de la révolution, la théologie politique et la théologie de l'espérance. A surgi aussi un

¹³⁵ METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 130.

¹³⁶ METZ, «Théologie politique et liberté critico-sociale», dans *Concilium*, n° 36(1968), p. 17.

¹³⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 288-297.

¹³⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf / Maison Mame, 1970, p. 15.

¹³⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 284.

mouvement significatif affectant l'ensemble de la théologie, ce phénomène ayant pour nom les théologies de la libération¹⁴⁰. La théologie de la libération débuta officiellement dans la mouvance de la II^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain tenue à Medellín (Colombie), du 28 août au 7 septembre 1968¹⁴¹. Ce véritable synode ou concile régional, convoqué par Paul VI lui-même s'est ouvert en ces termes:

Nous sommes au seuil d'une nouvelle époque historique pour notre continent, animée par un désir d'émancipation totale, de libération de toute servitude, de maturation personnelle et d'intégration collective. Nous percevons là les présages de la douloureuse gestation d'une nouvelle civilisation¹⁴².

¹⁴⁰ Il faut parler de théologies de la libération au pluriel car il existe plusieurs tendances de ce mouvement théologique et pastoral. Malgré leurs différences, voire même leurs divergences, ces théologies présentent cependant des traits communs, aussi bien dans leur objet que dans leur objectif. Eduardo Ibarra écrit: «en dépit de ce pluralisme, il y a une conviction commune à tous les théologiens de la Libération, exprimée souvent avec une sorte de triomphalisme naïf: c'est d'avoir trouvé une formulation neuve du vieux thème du salut. Libération, pour eux, est le nouveau nom du salut et avec cette signification ils se sentent installés au coeur même du mystère chrétien» (IBARRA, «Le contexte», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 60). Pour alléger le texte, nous utiliserons l'expression théologie de la libération au singulier.

¹⁴¹ Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1973, p. 36: «La designación teología de la liberación, es hoy, sobre todo después de Medellín, ampliamente usada por grupos cristianos latinoamericanos para indicar aspectos de tematización teológica del binomio 'dependencia-liberación'».

¹⁴² Medellín, Introducción a las conclusiones, n° 4: «Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización».

Dans cette Conférence, l'Église latino-américaine perçoit avec réalisme le monde de misère et d'injustice dans lequel elle vit¹⁴³ et lance de nouvelles pistes d'action et de réflexion¹⁴⁴.

Il semblerait qu'au départ, l'intention officielle était d'appliquer la perspective conciliaire à la situation latino-américaine¹⁴⁵, mais compte tenu de la misère, de l'espérance et des engagements qui se vivaient auprès des classes défavorisées du continent, la réflexion a été axée sur la recherche d'une nouvelle et plus effective «présence de l'Église dans la transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II»¹⁴⁶. L'assemblée synodale de Medellín prête une attention spéciale à la promotion de l'homme et des peuples, dans la perspective des valeurs de la justice, de la paix, de l'éducation et de la famille, au rapport entre évangélisation et culture et à une révision de la pastorale¹⁴⁷ pour qu'elle soit adaptée à chacune des cultures du peuple latino-américain¹⁴⁸. L'année 1968 est, selon Gutiérrez, l'année «où s'essayent les

¹⁴³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 149.

¹⁴⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 365.

¹⁴⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 365.

¹⁴⁶ Titre du document rapportant les conclusions de Medellín: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*.

¹⁴⁷ *Medellín*, Introducción a las conclusiones, n° 8.

¹⁴⁸ *Medellín*, Pastoral popular, n° 1.

premières formulations de la théologie de la libération»¹⁴⁹ en introduisant les questions de structures sociales injustes, de pauvres, de pauvreté, de classes sociales, d'oppression, de changement, d'engagement, de libération et de liberté¹⁵⁰.

L'assemblée épiscopale de Medellín avait posé un juste diagnostic: «le doigt avait été exactement mis sur la plaie de la maladie de pauvreté du sous-continent»¹⁵¹. En fidélité à Medellín, s'ouvre en 1979, à Puebla, la troisième Conférence épiscopale latino-américaine en ces termes: «Nous faisons nôtre à nouveau, avec une espérance renouvelée en la force vivifiante de l'Esprit, la position de la deuxième Conférence générale qui avait fait un choix clair et

¹⁴⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 366: «año en que se piensan las primeras formulaciones de la teología de la liberación». Gonzalo Arroyo soutient que «Gustavo Gutiérrez a été le premier à donner une expression, en 1968, à un mouvement théologique qui, plus tard, aura une portée continentale, et même mondiale, à en juger par les prises de position des autorités de l'Église universelle» (ARROYO, «Genèse», dans *RSR* 74(1966), p. 187.

¹⁵⁰ *Medellín*, Voir l'introduction de l'édition française, p. 16, où Charles Antoine rapporte que dans les «Conclusions de Medellín», on ne trouve pas l'expression «théologie de la libération», on utilise certains mots clés et expressions que des théologiens reprendront à leur compte. Il semblerait que l'appellation «théologie de la libération» aurait été utilisée pour la première fois par le théologien réformé brésilien Rubem ALVES dans sa thèse de doctorat au Séminaire théologique de Princeton (*Towards a Theology of Liberation*, en 1968) qui fut publiée sous des titres moins problématiques: *A Theology of Human Hope*, Washington, 1969; *Cristianismo: opio o liberación?*, Salamanque, Sigueme, 1973 et *Christianisme, opium ou libération? Une théologie de l'espoir humain*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972. Ce serait le livre de Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971 qui aurait «lancé l'appellation et formulé théologiquement les options de Medellín» (Voir Clodovis BOFF et Jorge PIXLEY, *Les pauvres. Choix prioritaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, p. IV et V).

¹⁵¹ *Medellín*, voir l'introduction de l'édition française, p. 18.

prophétique en faveur des pauvres auxquels elle accordait sa préférence et sa solidarité»¹⁵². Medellín avait entendu la clameur de millions de Latino-Américains qui réclamaient la libération et Puebla, dix ans après, l'entend aussi: «de chacun des pays du continent monte jusqu'au ciel un cri toujours plus ardent et plus impressionnant. C'est le cri d'un peuple qui souffre et qui réclame la justice, la liberté, le respect des droits fondamentaux de l'homme et des peuples»¹⁵³.

L'Église latino-américaine, consciente de la réalité scandaleuse dans laquelle vit l'Amérique latine¹⁵⁴, lance une invitation à une option préférentielle en faveur des pauvres¹⁵⁵. Ce choix préférentiel pour les pauvres devient l'un des thèmes clés de la Conférence¹⁵⁶. Les pauvres existent¹⁵⁷ et ils sont nombreux. Leur situation n'est pas une étape due au hasard, au contraire elle

¹⁵² *Puebla*, n° 1134: «Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posesión de la II Conferencia General, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres».

¹⁵³ *Puebla*, n° 87: «desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos».

¹⁵⁴ *Puebla*, n° 1154.

¹⁵⁵ *Puebla*, nos 1134-1165.

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 242-248.

¹⁵⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 250-271.

est souvent le produit de situations et de structures économiques, sociales et politiques¹⁵⁸. Puebla désire dénoncer les mécanismes générateurs de ces injustices¹⁵⁹.

Nous avons choisi de rappeler Medellín et Puebla pour nous situer à nouveau devant tout le continent latino-américain, massivement chrétien, dans l'après-concile, là où est née la théologie de la libération. En effet, le courant de la théologie de la libération a commencé à se former sur ce «véritable continent théologique»¹⁶⁰. Des théologiens, tout en étant très reconnaissants «à l'égard de ceux qui accomplissent leur tâche sous d'autres dieux et auprès desquels ils ont d'ailleurs très généralement reçu leur formation»¹⁶¹, proposent «une nouvelle manière de faire de la théologie»¹⁶². Cette nouvelle pratique théologique est ainsi définie par l'un de ses fondateurs, Gustavo Gutiérrez:

Un essai de réflexion, à partir de l'Évangile et de l'expérience d'hommes et de femmes engagés dans le processus de libération, en ce sous-

¹⁵⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 79.252-256.

¹⁵⁹ *Puebla*, n° 1136.

¹⁶⁰ René MARLÉ, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p.9.

¹⁶¹ MARLÉ, *Introduction*, p. 15. En effet, la plupart d'entre eux ont fait leurs études en Europe, notamment en France, en Allemagne ou en Belgique.

¹⁶² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 40: «una nueva manera de hacer teología».

continent de l'oppression et du pillage qu'est l'Amérique latine. Réflexion théologique qui naît de l'expérience partagée dans l'effort commun pour faire disparaître l'actuelle situation d'injustice et construire une société différente, plus libre et plus humaine¹⁶³.

La théologie de la libération se veut ainsi une théologie située dans l'espace et le temps: «une théologie du salut dans les conditions concrètes, historiques et politiques d'aujourd'hui»¹⁶⁴. Son point de départ est clair:

Les secteurs sociaux exploités, les races méprisées, les cultures marginalisées, ceux dont nous ne connaissons l'énergie et la vitalité qu'à condition de les regarder à partir de l'envers de l'histoire, ceux que la Bible appelle les pauvres, voilà le sujet historique d'une nouvelle intelligence de la foi¹⁶⁵.

¹⁶³ GUTIÉRREZ, TL, p. 15: «Una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana».

¹⁶⁴ GUTIÉRREZ, «Praxis de liberación y fe cristiana», dans *Signos de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973*, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1973, p. 29: «una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy».

¹⁶⁵ GUTIÉRREZ, FHP, p. 160: «Los sectores sociales explotados, las razas despreciadas, las culturas marginadas, aquellos que no conocemos en su energía y vitalidad sino mirándolos desde el reverso de la historia, los que la Biblia llama los pobres, son el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe».

Le travail de réflexion se fait donc «à partir et -plus encore- en faveur»¹⁶⁶ des pauvres, des «non-personnes»¹⁶⁷, de tous ceux et celles «qui ne sont pas considérés comme des êtres humains par l'ordre social actuel: classes exploitées, races marginalisées, cultures méprisées»¹⁶⁸. Soucieuse de ne pas s'évader des situations où se trouve la foi au service de laquelle elle s'élabore, cette théologie est «résolument pratique»¹⁶⁹:

Ce que nous entendons ici par théologie de la libération suppose une relation directe et précise avec la praxis historique. Et cette praxis historique est une praxis libératrice, une identification avec les hommes, les races, les classes sociales qui souffrent misère et spoliation, une identification avec leurs intérêts et leurs combats. Cette praxis est insérée dans le processus politique révolutionnaire afin de pouvoir, à partir de là, vivre et annoncer l'amour gratuit et libérateur du Christ¹⁷⁰.

¹⁶⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 173: «desde - y más aún - por las explotadas».

¹⁶⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 353: «no persona». Voir aussi GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération. L'affaire de tous», dans *Cultures et Foi*, 104(1985), p. 23.

¹⁶⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 354: «que no son considerados como seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas».

¹⁶⁹ MARLÉ, *Introduction*, p. 35.

¹⁷⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 114: «Lo que entendemos acá por teología de la liberación supone una relación directa y precisa con la praxis histórica. Y esa praxis histórica es una praxis liberadora. Es una identificación con los hombres, con las razas, con las clases sociales que sufren miseria y explotación, identificación con sus intereses y con sus combates. Es una inserción en el proceso político revolucionario. Para desde allí vivir y anunciar el amor gratuito y liberador de Cristo».

Cet engagement auprès des pauvres, cet engagement dans le processus de libération, constitue, selon les théologiens de la libération, l'acte premier¹⁷¹. Une charité efficace, une action concrète, un engagement de service sont premier, comme le rappelle Gutiérrez: «dès les débuts, la théologie de la libération soutint que l'acte premier est l'engagement dans le processus de libération et que la théologie vient après, comme acte second»¹⁷². Cette théologie se veut aussi une «réflexion critique»¹⁷³. À la lumière de la Parole de Dieu, la théologie de la libération tente d'exercer un regard critique sur elle-même, pour qu'elle soit toujours cohérente avec la pratique qu'elle interprète¹⁷⁴, en se laissant interroger par la pensée et la pratique sociales¹⁷⁵.

Forte de l'apport des diverses disciplines de la pensée scientifique contemporaine, cette réflexion théologique se veut à l'écoute des questions que

¹⁷¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 367.

¹⁷² GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 367: «desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación y que la teología viene después, como acto segundo».

¹⁷³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 34: «reflexión crítica».

¹⁷⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 177. Gutiérrez rappelle également que «la teología no es un saber que se cierra sobre sí mismo, su coherencia no está al nivel del discurso. No es un discurso acabado, se abre a la práctica que interpreta y desde allí a la historia en la que tendrán lugar nuevas e inesperadas prácticas de una fe que opera por la caridad (Gal. 5,6)» (*FHP*, p. 177).

¹⁷⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 111.

se posent les contemporains¹⁷⁶ et oblige chaque personne à repenser en profondeur son être chrétien et sa manière de faire communauté¹⁷⁷. Elle exerce ainsi une fonction libératrice en évitant tout fétichisme, toute idolâtrie ou encore, tout narcissisme¹⁷⁸ et en interpellant à un engagement concret, à un service auprès des autres, à une praxis sociale:

La praxis sociale devient graduellement le lieu même où le chrétien joue - avec d'autres - son destin d'homme et sa foi au Seigneur de l'histoire. La participation au processus de libération est le lieu obligé et privilégié de la réflexion et de la vie chrétienne actuelles. C'est dans cette participation que l'on entendra les nuances de la parole de Dieu, nuances imperceptibles dans d'autres situations existentielles et sans lesquelles il n'y a pas aujourd'hui d'authentique et féconde fidélité au Seigneur¹⁷⁹.

Cette réflexion critique «à partir de et sur la praxis historique»¹⁸⁰ de libération dénonce les structures oppressives qui empêchent l'homme de vivre

¹⁷⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 35.

¹⁷⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 113.

¹⁷⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 36.

¹⁷⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 79-80: «La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega -con otros- su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor».

¹⁸⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 106: «desde y sobre la praxis».

dans la dignité et d'assumer son propre destin¹⁸¹. La théologie de la libération accomplit une fonction prophétique quand elle dévoile et prodame le sens profond des événements historiques¹⁸² et quand elle suscite l'effort commun pour faire disparaître l'actuelle situation d'injustice et pour construire une société différente, plus libre et plus humaine¹⁸³. Finalement, cette théologie veut être une réflexion critique sur la pastorale de l'Église et confronter ainsi son action avec les exigences de l'Évangile¹⁸⁴: «si l'Église veut être fidèle au Dieu de Jésus-Christ, elle doit prendre conscience d'elle-même à partir d'en-bas, à partir des pauvres de ce monde: les classes exploitées, les races méprisées, les cultures marginalisées»¹⁸⁵.

¹⁸¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 236.

¹⁸² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 37.

¹⁸³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 15.

¹⁸⁴ GUTIÉRREZ, *LPAL*, p. 6.

¹⁸⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 388: «la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas».

3. La spiritualité de la libération

Dans son livre *Beber en su propio pozo*¹⁸⁶, Gustavo Gutiérrez dit que toute théologie est, au fond, expérience spirituelle, expérience de l'Esprit, une spiritualité. En effet, pour entrer dans la communion avec Dieu, il ne suffit pas, dit-il, d'élaborer des catégories théologiques, «il faut une attitude vitale, globale et synthétique, qui informe la totalité et les détails de notre vie: une 'spiritualité'»¹⁸⁷. La spiritualité de la libération est donc «l'origine, la source et le milieu vivant de la théologie de la libération»¹⁸⁸. En plus d'être la matrice de la nouvelle réflexion théologique¹⁸⁹, la spiritualité de la libération est en quelque sorte sa «méthodologie»¹⁹⁰: la manière de vivre la vie chrétienne, ce dynamisme qui provoque à une action concrète constitue l'acte premier, condition indispensable pour la théologie de la libération¹⁹¹.

¹⁸⁶ GUTIÉRREZ, p. 203-204. Rappelons que dès 1971, à la parution de *Teología de la liberación*, Gustavo Gutiérrez traduit sa préoccupation pour la vie spirituelle. Dans le chapitre 10, «*Encuentro con Cristo en la historia*», la troisième section a pour titre: «*Una espiritualidad de la liberación*».

¹⁸⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 286: «es necesaria una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una 'espiritualidad'».

¹⁸⁸ José MAGAÑA, «Pré-exercices ignatiens et théologie. Spiritualité de la libération», dans *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 2(1977), p. 87. Voir également *FHP*, p. 350.

¹⁸⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 90.

¹⁹⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 176: «metodología».

¹⁹¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 176.

La spiritualité de la libération, a été considérée, dès les premières heures de la théologie du même nom, comme essentielle, comme nécessaire¹⁹² et au coeur de cette réflexion théologique¹⁹³. Il n'y a aucun doute: cette expérience trouve son origine dans l'initiative de Dieu. Selon Gutiérrez, «la spiritualité, au sens strict et profond du terme, est le domaine de l'Esprit»¹⁹⁴ et elle s'enracine dans la citation clef chez saint Jean 8,31b-32: «Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres»¹⁹⁵. La liberté est véritablement fondée sur la Vérité¹⁹⁶, sur l'Esprit de Vérité, celui qui fera accéder à la vérité tout entière (Jn 16,13).

¹⁹² Segundo GALILEA, «La liberación como encuentro de la política y de la contemplación», dans Eduardo BONNÍN (éd.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982, p. 36: «Junto con una teología, necesitamos una espiritualidad de la liberación».

¹⁹³ Pablo RICHARD, «Espiritualidad para tiempos de revolución», dans BONNÍN, *Espiritualidad y liberación*, p. 87: «La espiritualidad es hoy día un tema central en la Teología de la Liberación, a tal punto, que yo diría que nuestra Teología es fundamentalmente una Teología Espiritual».

¹⁹⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 266-267: «la espiritualidad, en el sentido estricto y hondo del término, es el dominio del Espíritu». Voir aussi *BPP*, p. 16.59.62.73.

¹⁹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 267. Cette citation biblique est le titre d'un livre de Gutiérrez, *La Verdad os hará libres*. On se rappelle que cet ouvrage comprend la défense de son oeuvre devant la faculté de théologie de Lyon. Nous réfutons ici l'observation faite face à l'absence de cette citation dans les théologies de la libération. Ce sont les propos de Philippe Ignace ANDRÉ-VINCENT, *Pour une vraie théologie de la libération*, Paris, Éditions Tallandier, 1987, p. 161: «Significative est l'absence de cette citation clef chez les théologiens de la libération».

¹⁹⁶ ANDRÉ-VINCENT, *Pour une vraie théologie de la libération*, p. 161.

La spiritualité chrétienne de la libération est, en quelque sorte, une marche à la suite de Jésus¹⁹⁷, une décision d'être son disciple de manière effective dans le monde d'aujourd'hui¹⁹⁸. Suivre Jésus en Amérique latine s'enracine en l'expérience d'avoir rencontré le Seigneur comme les premiers disciples l'ont vécu¹⁹⁹ ou mieux encore, avoir été rencontré par lui²⁰⁰. L'initiative de la rencontre appartient au Ressuscité²⁰¹: «Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi» (Ap 3,20). Répondre à Celui qui s'invite, c'est accepter de se mettre à la suite de Jésus²⁰², d'assumer sa pratique historique²⁰³, en annonçant la bonne nouvelle de l'amour du Père pour tout être humain²⁰⁴ et en prenant parti pour les pauvres et les nécessiteux²⁰⁵.

¹⁹⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50.51.80.81.84.204.

¹⁹⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 64.68.72.78.79.81.85.

¹⁹⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 59-85.

²⁰⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 63.

²⁰¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 83.

²⁰² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 78.

²⁰³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 52.

²⁰⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 79.

²⁰⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 70.

Cette marche à la suite de Jésus est, comme nous l'avons dit précédemment, un don, une initiative divine²⁰⁶ et en même temps, une démarche située²⁰⁷ dans le temps et dans un contexte particulier. Elle apparaît, à ce moment-ci et dans ce milieu bien précis, «comme la recherche d'une manière de vivre face à des conditions, situations nouvelles»²⁰⁸ et la situation actuelle de l'Amérique latine est faite de pauvreté, et même de misère²⁰⁹. Puebla déclare avec vigueur que «le service des pauvres est le signe privilégié, quoique non exclusif, de notre marche à la suite du Christ»²¹⁰.

La réalité latino-américaine est marquée par la pauvreté: la misère, la répression et la mort prématurée habitent le sous-continent depuis plusieurs années²¹¹. Par contre, ce qui est neuf, c'est de voir un peuple qui commence à discerner les causes de cette situation d'injustice et qui cherche à construire une société différente²¹². Ce moment important dans l'histoire de l'Amérique

²⁰⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 83.

²⁰⁷ BRETON, *Approche contemporaine*, p. 34.

²⁰⁸ BRETON, *Approche contemporaine*, p. 34.

²⁰⁹ *Puebla*, n° 1135.

²¹⁰ *Puebla*, n° 1145: «el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo».

²¹¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36.

²¹² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36-37.

latine se nomme «irruption du pauvre»²¹³. Voilà que des pauvres prennent de plus en plus conscience de leur identité²¹⁴ et de leur situation d'exploitation et d'oppression²¹⁵, deviennent sujets de leur propre histoire et constructeurs d'une société radicalement différente²¹⁶. Ces «absents» de l'histoire²¹⁷, ces «anonymes» de l'histoire²¹⁸ montent sur la scène, dans la société et dans l'Église latino-américaines²¹⁹, font surgir l'espérance chez les déshérités²²⁰ et la puissance de ces masses²²¹ suscite craintes et hostilité parmi les oppresseurs²²². Le peuple immense des pauvres s'engage ainsi dans ce processus historique de libération²²³, au nom de sa foi en un Dieu libérateur²²⁴.

²¹³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 12: «la irrupción del pobre».

²¹⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 47.

²¹⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36.

²¹⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 346-347.

²¹⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 133: «ausentes».

²¹⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 291: «anónimos».

²¹⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 133.

²²⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 133.

²²¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 133-134. C'est le titre de l'oeuvre de Gutiérrez *La fuerza histórica de los pobres*.

²²² GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 133.

²²³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 47.

²²⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36.

Comme toute spiritualité est liée aux événements historiques²²⁵, la spiritualité de la libération s'inscrit donc à cette heure où fleurissent des groupes et des organisations de solidarité entre les dépossédés et avec eux²²⁶. Cette solidarité dans l'engagement libérateur a ravivé également chez plusieurs l'importance et la grandeur de la prière²²⁷ et elle a permis de reconnaître ce temps que traverse le sous-continent latino-américain, comme un temps de salut²²⁸. Temps de solidarité, temps de prière, temps de salut, et couronnant le tout, temps de martyre²²⁹. Ils sont foule, en effet, ceux et celles qui ont été emprisonnés, torturés, assassinés en raison de leur foi au Dieu libérateur et de leur pratique sociale et évangélisatrice²³⁰.

Concluons. Le but de ce deuxième chapitre était d'instituer une réflexion sur la spiritualité de la libération. Nous estimons avoir atteint cet objectif notamment par l'étude du contexte latino-américain dans lequel elle est née et par l'approfondissement de la théologie de la libération à laquelle elle est si intimement liée. L'objet des trois prochains chapitres n'est rien d'autre que

²²⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 45-51.

²²⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 37.

²²⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 39.

²²⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 43-44.

²²⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 39-42.

²³⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 152-156.

d'analyser et d'interpréter la spiritualité de la libération chez Gutiérrez pour qui «une spiritualité signifie une remise en place des grands axes de la vie chrétienne»²³¹ en fonction du présent.

C'est pourquoi, il nous faudra, dans un premier temps (Chapitre III), expliciter cette intuition centrale et originale²³², à savoir l'option pour les pauvres:

Suivre Jésus exige de cheminer et de se compromettre avec le peuple pauvre; là nous est donné de rencontrer le Seigneur qui dans le visage du pauvre à la fois se révèle et se dissimule (cf. Mt 25,32-46 et le commentaire lumineux de Puebla n° 31-39). À partir de cette expérience spirituelle profonde et onéreuse s'ordonne une manière de suivre Jésus et de réfléchir sur ses paroles et ses actes²³³.

Puis il faudra nous arrêter à examiner la nouvelle ordonnance des lignes de force de la vie chrétienne²³⁴, à savoir quel Dieu? quel Christ? ceux et celles qui ont

²³¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 267: «una espiritualidad significa una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana».

²³² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 135.

²³³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 63: «Ser un seguidor de Jesús requiere caminar y comprometerse con el pueblo pobre; allí se da un encuentro con el Señor que se revela y se oculta, al mismo tiempo, en el rostro del pobre (cf. Mt 25,31-46 y el hermoso comentario de Puebla n° 31-39). Se trata de una vivencia espiritual profunda y exigente, punto de partida de un modo de seguir a Jesús y de reflexionar sobre sus palabras y sus obras».

²³⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 135.

fait et font option pour les pauvres essaient-ils de révéler? (Chapitre IV) et comment ensemble, solidairement, se vit cette façon nouvelle d'être chrétien aujourd'hui (Chapitre V)²³⁵.

²³⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49.

CHAPITRE III

UN AMOUR DE PRÉFÉRENCE POUR LES PAUVRES

Notre réflexion sur la théologie de la libération et la spiritualité de la libération nous a permis de découvrir leurs origines et leurs expressions issues du milieu incubateur de l'Amérique latine. Cela nous introduit maintenant à ce que Gregory Baum appelle «l'âme de la théologie de la libération»¹ et par conséquent, de la spiritualité de la libération, l'option préférentielle pour les pauvres. On se rappelle que cette expression a été forgée par la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, tenue à Puebla en 1979². Le propos de ce chapitre est de décrire ce choix préférentiel pour les pauvres, choix qui constitue, selon Gutiérrez, «l'axe autour duquel tourne aujourd'hui une nouvelle manière d'être homme et d'être chrétien en Amérique latine»³. Pour ce faire, nous examinerons de plus près chacune des composantes de cette expression: les pauvres, un amour de préférence et un parti pris.

¹ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 36.

² Voir *Puebla*, n° 1134-1165.

³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 79: «Esa opción constituye el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano en América Latina».

1. Les pauvres

Dans son oeuvre *Beber en su propio pozo*, Gutiérrez annonce fièrement l'apparition d'une nouvelle spiritualité: la spiritualité de la libération⁴. Mais pourquoi parle-t-il de nouveauté? Nous en trouvons la réponse suivante:

Une lecture de foi nous fait ainsi comprendre que l'irruption du pauvre dans la société et l'Église latino-américaines est, en fin de compte, une irruption de Dieu dans nos vies. Cette irruption est le point de départ et l'axe de la nouvelle spiritualité; elle nous indique pour cela le chemin vers le Dieu de Jésus Christ⁵.

Gutiérrez constate qu'une spiritualité est en train de germer au sein du peuple démuní de l'Amérique latine. Les pauvres de ce continent tentent de vivre leur foi, de reconnaître l'amour du Seigneur et de proclamer leur espérance, à travers et à même leurs combats pour la vie. Ils découvrent une nouvelle manière de suivre Jésus. Gutiérrez nous fait voir que le peuple cesse de consommer

⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 45: «De esta obra, destructiva sólo en apariencia porque hay en ella un aspecto fundamentalmente creador, está saliendo 'el oro acrisolado' (Apoc. 3,18) de una nueva espiritualidad». Voir aussi p. 50: «Espiritualidad 'nueva' como nuevo es siempre el amor del Señor que invita al rechazo a la inercia e impulsa a la creatividad».

⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49: «Una lectura de fe nos hace así comprender que la irrupción del pobre en la sociedad e Iglesia latinoamericanas es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestras vidas. Esta irrupción es el punto de partida, y también el eje de la nueva espiritualidad. Ella nos señala por eso el camino hacia el Dios de Jesucristo».

d'autres spiritualités, aussi valables qu'elles étaient, et que «désormais, il va s'ouvrant son propre chemin pour être fidèle au Seigneur et fidèle aussi aux découvertes des plus pauvres»⁶.

Qui dit nouveau chemin spirituel, nouveau point de départ, dit aussi intuition nouvelle, car, comme le dit Gutiérrez, «une spiritualité déterminée représente toujours une réorganisation des lignes de force de la vie chrétienne à partir d'une intuition originaire»⁷. Mais quelle est-elle cette intuition? Elle est explicitement nommée dans *La fuerza histórica de los pobres*:

L'autre intuition est la perspective du pauvre: classes exploitées, races marginalisées, cultures méprisées. Cela conduisit à approfondir le grand thème de la pauvreté et du pauvre dans la Bible. À partir de là, le pauvre apparaissait comme la clé pour comprendre le sens de la libération et de la révélation du Dieu libérateur⁸.

⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 48: «Dejaré así de ser consumidor de espiritualidades, valiosas sin duda pero que corresponden a otras experiencias y a otras metas, porque va forjando un camino propio para ser fiel al Señor y fiel a las vivencias de los más pobres».

⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 135: «una determinada espiritualidad significa siempre una reordenación de los ejes fundamentales de la vida cristiana partiendo de una intuición central».

⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 368: «La otra intuición es la perspectiva del pobre: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas. Eso condujo a tomar el gran tema de la pobreza y del pobre en la Biblia. Desde ahí el pobre aparecía como la clave para comprender el sentido de la liberación y la revelación del Dios liberador».

Cette intuition est centrale dans la théologie de la libération ainsi que dans la spiritualité du même nom. L'expression «à partir du monde de l'autre, du pauvre, de l'opprimé»⁹ traduit bien la nouvelle manière de lire la Parole de Dieu et renvoie à la nouvelle ordonnance des grands axes de la vie chrétienne¹⁰.

Au cours des siècles sont apparues différentes spiritualités où de fortes personnalités¹¹ ont répondu par leurs intuitions aux nécessités et aux exigences de leur temps¹². Elles ont inspiré des générations de disciples: leur expérience de vie intérieure et leur expérience de formation spirituelle ont donné naissance à de nouvelles spiritualités¹³. Gutiérrez attire notre attention sur Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Ignace de Loyola¹⁴. À la racine de la spiritualité de la libération, un fait est surprenant: ce n'est pas une personnalité marquante qui est le sujet de l'expérience, c'est un peuple qui fraie un chemin à cette

⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 121: «desde ese mundo del otro, del pobre, del oprimido».

¹⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 267; *BPP*, p. 135.

¹¹ Voir BRETON, *Approche contemporaine*, p. 73. L'auteur rapporte que «la diversité des spiritualités tient plutôt de l'impact des personnes qui en sont à l'origine et aussi des personnes de leur entourage».

¹² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 135.

¹³ Voir DUFRASNE, «La spiritualité», dans *FT* 14(1984), p. 3-4.

¹⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 45-49.

spiritualité¹⁵. En effet, selon les dires de Gutiérrez, c'est tout un peuple, le peuple latino-américain, qui vit une expérience spirituelle, une rencontre du Seigneur, route possible pour les hommes et les femmes de ce temps¹⁶. Nous allons interroger Gutiérrez pour mieux connaître ce peuple.

Quand notre auteur parle du peuple latino-américain, il emploie souvent deux qualificatifs: croyant et exploité¹⁷. Par le premier, il reconnaît avec fierté la dimension croyante de son peuple: des hommes et des femmes de foi, des hommes et des femmes engagés à la suite du Christ libérateur¹⁸. En employant le second, Gutiérrez dénonce avec force l'exploitation que subit son peuple, un peuple brimé, dépouillé du fruit de son travail, un peuple qui souffre de l'injustice et de l'oppression¹⁹. En Amérique latine existe aussi la réalité de la pauvreté et de la misère. Les pauvres existent bel et bien, nous dit Gutiérrez²⁰. En effet, des millions de personnes et des peuples entiers sont aux

¹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49-50.

¹⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 54.

¹⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 48.50.54; *FHP*, p. 165-169.

¹⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 166-167.

¹⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 165.

²⁰ GUTIÉRREZ *FHP*, p. 199-211.

prises avec ce que Medellín avait qualifié de «mal»²¹. Ce mal, les prophètes l'avaient dénoncé: c'est un mal qui est contraire à la volonté de Dieu, un mal qui est causé par l'injustice et la méchanceté des êtres humains.

Ce mal se traduit souvent par une privation, un «manque», nous dit Gutiérrez: «manque des biens économiques qui sont nécessaires à une vie humaine digne de ce nom»²². La vie quotidienne des pauvres est souvent marquée par la dénutrition, une insuffisante assistance sanitaire, une absence de logement approprié, des problèmes de santé, la mortalité infantile, des salaires insuffisants, le sous-emploi, le chômage, les migrations forcées²³. Ces personnes connaissent la pauvreté au sens propre, une pauvreté concrète que Gutiérrez définit ainsi: «être pauvre cela veut dire mourir de faim, être analphabète, être exploité, ne pas savoir que l'on est un homme»²⁴.

²¹ *Medellín, Pobreza de la Iglesia*, n° 4. Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 375. Dans la note 30, Gutiérrez cite l'expression très claire utilisée par saint Thomas: «Non enim paupertas secundum se bona est» (*Contra gentes* 111, 134).

²² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 365: «la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre».

²³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 186. Voir aussi *Puebla*, n° 29.

²⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 367: «ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre». Il est intéressant de noter que la traduction française a laissé de côté l'expression: «no saber que se es explotado».

La pauvreté matérielle est ainsi un état incommode, insécure et aucunement désirable pour personne²⁵. Les pauvres vivent donc une situation que Gutiérrez qualifie de dégradante, d'inacceptable pour la conscience de tout être humain²⁶. La plupart du temps, les pauvres socio-économiques ne manquent pas seulement de biens économiques, «ils manquent aussi, au plan de la dignité humaine, d'une pleine participation sociale et politique»²⁷. En effet, ils sont des millions de latino-américains qui souffrent, qui ne peuvent jouir des droits humains les plus élémentaires. Ces hommes et ces femmes «savent à peine qu'ils sont des êtres humains»²⁸, ils se sentent exclus de la société ou s'excluent eux-mêmes, privant ainsi cette dernière d'une partie de ses forces vives.

Puebla avait qualifié d'«inhumaine»²⁹ la réalité latino-américaine marquée par la pauvreté. Gutiérrez soutient que cette situation entraîne la mort³⁰: une mort causée par la faim, par la maladie, par la répression, une

²⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 366.

²⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 375.

²⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 260: «sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política».

²⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 89: «que apenas saben que son seres humanos».

²⁹ *Puebla*, n° 29: «inhumana».

³⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 21.

mort injuste, une mort «avant le temps»³¹. Pour Gutiérrez, la pauvreté est synonyme de mort, mais pas seulement de la mort physique, mais aussi de la mort culturelle «car le dominant cherche à anéantir tout ce qui procure unité et force aux dépossédés de ce monde afin de les transformer en proie facile pour la machine oppressive»³².

En effet, dans ce sous-continent, des mécanismes oppresseurs cherchent à anéantir tout ce qui caractérise une société ou un groupe social³³, tels que les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances³⁴. La mort culturelle fait rage à toutes les fois où on ne permet pas à certaines personnes, à certains groupes, à certains peuples d'«avoir accès à certaines valeurs culturelles, sociales et

³¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 134-156 où Gutiérrez rapporte ce que Bartolomé de Las Casas et bien d'autres avec lui ont vécu au XVI^e siècle et ce qu'ils ont osé dénoncer: «la mort avant le temps» de millions d'Indiens sous les coups de leurs oppresseurs espagnols. L'expression «mourir avant le temps» utilisée par Gutiérrez est celle que Bartolomé de LAS CASAS a employée et que nous retrouvons dans Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de Las Indias*, t.3, Madrid, M. Aguilar, [1926-1927], p. 245: «Ninguno que sea cristiano puede dudar que, aunque Dios por sus secretos juicios haya permitido así affligir estas gentes, y con tanta inhumanidad, y, en fin, acabarlas, que el día del juicio particular de cada uno, y el de todos universal, los que fueron ministros de tanto rigor y causa por sus codicias y crueldad, quitando las vidas antes de tiempo y así el espacio de su conversión».

³² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 21: «porque el dominador busca el aniquilamiento de todo lo que da unidad y fuerza a los desposeídos de este mundo para hacerlos así presa fácil de la maquinaria opresiva».

³³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 260.

³⁴ Voir *Puebla*, n^{os} 386 et 387.

politiques»³⁵. La mort culturelle se présente dans des situations précises comme celles que Gutiérrez a énoncées:

Quand une langue ou une race est objet de mépris, on tue ceux qui parlent cette langue ou appartiennent à cette race. Lorsqu'il y a discrimination des femmes dans une société, on tue ces femmes. Ne pas reconnaître à quelqu'un ses pleins droits d'être humain est une manière de le tuer. De le tuer culturellement. Les anthropologues ont coutume de dire: «La culture, c'est la vie». Dévaluer une culture, c'est tuer ceux qui la partagent³⁶.

Ceux et celles que l'on dépouille au plan de leur dignité sont principalement, nous rapporte Gutiérrez: les indigènes, les paysans, les ouvriers, les marginaux des villes, et spécialement les femmes qui sont doublement opprimées et marginalisées³⁷.

Un examen sérieux de la situation des pauvretés socio-économiques et des pauvretés socio-culturelles³⁸ a amené Gutiérrez à déclarer que «le pauvre

³⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 36: «No tener acceso a ciertos valores culturales, sociales y políticos».

³⁶ GUTIÉRREZ, «L'option pour les pauvres», dans *Études*, 372(1990), p. 371.

³⁷ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 260 où l'auteur cite et commente le n° 1135, note 2 du document *Puebla*.

³⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 265: «pobres y oprimidos». Voir aussi GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 79.163; *BPP*, p. 190. Gutiérrez utilise l'expression «les pauvres et les opprimés». Il semble que notre auteur différencie les pauvres qui relèvent du socio-économique et les autres pauvres, victimes d'oppression à caractère principalement socio-culturel. Une

n'existe pas comme une réalité fatale, son existence n'est ni politiquement neutre ni éthiquement innocente. Le pauvre est le sous-produit du système dans lequel nous vivons et dont nous sommes responsables»³⁹. La pauvreté n'est donc pas un fait quelconque. Elle est souvent le produit de circonstances et de structures économiques, sociales et politiques. C'est pourquoi la pauvreté du pauvre appelle et notre générosité et notre devoir de dénoncer les injustices qui causent la pauvreté, la misère⁴⁰.

Enfin, il est nécessaire de préciser que le pauvre n'est pas un être isolé. Il appartient à un groupe social, à une portion de la population. Il est, nous le rappelle Gutiérrez, «membre d'une classe, d'une race, d'une culture ou d'une nation exploitées»⁴¹. Pour mieux comprendre le pauvre et le groupe, le peuple auquel il appartient, Gutiérrez a interrogé les Écritures. La pauvreté matérielle fait l'objet d'une longue attention de la part des Écrits bibliques, tant dans

chose est sûre: les uns et les autres vivent une situation de pauvreté et une pauvreté réelle, matérielle.

³⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 79: «el 'pobre' no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables».

⁴⁰ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 79.

⁴¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 80: «miembro de una clase, raza, cultura, nación explotadas». Lorsque Gutiérrez présente l'option pour les pauvres, il rappelle que nous sommes appelés à opter aussi pour une classe sociale, celle des exploités, des démunis, des marginalisés. Nous développerons cet aspect dans le chapitre cinquième.

l'Ancien Testament que dans le Nouveau⁴². Une chose est claire: elle est toujours dénoncée comme «un état scandaleux attentatoire à la dignité humaine et par conséquent à la volonté de Dieu»⁴³.

Gutiérrez rapporte que dans les récits vétéro-testamentaires, cinq termes sont utilisés pour parler du pauvre: *rāsh* avec un contenu plutôt neutre, *ebyōn* pour signifier la personne qui mendie, *dal* pour décrire cet être décharné, *anī* pour décrire celui ou celle sur qui pèse un fardeau, la personne humiliée et finalement, *anāw* qui a la même racine que le terme précédent et qui traduit davantage cette humilité ressentie devant Yahvé⁴⁴. Gutiérrez souligne que dans le Pentateuque, au livre du Lévitique et celui du Deutéronome, il est surtout question de certaines législations mises en place pour empêcher que la pauvreté, vue comme une malchance, comme un accident, s'installe dans le

⁴² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 369.

⁴³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 369: «un estado escandaloso attentatorio de la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios».

⁴⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 369-376. Les éléments que Gustavo Gutiérrez a su rapporter sont le résultat de son étude de deux ouvrages en particulier: A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953 et A. GEORGE, «Pauvre», dans *Supplément du dictionnaire de la Bible*, 1962, fasc.37, col.387-406. Nous jugeons à propos d'ajouter les observations faites sur l'emploi des termes qui traduisent la pauvreté. Le terme *rāsh* a été utilisé 21 fois et surtout dans le livre des Proverbes, *ebyōn*, 61 fois et en particulier dans les psaumes et les prophètes, *dal*, 48 fois et spécialement chez les prophètes, Job et les Proverbes, *anī*, le terme le plus utilisé -avec 80 fois- par les psaumes et par les prophètes et *anāw*, 25 fois et presque toujours au pluriel, dans les psaumes et chez les prophètes.

peuple⁴⁵. Selon Gutiérrez, dans les témoignages littéraires des prophètes s'accroît la nécessité de dénoncer tout genre d'abus et toute manière de maintenir les pauvres dans des situations inhumaines⁴⁶: un Amos qui condamne l'exploitation de l'homme (Am 2,6-8), un Isaïe qui dénonce les violences et les injustices (Is 3,14-15), un Michée qui combat la violence des classes dominantes (Mi 3,1-2), un Osée qui fustige la fraude dans les affaires (Os 12,8). L'auteur du livre de Job condamne aussi l'oppression des riches⁴⁷ et il met dans la bouche de Job ce qu'ont à vivre les pauvres, victimes de ces injustices:

On déplace les bornes,
on fait paître des troupeaux volés,
c'est l'âne des orphelins qu'on emmène,
c'est le boeuf de la veuve qu'on retient en gage.
On écarte de la route les indigents,
tous les pauvres du pays n'ont plus qu'à se cacher.
Tels des onagres dans le désert,
ils partent au travail dès l'aube, en quête de pâture.
Et c'est la steppe qui doit nourrir leurs petits.
Dans les champs, ils se coupent du fourrage,
et ils grappillent la vigne du méchant.

⁴⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 372-373. L'auteur rapporte des textes concernant quelques lois définies en faveur du pauvre (voir Lv 19,10; Dt 14,28-29. 24,19-21).

⁴⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 371-372. Gutiérrez souligne ici que la pauvreté n'est pas une fatalité, mais bien le produit de personnes malveillantes, d'où la nécessité de dénoncer comme péché ces actions qui sont un manque de fidélité à la Parole de Dieu et à l'Alliance.

⁴⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 371. On trouvera un exposé sur le livre de Job dans *DV*, p. 279-307, de même que dans son oeuvre *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*.

La nuit, ils la passent nus, faute de vêtement,
ils n'ont pas de couverture quand il fait froid.
Ils sont trempés par la pluie des montagnes,
faute d'abri, ils étreignent le rocher.
On arrache l'orphelin à la mamelle,
du pauvre on exige des gages.
On le fait marcher nu, privé de vêtement,
et aux affamés on fait porter des gerbes.
Dans les enclos des autres, ils pressent de l'huile
et ceux qui foulent au pressoir ont soif (Jb 24,2-11).

Gutiérrez observe que le message de la condamnation de la pauvreté se prolonge dans le Nouveau Testament. Dans l'évangile de Luc spécialement⁴⁸, Jésus dénonce et blâme les oppresseurs (6,24-25; 12,13-21; 16,19-31; 18,18-26)⁴⁹ et il accompagne cette critique adressée aux riches et aux puissants, «d'une prise de position radicale en faveur des pauvres»⁵⁰. Jésus est présenté comme le Messie: il ouvre les yeux des aveugles, il donne du pain à ceux et celles qui ont faim, il annonce une bonne nouvelle aux *ptôchos*, aux

⁴⁸ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 372.378.379.384 où le théologien péruvien étudie de près les textes de Luc, parce que, selon lui, c'est l'évangéliste qui parle le plus des pauvres et des riches et des réalités économiques et sociales. Nous remarquons que Gutiérrez a consulté des exégètes qualifiés tels Xavier Léon-Dufour et Jacques Dupont pour appuyer ses interprétations. On pourrait approfondir cette étude en consultant: Marcel DUMAIS, «L'évangélisation des pauvres dans l'œuvre de Luc», dans *Science et Esprit*, 36(1984), p. 297-321.

⁴⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 372.

⁵⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 302: «con una radical opción por los pobres». Nous développerons plus longuement ce parti pris pour les pauvres dans la section 3 de ce chapitre.

pauvres (Lc 7,22)⁵¹. Ceux et celles à qui s'adresse la bonne nouvelle du royaume se trouvent donc dans une misère réelle qui est un mal: ils sont indigents, faibles, courbés, vivant dans des situations inhumaines⁵². Et pourtant, ils sont proclamés «bienheureux» (Lc 6,20-21), bienheureux parce que ce mal qu'est la pauvreté sera supprimé⁵³. Le temps de leur libération est proche: «la suppression de l'état de spoliation et de pauvreté qui les empêche d'être pleinement hommes a déjà commencé; un royaume de justice qui va même au-delà de ce qu'ils pouvaient espérer a commencé»⁵⁴. Présenter le message des béatitudes se référant aux pauvres matériels peut choquer. Voici la réponse de Gutiérrez:

Affirmer que le message propre et original des béatitudes se réfère en premier lieu aux «pauvres matériels», ce n'est en rien humaniser ou politiser leur sens, mais c'est reconnaître simplement que Dieu est Dieu

⁵¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 370. Gutiérrez mentionne dans la note 19 que ce terme grec est utilisé 34 fois dans le Nouveau Testament et qu'il désigne, dans la plupart des cas, l'indigent, le misérable, celui ou celle qui manque du nécessaire.

⁵² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 370.

⁵³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 377-381; *FHP*, p. 264-268. Gutiérrez ne fait pas fi de l'aspect spirituel auquel font allusion les Béatitudes. Par contre, il reconnaît le sens concret de la pauvreté matérielle dont parle Luc dans la première béatitude (Lc 6,20), en se référant aux oeuvres célèbres de Jacques DUPONT sur cette question: *Les Béatitudes, le problème littéraire*, Paris, 1969; *Les Béatitudes, la bonne nouvelle*, Paris, 1969; *Les Béatitudes, les évangélistes*, Paris, 1973.

⁵⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 380: «se ha iniciado la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente hombres, se ha iniciado un reino de justicia, que va incluso más allá de lo que ellos podrían esperar».

et qu'il aime les pauvres en toute liberté et gratuité; non parce qu'ils seraient bons ou meilleurs que d'autres, mais bien parce qu'ils sont pauvres (affligés et affamés) et parce que cette situation est contraire à sa condition de roi, de Go'el, de défenseur des pauvres, de «vengeur des humbles». [...] Les pauvres sont donc déclarés bienheureux parce que le Dieu de la Bible est le Dieu de la justice et des pauvres⁵⁵.

L'étude de ces textes serait incomplète si nous omettions le deuxième sens de la pauvreté, qu'est la pauvreté spirituelle. Comme chrétiens, nous savons tous que le terme «pauvreté» n'est pas que l'expression d'un manque et d'une marginalisation⁵⁶. D'après la Bible, la pauvreté désigne aussi un modèle de vie, un idéal qui affleure déjà dans l'Ancien Testament⁵⁷.

⁵⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 266: «Afirmar que el mensaje propio y original de las bienaventuranzas se refiere primeramente a los 'pobres materiales', no es humanizar o politizar su sentido, lo que se hace es reconocer que Dios es Dios y que ama a los pobres con toda libertad y gratuidad; no porque son buenos o mejores que otros, sino porque son pobres (afligidos y hambrientos), y esta situación es contraria a su condición de Rey, como Go'el, defensor de los pobres, 'vindicador de los humildes'. [...] A la declaración del carácter bienaventurado de los pobres porque el Dios de la Biblia es el Dios de la Justicia y de los pobres se añade otra noción». Gutiérrez épouse la position de J. DUPONT et al., que nous retrouvons formulée dans *La pauvreté évangélique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 52-53.

⁵⁶ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 183.

⁵⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 376-381.

En retournant aux Écritures, Gutiérrez constate que les *anâwîm*⁵⁸, les «pauvres de Yahvé», ce sont les humbles qui mènent une existence moralement saine et qui, comme l'avait dit Sophonie, attendent l'œuvre libératrice du Messie⁵⁹: «Recherchez le Seigneur, vous tous les humbles de la terre, qui mettez en pratique le droit qu'il a établi; recherchez la justice, recherchez l'humilité» (So 2,3; 3,12-13). Dans les psaumes, le pauvre est la personne qui cherche Yahvé (9,11), qui met sa confiance en Dieu (34,9), qui espère en lui (37,9), qui observe ses commandements (25,10)⁶⁰. Cette pauvreté confiante se caractérise par la sérénité du cœur qui s'exprime dans le chant d'action de grâces (34,3-7)⁶¹. Les auteurs des psaumes présentent donc cette attitude toute faite d'ouverture à Dieu, de confiance, d'humilité, tout à l'opposé de l'orgueil ou d'une attitude de suffisance⁶².

⁵⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 376-377. Dans la note 34, à la page 376, Gutiérrez signale que le vocabulaire employé dans cette seconde ligne de pensée est le même que celui qui traduit la pauvreté comme un mal. L'auteur ajoute un détail intéressant: les termes pauvreté et justice qui, initialement, désignent dans la Bible des situations sociales, s'enrichissent -sans perdre leur signification originale- d'un sens spirituel.

⁵⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 376 où il fait référence à ce texte.

⁶⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 377.

⁶¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 377.

⁶² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 189.

Gutiérrez nous propose ensuite de relire le récit évangélique des béatitudes chez Matthieu (5,1) où le pauvre selon l'esprit est celui qui a misé sur Dieu, qui n'a pas son point d'appui en lui-même, qui est ouvert à Dieu dans la confiance⁶³. Notre auteur attire également notre regard sur Marie, modèle parfait de cette attitude d'âme: «femme et fille d'un peuple qui mettait toute son espérance en Dieu; disciple par excellence de celui qui indiqua les chemins vers le Père, elle ouvre la route à ceux qui marchent à la suite de Jésus»⁶⁴. Pour décrire cette disposition du cœur, Gutiérrez emprunte l'expression enfance spirituelle⁶⁵, car «la communication que fait Dieu de lui-même est un don d'amour; pour l'accueillir, il faut être pauvre, être un enfant au plan spirituel»⁶⁶.

Une question se pose à nous maintenant: quel lien existe entre l'enfance spirituelle et la pauvreté matérielle, lien qui est, selon Gutiérrez, «un élément

⁶³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 377-378.

⁶⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 190-191: «mujer, e hija de un pueblo que ponía toda su esperanza en Dios; discípula por excelencia de quien señaló los caminos hacia el Padre, ella abre la ruta a los seguidores de Jesús».

⁶⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 189. Gutiérrez énonce clairement que Medellín avait fait allusion au thème évangélique de l'enfance spirituelle. Voir *Medellín*, Pobreza de la Iglesia, n° 5. Il peut sembler étrange que Gutiérrez ne fait pas référence à Thérèse de Lisieux quand il présente l'enfance spirituelle. Quand on étudie ce texte, on s'aperçoit que l'auteur s'est plus inspiré de l'Évangile et de certains extraits de *Medellín*. Il ne faut pas croire que Gutiérrez oublie pour autant la petite sainte du XX^e siècle: voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 135.166.

⁶⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 377-378: «La autocomunicación de Dios es un don de amor, para acogerlo es necesario ser pobre, niño espiritual».

central du vécu spirituel qui se bâtit en Amérique latine»⁶⁷? En parlant de la pauvreté matérielle, nous avons décrit les situations de misère et d'exploitation auxquelles ces personnes font face. Mais être pauvre n'est pas que cela, nous dit Gutiérrez: «être pauvre est aussi une façon de sentir, de connaître, de raisonner, de se faire des amis, d'aimer, de croire, de souffrir, de fêter, de prier. Les pauvres constituent un monde»⁶⁸. Gutiérrez utilisera l'expression «le monde du pauvre» pour nous rappeler que c'est avec des personnes concrètes, avec leur histoire, avec leurs forces et leurs misères, avec leurs projets et leurs obstacles que nous sommes appelés à nous engager⁶⁹. Mais comment entrer dans leur «monde», comment nous approcher des pauvres matériels?

Gutiérrez nous met en garde dès le départ: il est important de se départir d'un certain romantisme⁷⁰. Les pauvres sont des personnes comme toutes les autres, traversées par les forces de la vie et de la mort. C'est pourquoi on découvrira qu'il existe dans leur monde de l'indifférence, de l'individualisme, de

⁶⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 183: «un elemento central de la vivencia espiritual que surge en América Latina».

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 186: «ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo».

⁶⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 186.

⁷⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 187.

la mesquinerie, de la violence, de l'abus, de la fermeture à l'action du Seigneur⁷¹. Pour s'engager vraiment avec les pauvres, Gutiérrez recommande d'éviter aussi une approche toute faite de triomphalisme ou de pharisaïsme, approche plus destructrice que constructive⁷². Ces mises en garde faites, Gutiérrez invite ceux et celles qui désirent marcher avec les pauvres de le faire avec le plus grand respect et avec beaucoup d'humilité⁷³. Et, selon Gutiérrez, cette modestie ne pourra être atteinte que si la personne a vécu et vit ce que l'Évangile appelle l'enfance spirituelle:

C'est une telle attitude vis-à-vis du Seigneur et des frères qui est requise pour entrer dans le monde du pauvre. En outre, c'est une condition indispensable pour s'ouvrir à la solidarité. On n'entrera dans le Royaume des cieux (cf. Mt 18,3) qu'en devenant enfant. La même enfance est demandée à ceux qui veulent rejoindre l'univers de ce pauvre qui est justement le fils de prédilection du Dieu du royaume⁷⁴.

Ainsi, pour vivre une proximité et une solidarité avec les pauvres et les opprimés, une condition est requise, une attitude est exigée. Gutiérrez soutient

⁷¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 187.

⁷² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 189.

⁷³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 187.

⁷⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 190: «Esa actitud ante el Señor y los hermanos es la que se requiere para entrar en el mundo del pobre. Es más, es una condición ineludible para esa solidaridad. Sólo haciéndose niño se entrará en el Reino de los cielos (cf. Mt 18,3). Esa infancia espiritual se requiere igualmente para entrar al mundo del pobre. De ese pobre que es precisamente el predilecto del Dios del Reino».

que «s'engager vraiment aux côtés des pauvres et des exploités de notre sous-continent n'est possible que depuis l'enfance spirituelle»⁷⁵. Il n'y a aucun doute que cette attitude permettra d'accepter que toute tentative d'engagement avec le pauvre, avec les pauvres, sera toujours une tentative de rapprochement d'un monde qui semble s'éloigner à l'infini. À ce propos, Gutiérrez écrit : «la volonté d'être dans le monde des pauvres ne pourra donc être qu'une courbe asymptotique s'approchant constamment de la vie sans pouvoir jamais la rejoindre réellement»⁷⁶. S'engager avec les pauvres, c'est ainsi reconnaître qu'on ne pourra jamais saisir complètement ce que vivent les pauvres.

Pour mieux apprécier toute la richesse que recèle l'expression «option préférentielle pour les pauvres», nous avons cherché à connaître le contenu du terme «pauvres». Nous voulons examiner maintenant pourquoi les pauvres, ces «absents de l'histoire»⁷⁷, ces «insignifiants»⁷⁸ sont si importants pour

⁷⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 180: «sólo desde la infancia espiritual es posible comprometerse verdaderamente con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente».

⁷⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 188: «la voluntad de estar en el mundo del pobre no podrá ser, por eso, otra cosa que una curva asintótica: acercarse constantemente sin poder llegar a convergir realmente con su vida».

⁷⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 338: «ausentes de la historia».

⁷⁸ GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans *CF* 104(1985), p. 21, note 4. Nous jugeons important d'insérer ici une expression que Gutiérrez a utilisée lors de la conférence qu'il a donnée le soir même de sa soutenance de thèse, soutenance qui a eu lieu à Lyon, le 29 mai 1985: «Être pauvre, c'est être insignifiant, considéré comme

Dieu, pour le Christ, pour l'Église et en quel sens ils méritent une attention prioritaire, un amour de préférence.

2. Une préférence pour les pauvres

Sans perdre de vue la pauvreté spirituelle comme ouverture de l'esprit à Dieu, la situation de pauvreté matérielle prend, dans la vie réelle, des visages concrets: visages d'enfants abandonnés, visages de jeunes désorientés, visages d'Indiens marginalisés, visages de paysans rejetés, visages d'ouvriers mal payés, visages de chômeurs découragés, visages de personnes âgées angoissées⁷⁹. Ce sont tous des «visages souffrants du Christ»⁸⁰ dont parle Puebla. Le réalisme de cette pauvreté en appelle, comme le dit si bien Gutiérrez, à un «amour concret envers le frère, envers le pauvre»⁸¹. Mais pourquoi les aimer concrètement? Pourquoi leur accorder la préférence?

personne, être sans importance. Faire la queue des heures dans les bureaux des administrations, à l'hôpital, et à la fin s'entendre dire de revenir le lendemain».

⁷⁹ Voir *Puebla*, n° 32-39.

⁸⁰ *Puebla*, n° 31.

⁸¹ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 154: «amor concreto al hermano, al pobre».

Gutiérrez rapporte que lorsque nous regardons dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu a manifesté un amour de préférence à leur égard. Au peuple encore en Égypte, Yahvé a affirmé sa proximité⁸² en ces termes:

J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses gardes-chiourme. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel (Ex 3,7-8).

Avec le récit de l'exode de la servitude d'Égypte, Israël raconte ses origines comme peuple et reconnaît qu'il le doit à Yahvé, Dieu libérateur, celui-là même qui a été capable de le délivrer de l'esclavage et de la corvée⁸³. À chaque fête de la Pâque, le peuple fait mémoire de cet événement et célèbre l'amour libérateur de Yahvé. Il réaffirme également l'option qu'il a prise: marcher en avant et devenir le peuple de Dieu⁸⁴. Quand Gutiérrez relit la longue marche

⁸² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 118.

⁸³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 201-211; *BPP*, p. 112-127; *DV*, p. 34-39. Nous croyons utile d'ajouter ici la constatation que nous faisons face à la critique émise par la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI que «des théologies de la libération» font largement état du récit de l'Exode» («Instruction sur quelques aspects», dans *DC* 81(1984), p. 892). Nous reconnaissons que Gutiérrez mentionne l'événement fondateur dans la formation du peuple choisi, mais nous ne trouvons pas qu'il emploie ces textes d'une façon exagérée.

⁸⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 114. Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 207 où l'auteur rapporte les propos du pasteur Georges CASALIS, qu'il a émis dans la *Chronique sociale de France*, mai 1969, p. 39: «Le cœur de l'Ancien Testament c'est l'exode hors de la servitude de l'Égypte et l'avancée vers la Terre promise, au long des chemins de la

du peuple à travers le désert, il remarque qu'un amour réciproque entre Dieu et Israël s'est développé:

Connaissance mutuelle entre Yahvé et son peuple, comparée à celle qui existe entre père et fils. Moment de mise à l'épreuve qui permet de connaître les intentions profondes du peuple à travers ses actes avant qu'il n'entre dans la Terre promise. En même temps, pour Yahvé, c'est l'occasion de révéler son amour pour le peuple, que ce soit à travers sa préoccupation pour les aspects matériels de sa vie («ton manteau ne s'est pas usé sur toi, ton pied n'a pas enflé») ou en lui enseignant qu'il doit savoir se nourrir de sa parole et pas seulement de pain. Ainsi les Israélites seront-ils conduits à «reconnaître leur Seigneur et leur Dieu»; ils pourront ainsi observer ses préceptes et suivre ses chemins⁸⁵.

L'acte libérateur de Dieu est, selon Gutiérrez, une oeuvre de re-création où le peuple élu finit par comprendre que le Seigneur de l'exode est le seul et même Dieu qui a créé l'univers, et qui gouverne toutes les nations de la terre⁸⁶.

liberté retrouvée, itinéraires imprévus et périlleux; l'espérance du peuple de Dieu, ce n'est pas le retour au mythologique jardin primitif, la réintégration du paradis perdu, mais la marche en avant vers une vie nouvelle, cité humaine et fraternelle, dont le Christ est le coeur».

⁸⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 116: «El conocimiento mutuo entre Yahvé y su pueblo, comparado al que existe entre padre e hijo. Momento de prueba que permite 'conocer las intenciones' profundas del pueblo en su actuar, antes de que entre en la tierra prometida. Pero es al mismo tiempo, para Yahvé, la ocasión de revelar su amor por el pueblo, ya sea a través de su preocupación por los aspectos materiales de su vida ('tus vestidos no se han gastado, ni se te han hinchado los pies'), ya sea enseñándole que debe saber alimentarse de su palabra y no sólo de pan. Eso llevará a los israelitas a reconocer a su Señor y su Dios; podrán así observar sus preceptos y seguir sus caminos».

⁸⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 207.

Yahvé, le Libérateur et Créateur, est appelé aussi «le *go'el* d'Israël»⁸⁷, c'est-à-dire le défenseur, le protecteur du peuple. Dieu aime son peuple et il prend la défense des pauvres à l'intérieur de la nation juive⁸⁸. Lui, le «Père des orphelins, justicier des veuves» (Ps 68,6), il fait droit aux opprimés, il nourrit les affamés, il délivre les prisonniers, il protège les émigrés (Ps 146,7-9)⁸⁹. Les prophètes ont proclamé aussi les actions du Dieu des pauvres, du protecteur des faibles et des désemparés. Ils ont invité le peuple à faire de même, à rechercher la justice (Is 1,17), à détacher les courroies du joug, à libérer ceux qui ployaient (Is 58,6) et à respecter l'immigré, la veuve et l'orphelin (Jr 22,3)⁹⁰. Ainsi, dans l'Ancien Testament, la relation qui existe entre Dieu et le prochain est claire: mépriser ce dernier, l'exploiter, c'est tout simplement offenser Dieu (Ex 22,21-23; Dt 24,14-15; Pr 17,5)⁹¹. C'est aussi se trahir comme peuple, peuple lié par une Alliance à Yahvé, lui, le défenseur des petits et des pauvres:

⁸⁷ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 64: «el Go'el de Israel». L'auteur rapporte le sens original de *go'el* (*go'al* qui signifie libérer) que nous retrouvons dans l'histoire biblique d'Israël (cf Lv 25,23-49; Nb 35,19ss) où le *go'el* est présenté comme le parent le plus proche des victimes, celui qui protège, qui rachète, qui venge la personne offensée.

⁸⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 66.

⁸⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 252.

⁹⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 253; *DV*, p. 68-69.

⁹¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 251.

Ne pas pratiquer la justice à l'égard du pauvre, c'est tourner le dos à la véritable identité nationale du peuple d'Israël. Car ce qui se passe, c'est que la défense du pauvre est le sens même de l'affirmation nationale du peuple juif en tant que nation appelée, dès la Genèse, à faire régner la justice et le droit⁹².

Pour mieux saisir le sens de cette préférence de Dieu pour les pauvres, Gutiérrez interroge ensuite les textes du Nouveau Testament. C'est le même Dieu qui envoie son Fils pour annoncer «la bonne nouvelle de l'amour du Père pour tout être humain et de sa préférence pour les pauvres»⁹³. Dans l'évangile de Luc, quand Jésus annonce sa mission à la synagogue de Nazareth, il fait sien le texte d'Isaïe (61,1-2) pour présenter les «premiers destinataires»⁹⁴ de sa mission que sont les pauvres. Il déclare:

L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé prodamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, prodamer une année d'accueil par le Seigneur (Lc 4,18-19).

⁹² GUTIÉRREZ, DV, p. 67: «No practicar la justicia hacia el pobre implica dar la espalda a la verdadera identidad de la colectividad israelita. Ocurre que la defensa del pobre es el sentido de la afirmación nacional en el pueblo judío. Nación llamada desde la promesa hecha a Abraham a hacer reinar la justicia y el derecho».

⁹³ GUTIÉRREZ, BPP, p. 79: «la buena nueva del amor del Padre por todo ser humano y de su preferencia por los pobres».

⁹⁴ *Puebla*, n° 1142: «los primeros destinatarios».

À partir de cette proclamation, l'activité publique de Jésus se déploie par de nombreux déplacements à la rencontre des personnes qui sont dans le besoin, pour leur annoncer en paroles et par des actes de guérison la bonne Nouvelle du Royaume. Il fait voir. Il fait marcher. Il fait entendre. En un mot, il donne la vie⁹⁵. Aux yeux du Maître, les pauvres, ce sont les malades, les indigents, les étrangers, les pécheurs. Il ne les méprise pas, ne les condamne pas; au contraire, il partage leurs sentiments, comble leur attente et les prodame «bienheureux»⁹⁶. Jésus a aimé les pauvres et il a centré sa mission sur l'annonce de leur libération⁹⁷.

Les pauvres ont toujours été aussi l'objet d'un amour de préférence de la part de l'Église. Le souci des pauvres a été constant dans l'Église. Cela s'est manifesté de manière très différente et avec plus ou moins d'intensité, tout au long de son histoire⁹⁸. En effet, depuis ses origines, en dépit des défaillances

⁹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 71.

⁹⁶ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 264-268.

⁹⁷ Voir *Medellín*, *Pobreza de la Iglesia*, n° 7.

⁹⁸ Voir Claude ROYON et Roger PHILIBERT (dir.), *Les pauvres, un défi pour l'Église*. Séminaire de recherche de la Faculté de Théologie, Institut catholique de Lyon, Paris, Les Éditions de l'Atelier/ Les Éditions Ouvrières, 1994, p. 213-436. Le dossier historique de cet ouvrage rapporte que l'exigence éthique du souci des pauvres en est une dont l'histoire de l'Église témoigne abondamment. Selon les historiens, quelles que soient les périodes ou les situations socio-économiques, la relation aux pauvres n'a cessé d'interroger l'Église ou des secteurs de l'Église. Les pauvres ne l'ont jamais laissée tranquille. Voir aussi BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 157-180 où a été examinée la façon

de beaucoup de ses membres, elle n'a cessé de travailler à les soulager, à les défendre et à les libérer⁹⁹. En un mot, elle a toujours aimé les pauvres. C'est ce qu'a rappelé Jean-Paul II aux plus pauvres de Mexico, en 1979:

J'ai vivement désiré cette rencontre, habitants du quartier de Santa Cecilia, parce que je me sens solidaire de vous et parce que, du fait que vous êtes pauvres, vous avez droit à une attention particulière de ma part. Et je vous dis tout de suite pourquoi: le Pape vous aime parce que vous êtes ceux que Dieu préfère. Lorsqu'il a fondé sa famille qui est l'Église, il pensait à l'humanité pauvre, celle qui est dans le besoin. Pour la racheter, il a envoyé précisément son Fils, qui est né pauvre et a vécu parmi les pauvres pour nous enrichir de sa pauvreté (cf. 2Co 8,9)¹⁰⁰.

3. Une option en faveur des pauvres, un parti pris

Après avoir explicité les termes «pauvres» et «préférence», il importe maintenant de préciser le terme «option» qui est très important dans

dont l'Église a vécu ce choix des pauvres dans l'histoire.

⁹⁹ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «La liberté chrétienne», dans *DC* 83(1986), p. 404.

¹⁰⁰ JEAN-PAUL II, «Discours pour l'ouverture des travaux de la Conférence de Puebla. Aux plus pauvres», dans *La Documentation catholique*, 76(1979), p. 179. Le texte original se trouve dans *Acta Apostolicae Sedis*, 71(1979), p. 220: «He deseado vivamente este encuentro, habitantes del barrio de Santa Cecilia, porque me siento solidario con vosotros y porque, siendo pobres, tenéis derecho a mis particulares desvelos. Yo os digo en seguida el motivo: el Papa os ama porque sois los predilectos de Dios. El mismo, al fundar su familia, la Iglesia, tenía presente a la humanidad pobre y necesitada. Para redirmila envió precisamente a su Hijo, que nació pobre y vivió entre los pobres para hacernos ricos con su pobreza (cf. 2Co 8,9)». Nous retrouvons cette partie du discours dans *Puebla*, n° 1143 et elle est rapportée par GUTIÉRREZ, dans *FHP*, p. 262.

l'expression «option préférentielle pour les pauvres». Préférer les pauvres ne suffit pas. Une décision s'impose: prendre parti pour les pauvres, faire option pour les pauvres. Un tel engagement n'a-t-il pas été une préoccupation constante de l'Église? Aux portes du II^e Concile du Vatican, la question des pauvres a retenti à nouveau. Dans son message du 11 novembre 1962, Jean XXIII parle de ce qui allait rester l'expression définitive de toute une vision d'Église: «en face des pays sous-développés, l'Église se présente telle qu'elle est et veut être: l'Église de tous et particulièrement l'Église des pauvres»¹⁰¹.

Mais, comme le dit Gutiérrez, «c'est à une Église qui vit dans un continent de misère et d'injustice qu'il reviendra de donner au thème de la pauvreté l'importance qui lui est due»¹⁰². En effet, en 1968, à Medellín, à la II^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, voilà qu'est présenté un appel à l'engagement avec les pauvres et les opprimés: «la pauvreté comme engagement. Elle assume volontairement et par amour la condition des nécessiteux de ce monde afin de dénoncer le mal que cette condition représente

¹⁰¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 363-364 où l'auteur rapporte l'incontestable pureté d'intention de Jean XXIII. Voir *La Documentation catholique*, 59(1962), col.1220.

¹⁰² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 364: «Pero corresponderá a una iglesia que vive en un continente de miseria e injusticia dar al tema de la pobreza la importancia debida».

et de témoigner de la liberté spirituelle par rapport aux biens»¹⁰³. L'Église latino-américaine choisit donc de vivre concrètement cette exigence de solidarité: «défendre, conformément au commandement évangélique, les droits des pauvres et des opprimés en faisant pression sur nos gouvernements et classes dirigeantes pour qu'ils éliminent tout ce qui fait obstacle à la paix sociale: injustices, inertie, corruption, insensibilité»¹⁰⁴.

Quelque dix ans plus tard, la III^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, à Puebla, indique de manière explicite sa continuité avec Medellín et elle n'hésite pas à proposer «la nécessité d'une conversion de l'Église à un choix prioritaire des pauvres dans la perspective de leur libération intégrale»¹⁰⁵. Nous croyons important d'observer que l'expression espagnole

¹⁰³ Medellín, Pobreza de la Iglesia, n° 4: «la pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente a los bienes, sigue en esto el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres y que 'siendo rico se hizo pobre' para salvarnos».

¹⁰⁴ Medellín, Paz, n° 22: «defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad».

¹⁰⁵ Puebla, n° 1134: «la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral». Il est important de noter que l'expression complète «option préférentielle pour les pauvres» apparaît pour la première fois dans le document de Puebla. L'expression comme telle ne figure pas dans le document de Medellín, même si l'idée y était présente ainsi que les mots option (voir Pobreza de la Iglesia, n° 10), préférence (voir Pobreza de la Iglesia, n° 9) et pauvres bien entendu que nous retrouvons tout au long du document.

«opción preferencial por los pobres», caractéristique de l'action pastorale de l'Église en Amérique latine, est traduite par l'édition française du document de Puebla par *«choix prioritaire des pauvres»*. Qu'en est-il?

Il semble qu'en français les termes choix et option expriment la même démarche intellectuelle et pratique, tandis qu'en espagnol, il n'y a qu'un mot, *«opción»* qui recouvre les deux mots français¹⁰⁶. Mise à part la question du langage, regardons de plus près la réalité que ces substantifs évoquent chez Gutiérrez. Notre auteur comprend l'option préférentielle pour les pauvres *«comme un engagement de solidarité et de protestation»*¹⁰⁷.

Cette option trouve premièrement une expression privilégiée dans la solidarité. Opter pour les pauvres, c'est, selon Gutiérrez, se solidariser avec les pauvres, *«avec ceux qui souffrent de la misère et de l'injustice, afin de témoigner du mal qu'elles représentent comme fruit du péché et comme rupture de communion»*¹⁰⁸. Se solidariser avec les pauvres, c'est encore vivre *«un engagement réel avec les souffrances et les joies des pauvres, avec leurs luttes*

¹⁰⁶ Voir BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 7.

¹⁰⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 381: *«como un compromiso de solidaridad y protesta»*.

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 383: *«con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del mal que éstas -fruto del pecado, ruptura de comunión- representan»*.

contre l'injustice et leurs aspirations à la libération»¹⁰⁹. En effet, être solidaire des pauvres implique, comme nous le disions auparavant, entrer dans le monde des pauvres, dans leurs manières de penser, de célébrer, de prier¹¹⁰.

Opter pour les pauvres, c'est, en définitive, nous dit Gutiérrez, les aimer vraiment:

Oeuvre d'amour qui implique un don de soi et ne se limite pas à l'accomplissement d'un devoir. Amour concret et authentique pour le pauvre, qui ne pourra pas exister en dehors d'une certaine appartenance à son monde et sans la présence de liens d'amitié véritable avec ceux qui souffrent de la spoliation et de l'injustice. La solidarité ne s'exerce pas envers 'le pauvre' en général mais envers des personnes de chair et d'os. Sans amitié, sans affection, sans tendresse -pourquoi ne pas le dire?- il n'y a pas de geste véritablement solidaire. Sinon l'on tombe dans l'impersonnalité et la froideur que le pauvre ne manquera pas de ressentir même si elles sont bien intentionnées et marquées par une aspiration à la justice¹¹¹.

¹⁰⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 244: «un compromiso real con los sufrimientos y las alegrías, las luchas contra la injusticia y los anhelos de liberación de los pobres».

¹¹⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 186-188.

¹¹¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 157: «Obra de amor que implica una entrega personal y que no se limita al cumplimiento de un deber. Amor concreto y auténtico por el pobre que no podrá darse fuera de una cierta pertenencia a su mundo, y sin lazos de verdadera amistad con quienes sufren el despojo y la injusticia. La solidaridad no es con 'el pobre' en general sino con personas de carne y hueso. Sin amistad, cariño, sin ternura -¿por qué no decirlo?- no hay verdadero gesto solidario. De otro modo se cae en la impersonalidad y la frialdad,, incluso bien intencionada y marcada por una aspiración a la justicia, que el pobre concreto no dejará de percibir».

Et les aimer d'une façon authentique, nous rappelle Gutiérrez, c'est aussi les aimer avec leur composante sociale¹¹². En effet, grâce à cette solidarité devenue geste concret¹¹³, style de vie renouvelé, allant même parfois jusqu'à une rupture avec son propre milieu¹¹⁴, la personne qui choisit de se situer du côté des pauvres, opte également pour un monde, pour un groupe social déterminé¹¹⁵, pour une classe, une culture, une race exploitées¹¹⁶, pour un pays qui lutte pour sa libération¹¹⁷.

Le choix préférentiel ne concerne donc pas un pauvre isolé, mais renvoie à une dimension collective et ainsi, inévitablement, comme le signale Gutiérrez, «à une réalité conflictuelle»¹¹⁸. Devant la réalité de misère et d'exploitation, d'«injustice institutionnalisée»¹¹⁹, l'Église dans son entier et chaque personne

¹¹² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 152.

¹¹³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 156.

¹¹⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 383; *BPP*, p. 149.

¹¹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 151.

¹¹⁶ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 107.

¹¹⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 385.

¹¹⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 293.

¹¹⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 252-256. Gutiérrez utilise cette expression à maintes reprises, comme l'avaient fait les rédacteurs des documents de *Medellín* en parlant de la violence (Paz, n° 16) et de *Puebla* (n° 46:509). À la page 253 de *FHP*, à la note 10, l'auteur reconnaît que l'expression complète «injustice institutionnalisée» avait été employée antérieurement par le cardinal Aloisio Lorscheider, président du CELAM:

sont invitées à connaître les mécanismes générateurs de cette pauvreté et à les dénoncer¹²⁰. Le refus, la dénonciation, la protestation, tout ce mouvement constitue l'autre expression privilégiée du choix prioritaire en faveur des pauvres et contre la pauvreté¹²¹. Il s'agit d'une dénonciation au grand jour «de toute situation déshumanisante, contraire à la fraternité, à la justice et à la libération»¹²², d'une dénonciation de toutes structures sociales, politiques, économiques¹²³ et même ecclésiales¹²⁴ qui engendrent la pauvreté. Selon Gutiérrez, l'Église doit avoir le courage de porter un regard critique sur ses liens avec les systèmes sociaux en place¹²⁵ et se situer en toute vérité dans le contexte de la société globale¹²⁶. En définitive, pour Gutiérrez, opter pour les

«comme à Medellín, aujourd'hui encore nous devons dire que l'un des grands problèmes est l'injustice institutionnalisée. On pourrait la qualifier d'abyssale» (*L'Osservatore Romano*, n° 40(1503), 3 octobre 1978, p. 6.

¹²⁰ Voir *Puebla*, n° 1160.

¹²¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 254.259.

¹²² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 345: «de toda situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, a la justicia, y a la libertad».

¹²³ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 253 avec référence au document *Puebla*, aux n°s 1264-1265.

¹²⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 342-352.

¹²⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 342-343.

¹²⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 345.

pauvres se traduit par un engagement «avec les pauvres et contre la pauvreté»¹²⁷.

4. Questions soulevées par les propos de Gutiérrez

Nous avons vu tout au long de ce chapitre que le Dieu de la Bible est avec les pauvres et les opprimés. Nous avons vu également que, comme croyants au Dieu de la Bible, il nous a été recommandé de suivre Jésus Christ dans sa solidarité avec les pauvres de ce monde et de faire option pour les pauvres. La présentation de cette option préférentielle pour les pauvres comme thème central de la spiritualité de la libération soulève cependant un certain nombre d'interrogations, auxquelles il faut nous arrêter.

Une première constatation s'impose. Tout lecteur des écrits de Gutiérrez est contraint à un questionnement fondamental. Pourquoi le théologien péruvien ne parle que d'un type de pauvreté? Pourquoi se concentre-t-il exclusivement sur la pauvreté matérielle? N'existe-t-il pas d'autres types de pauvreté?

¹²⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 183: «con los pobres y en contra de la pobreza».

Il est clair que Gutiérrez a pris le mot «pauvreté»¹²⁹ dans son sens réel et non pas métaphorique, car dans les faits, l'Amérique latine était assujettie à cette pauvreté. Pour lui, les pauvres sont ces hommes et ces femmes qui vivent une réalité marquée par la misère et l'exploitation¹²⁹ et qui expérimentent une marginalisation porteuse de mort¹³⁰. Ainsi, Gutiérrez fait nettement référence aux personnes qui sont en condition de carence au plan économique et au plan social parce qu'il côtoie quotidiennement cette réalité cruelle et inhumaine de la pauvreté chez la majorité de son peuple.

Cette définition de la pauvreté n'est pas exclusive au continent latino-américain. En effet, un peu partout dans le monde, un nombre croissant d'hommes, de femmes, d'enfants sont contraints de mener une vie profondément diminuée due à une carence grave de biens élémentaires. Comment décrire le pauvre? Un auteur non-latino-américain en brosse un portrait:

¹²⁹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 263 où l'auteur utilise l'expression «los pobres reales». Il fait référence aux textes de *Puebla*, n° 1134-1165.

¹²⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 263. Voir aussi GUTIÉRREZ, «Church of the Poor», dans Edward L. CLEARY, *Born of the Poor. The Latin American Church since Medellín*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990, p. 15.

¹³⁰ Voir *Puebla*, n° 1134, note 2; n° 1146.

Être pauvre, c'est avoir faim, c'est n'avoir ni abri, ni vêtements décents, c'est être privé de services d'éducation et de soins de santé adéquats, c'est être chômeur, vivre en marge de la société, se sentir exclu des décisions qui vous regardent, dominé par des forces extérieures, incapable de résoudre les problèmes de l'existence quotidienne, victime de discrimination¹³¹.

Cette description, sans être exhaustive, nous apparaît conforme, tout au moins dans ses grands axes à la réalité du pauvre. Elle a le mérite de suggérer que la pauvreté matérielle est structurelle, qu'elle est une racine sur laquelle se ramifient d'autre maux. Incontestablement, la pauvreté inclut une dimension économique, mais il convient d'ajouter que le manque de ressources matérielles est très souvent associé à d'autres éléments qui sont d'ordre culturel et d'ordre social. Certes, les personnes et les familles aux prises avec des problèmes d'emploi, de logement, de santé, vivent souvent un déficit au niveau des ressources culturelles et sociales, manque qui provoque souvent l'exclusion ou la désaffiliation¹³². Assurément, la pauvreté est une réalité pluridimensionnelle qui doit toujours être comprise en référence à un lieu et à un temps déterminés¹³³. En effet, être pauvre au Pérou aujourd'hui n'est pas la même chose qu'être pauvre au Canada. De même, être pauvre en France au Moyen Âge n'est pas la même chose que de l'être en cette fin de vingtième siècle.

¹³¹ Peter J. HENRIOT, *Option justice. Une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal, Éditions Paulines, 1994, p. 35-36.

¹³² Voir ROYON-PHILIBERT (dir.), *Les pauvres*, p. 19-27.

¹³³ Voir ROYON-PHILIBERT (dir.), *Les pauvres*, p. 20-21.

Ainsi, fidèle au contexte latino-américain, Gutiérrez a décrit la spiritualité de son peuple pauvre et croyant qui lutte pour ses droits. Toutefois, notre auteur reconnaît qu'il existe d'autres façons d'interpréter la notion de pauvre. Il suffit de se rappeler les passages où Gutiérrez fait référence à Jésus et à son option préférentielle pour les pauvres de son milieu qui sont, en grande partie, des êtres accablés et des êtres rejetés de l'ordre social du temps: il les libère de leurs maladies ou de leur condition de possédés, il leur fait vivre l'expérience d'être acceptés et valorisés, en un mot, il leur donne la vie¹³⁴.

De nos jours, la réalité de la pauvreté peut s'exprimer sous trois visages: les pauvres socio-économiques, laissés-pour-compte et exploités, les pauvres socio-culturels, victimes de la discrimination raciale, ethnique, sexuelle et enfin, les nouveaux pauvres des sociétés industrielles tels les handicapés physiques et mentaux, les travailleurs immigrés, les chômeurs, ceux et celles qui sont tentés par le suicide ou absorbés par la drogue¹³⁵. Confrontés à une telle réalité, faire option préférentielle pour les pauvres aujourd'hui, ici et maintenant, c'est indubitablement se solidariser avec l'une ou l'autre de ces personnes, ou l'un ou l'autre de ces groupes pour lutter avec ténacité contre la pauvreté et remédier aux souffrances qu'elle engendre.

¹³⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 71-72.

¹³⁵ Voir BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 23-25.

Une deuxième question touche à l'emploi du qualificatif «préférentielle». Ce terme fait problème à plus d'un car comment concilier l'universalité de l'amour de Dieu et cette place privilégiée que nous devons accorder aux pauvres? Choisir les pauvres plutôt que les non-pauvres peut sembler à certaines personnes contraire au précepte chrétien de l'amour universel. Gutiérrez répond à ce doute en invitant à relire les Écritures: «la préférence pour le pauvre est inscrite dans son message même»¹³⁶. En effet, dans l'Ancien Testament, Dieu ne fait acception de personnes, il aime également tous les êtres humains et en même temps, il écoute l'appel de l'opprimé, il fait droit à l'orphelin, à la veuve, à l'étranger¹³⁷. La logique du choix de Dieu apparaît encore plus clairement dans l'Évangile où les pauvres occupent une place privilégiée dans la vie et dans l'enseignement de Jésus¹³⁸.

La préférence pour le pauvre se fonde ainsi sur le fait qu'il est aimé de Dieu et aimé de Jésus Christ, en raison de sa condition concrète et réelle de pauvre¹³⁹. Aujourd'hui, les disciples du Christ choisissent d'entrer dans le

¹³⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 245: «la preferencia por el pobre está inscrita en el mensaje mismo».

¹³⁷ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 64-72. Voir aussi *Puebla*, n° 1142.

¹³⁸ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 245-246. Voir aussi *Puebla*, n° 1141.

¹³⁹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 261.

choix de Dieu en Jésus Christ et ils s'engagent avec les pauvres¹⁴⁰ sans pour autant se désintéresser des non-pauvres. Leur choix n'exclut donc personne¹⁴¹. Toutefois, un malaise persiste devant la traduction littérale de l'expression *«opción preferencial por los pobres»*. Il semble que l'expression *«prioritaire»* serait plus appropriée, déclare Alain Durand, *«car l'idée de préférence introduit une note subjective et affective, avec ce qu'elle évoque d'un peu 'arbitraire et gratuit'»*¹⁴².

Alors si on fait le changement, la même question revient: pourquoi cette priorité aux pauvres? Serait-ce parce que nous prenons en compte la situation d'inégalité dans laquelle se trouvent les pauvres? Ne reconnaissons-nous pas pareille situation dans certaines familles où se trouve un enfant qui est malade ou handicapé? Ce dernier fait l'objet de soins particuliers et d'attention privilégiée. Les autres enfants n'en sont pas moins aimés pour autant. Cette inégalité dans le traitement n'assure-t-elle pas l'égalité de tous dans le partage de l'amour des parents¹⁴³?

¹⁴⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 183-185.

¹⁴¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 245.

¹⁴² Alain DURAND, *La cause des pauvres. Société, éthique et foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 171.

¹⁴³ Voir DURAND, *La cause*, p. 172.

Si nous avons encore quelque difficulté à accepter cet amour de préférence pour les pauvres, Gutiérrez nous invite à nous laisser interpeller par les propos de Mgr German Schmitz:

Celui qui se sent mis de côté par cette position de l'Église, c'est parce qu'il ne l'a pas assumée avec l'Église. Celui qui l'assume sentira la joie profonde de se savoir accompagné par des frères qui intègrent cette dimension incontournable, sans barrières, dans leur existence chrétienne¹⁴⁴.

Une troisième interrogation au sujet de l'option pour les pauvres nécessite une clarification. Qui fait ou doit faire cette option préférentielle pour les pauvres? Qui est appelé à faire ce choix délibéré? Les pauvres? Les non-pauvres?

Pour répondre à cette question, il sera utile de se référer à la déclaration de la troisième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain. À cette occasion, les évêques ont souligné la nécessité d'une conversion de toute l'Église à ce choix prioritaire des pauvres¹⁴⁵. C'est ce que souligne également

¹⁴⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 185 où l'auteur rapporte ces propos de Mgr Schmitz: «Quien se sienta puesto de lado por este compromiso de la Iglesia, es porque no ha querido asumirlo con la Iglesia. Quien lo asuma sentirá el gozo profundo de saberse acompañado de hermanos que integran esta dimensión ineludible, sin barreras, en su existencia cristiana» (*En torno al documento de Evangelización. Algunas Líneas pastorales de la conferencia Episcopal, Lima, Editorial Salesiana, 1973, p. 30*).

¹⁴⁵ Voir *Puebla*, n° 1134.

Gutiérrez quand il mentionne que la pauvreté spirituelle est cette «attitude obligée de chaque chrétien, mais aussi de l'ensemble de l'Église»¹⁴⁶ et que la solidarité avec les pauvres est une «tâche qui revient à l'ensemble de l'Église»¹⁴⁷.

En effet, l'Église s'est toujours tournée ou a toujours voulu se tourner vers les pauvres¹⁴⁸. Toute son histoire est balisée de figures de chrétiens et de chrétiennes qui ont mis héroïquement en pratique l'amour des pauvres¹⁴⁹. Encore aujourd'hui, l'Église désire entrer en contact avec les pauvres pour compatir avec eux et se solidariser avec eux dans le combat pour la transformation de la société et pour une plus grande justice.

¹⁴⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 184: «una actitud obligada de cada cristiano, pero también del conjunto de la Iglesia».

¹⁴⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 152: «una tarea que compete al conjunto de la Iglesia».

¹⁴⁸ Voir BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 157-180.

¹⁴⁹ Voir BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 178. Voir aussi ROYON-PHILIBERT (dir.), *Les pauvres*, p. 249-427. Les historiens qui ont participé à ce séminaire de recherche mettent en lumière François et les Mendiants au XIII^e siècle et Vincent de Paul et ses frères et soeurs, serviteurs des pauvres, pour n'en nommer que quelques-uns. Voir aussi BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 157-194 où les auteurs ont examiné la façon dont l'Église a vécu ce choix des pauvres dans l'histoire.

Mais qui doit faire ce choix en faveur des pauvres? C'est bien sûr l'Église dans son entier, chaque personne, peu importe sa condition¹⁵⁰. C'est donc dire que et les pauvres et les non-pauvres ont à faire la même option. Ces derniers sont invités à faire leur la cause des pauvres et les pauvres eux-mêmes doivent s'ouvrir aux plus pauvres qu'eux et se rendre solidaires afin de vaincre la pauvreté¹⁵¹.

La bonne nouvelle que nous apprend Gutiérrez est que, présentement, en Amérique latine, les pauvres eux-mêmes ont pris conscience de leur situation et forts de leur foi en un Dieu libérateur, se solidarisent, s'engagent ensemble à construire un monde meilleur¹⁵². Ils apprennent ainsi à compter sur leurs propres forces et ils s'unissent pour former ce que José Maria Arguedas appelait «la fraternité des miséreux»¹⁵³.

¹⁵⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 135-147.

¹⁵¹ Voir BOFF-PIXLEY, *Les pauvres*, p. 136.

¹⁵² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36-38.47; *TL*, p. 160.

¹⁵³ Pedro TRIGO, *Arguedas. Mito, historia y religión*. Gustavo GUTIÉRREZ, *Entre las calandrias*, p. 261: «la fraternidad de los miserables».

5. L'option préférentielle pour les pauvres et la convivialité

Le chapitre premier de cette thèse a tenté de définir la notion de la convivialité. À la fin du présent chapitre, il est proposé de voir les liens entre l'option préférentielle pour les pauvres et les deux aspects retenus dans la définition de la convivialité. Ainsi, nous observerons comment faire option pour les pauvres est un mode d'être, un art de vivre des rapports de communion. Nous déploierons ce sens de l'art de vivre en recueillant les passages dans l'oeuvre de Gutiérrez où il est question de repas et de nouvelles relations à créer entre les personnes conviées par le maître du repas.

L'image biblique du repas apparaît à quelques reprises chez Gutiérrez.

Voici les mentions les plus explicites:

Ce serait ne pas lui ouvrir lorsqu'il frappe à la porte et nous invite à dîner avec lui¹⁵⁴.

Réconforter l'espérance du peuple pauvre, projet que Mgr Romero considérait comme sa tâche de pasteur, c'est pour l'Eglise accepter le banquet auquel nous invite le Dieu du Royaume¹⁵⁵.

¹⁵⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 37: «Es no abrirle cuando nos toca la puerta y nos invita a cenar con él».

¹⁵⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 44: «Alimentar la esperanza del pueblo pobre, que Mons. Romero presentaba como su tarea de pastor, es para la Iglesia aceptar el banquete al que nos invita el Dios del Reino».

L'initiative de la rencontre appartient au Seigneur. Si nous lui ouvrons la porte de notre existence, alors aura lieu le partage de vie, la cène¹⁵⁶.

Un temps où le Seigneur frappe aux portes de la communauté ecclésiale vivant dans le sous-continent et l'invite pour dîner avec elle¹⁵⁷.

Il est clair que Gutiérrez fait référence au texte de l'Apocalypse: «Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi (Ap 3,20)»¹⁵⁸. Ici, l'évangéliste Jean présente Jésus comme un pauvre, qui n'ose forcer la porte de l'Église de Laodicée et comme le Bien-Aimé du Cantique des Cantiques (Ct 5,2) qui entre pour partager le repas avec les siens¹⁵⁹.

Gutiérrez constate qu'ils sont nombreux, les chrétiens et les chrétiennes de l'Amérique latine, à ouvrir les portes de leurs vies¹⁶⁰. Ils choisissent de répondre au Seigneur qui frappe à la porte de leur continent. Ils réalisent que

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 83: «La iniciativa del encuentro pertenece al Señor. Si le abrimos la puerta de nuestra existencia tiene lugar el compartir la vida, la cena».

¹⁵⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 203: «Un momento en el que el Señor toca a las puertas de la comunidad eclesial que vive en el subcontinente y la invita a abrirla para cenar con ella».

¹⁵⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36.83.203.

¹⁵⁹ Voir Édouard COTHENET, *Le message de l'Apocalypse*, Paris, Mame / Plon, 1985, p. 60-62.

¹⁶⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36.

ce temps est un temps de salut, un *kairos*¹⁶¹ où le Seigneur libérateur invite, s'invite à venir demeurer avec le peuple. En effet, le Ressuscité, le Seigneur de la vie semble être l'hôte par excellence¹⁶². Il est, d'une part, celui qui prend l'initiative de la rencontre, comme la personne qui désire offrir l'hospitalité à ses invité-e-s et qui est prête à accueillir l'autre. D'autre part, il est celui qui reçoit l'hospitalité, qui se laisse accueillir par la personne qui choisit d'ouvrir sa porte.

Ainsi, une histoire de convivialité s'amorce. Le Seigneur désire s'inviter et être invité pour venir partager la cène, le repas avec celui ou celle qui est prêt à accueillir la Vie, sa Vie. Il semble que le peuple latino-américain a ouvert les portes de son auberge, en ces temps d'épreuves et d'espérance, tout désireux de s'attabler avec le Ressuscité¹⁶³.

Dans la spiritualité de la libération, telle que présentée par Gutiérrez, apparaît également la dimension du repas où c'est le Dieu du Royaume qui invite à un banquet¹⁶⁴. Un festin est préparé et des convives sont attendus.

¹⁶¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36-44.

¹⁶² Voir *Larousse de la langue française*, Paris, Librairie Larousse, 1983, t.1, p. 913. Selon la langue française, le terme «hôte» désigne à la fois la personne qui reçoit et la personne qui est reçue.

¹⁶³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 203.

¹⁶⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 44.

Les Écritures précisent que Dieu adresse son invitation à tous et toutes sans distinction (cf. Mt 22,1-10)¹⁶⁵. Les pauvres, ceux et celles qui vivent la misère et l'exclusion, sont conviés également à s'asseoir autour de la table. Plusieurs auteurs les comparent à ces Lazare d'aujourd'hui qui frappent et qui attendent d'être conviés¹⁶⁶. Ces personnes ont été considérées et sont encore considérées trop souvent comme des «convives indésirables»¹⁶⁷. On ne veut pas vivre la commensalité avec elles: on les éloigne, on les cache, on les fait taire, on parle à leur place, on trouve des solutions pour elles. Et pourtant, il faut reconnaître que ces convives gênants, embarrassants, ont été et sont toujours les préférés de Dieu et de Jésus Christ.

Mais alors qu'ont-ils de particulier? Pourquoi leur ouvrir la porte et les inviter à table¹⁶⁸? Ne ressemblent-ils pas étrangement à Jésus Christ? Comme Gutiérrez l'a rappelé, Jésus a fréquenté les pauvres et il a sorti plus d'un

¹⁶⁵ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 212-230.

¹⁶⁶ Voir HENRIOT, *Option Justice*, p. 53-54. Voir aussi Marc GIRARD, *Le pauvre, sacrement de Dieu. Méditation biblique et théologique*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 45-57; Luis Pérez AGUIRRE, *Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 1994, p. 106-109.

¹⁶⁷ AGUIRRE, *Incroyable Église!*, p. 105.

¹⁶⁸ Voir Renaude GRÉGOIRE, «Autour de la table», dans *Nouveau Dialogue*, n° 109 (1998), p. 20.

de la marginalité sociale pour lui donner une place de choix¹⁶⁹. Jésus a mangé avec les pécheurs et avec les rejetés de son temps. Il les a libérés de leur frustration et de leur honte. Il leur a montré qu'ils comptaient en tant que personnes¹⁷⁰. Jésus a vécu avec les pauvres de son temps. Il s'est solidarisé avec eux jusqu'à sa mort: il fut crucifié entre deux brigands et enseveli dans le tombeau d'un étranger¹⁷¹.

Mais c'est dans sa vie d'aujourd'hui que le Ressuscité fait le plus clairement savoir que sa préférence va aux pauvres. Dans la parabole du jugement dernier (Mt 25,31-46), il s'identifie avec une tendresse particulière aux plus faibles et aux plus petits¹⁷². Dans ce discours, Matthieu brosse une

¹⁶⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 71. Voir aussi GRÉGOIRE, «Autour de la table», dans *ND* 109(1996), p. 21.

¹⁷⁰ Voir DUMAIS, «L'évangélisation des pauvres», dans *SE* 36(1984), p. 309.

¹⁷¹ Voir *Medellín*, *Pobreza de la Iglesia*, n° 7; *Puebla*, n° 194.1141. Voir aussi HENRIOT, *Option justice*, p. 52.

¹⁷² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 178.197-206; *BPP*, p. 63.156.169; *DV*, p. 175. Comme nous pouvons le constater, ce texte est cité très souvent par notre auteur. Nous observons également en lisant les pages 254 à 256, de même que les notes 16 à 24 et la note 35 dans l'œuvre *Teología de la liberación*, que Gutiérrez connaît l'existence du débat sur l'interprétation de Mt 25. Dans ce débat, les exégètes se partagent selon deux tendances: le Fils de l'homme se solidarise-t-il avec toute personne humaine dans la détresse ou uniquement avec celles qui font partie de la communauté chrétienne? Deux thèses de doctorat donnent l'histoire de l'interprétation de ce texte: L.-J. FRAHIER, *Le jugement dernier. Implications éthiques pour le bonheur de l'Homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 428p.; S.M. GRAY, *The Least of My Brothers: Matthew 25, 31-46. A History of Interpretation*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1989, 462p. Gutiérrez fait référence à Winandy, Lamar Cope, Ingelaere, Lagrange, Bonnard. À la fin de cette brève présentation Gutiérrez prend position (note 24). Il opte pour le sens universel:

fresque du jugement¹⁷³. Le Roi-Berger rassemble les nations et sépare les brebis des chèvres. Le Fils de l'homme entreprend un dialogue avec les unes placées à sa droite et les autres à sa gauche. L'étonnement est grand dans les deux groupes quand ils découvrent celui qu'ils ont réellement servi ou refusé de servir. Ils ignoraient que le Roi était présent dans ces personnes en détresse, dans celles qui avaient faim et soif, qui étaient nues, malades, étrangères et en prison et qui avaient besoin d'être secourues.

Dans chacun des visages souffrants se cache le Christ Seigneur¹⁷⁴. Comme le rappelle le texte biblique, le moindre geste posé en faveur de «l'un de ces plus petits» (Mt 25,45) est un «geste envers le Christ lui-même»¹⁷⁵. Ainsi, le secours donné à celui ou celle qui est dans le besoin est donné au Christ. Le Fils de l'homme affirme être personnellement le destinataire de ces

le Fils de l'homme voit son frère, sa soeur dans toute personne misérable, quelle que soit sa disposition subjective. Pour approfondir cette question, nous pourrions consulter: A. FEUILLET, «Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31-46», dans *Nouvelle Revue Théologique*, 102(1980), p. 179-196; D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 481-520; J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1977, p. 327-350.

¹⁷³ Voir Jean LANDIER, «L'Église au jugement du pauvre», dans ROYON-PHILIBERT (dir.), *Les pauvres*, p. 115-126.

¹⁷⁴ Voir *Pueblo*, n° 31. Voir aussi la IV^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, *Saint-Domingue*, 12-28 octobre 1992, n° 178.

¹⁷⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 156-157: «gesto hecho a Cristo mismo».

actes: «C'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25,40). La relation au Christ dans la relation aux personnes en situation de détresse est donc une certitude de foi qui peut être source d'une jubilation intérieure¹⁷⁶.

Ainsi, faire option pour les pauvres, s'engager avec les pauvres, c'est s'exposer à une rencontre avec le Seigneur à chaque fois. C'est, comme le dit Gutiérrez, quand on chemine et quand on se compromet avec le peuple pauvre, «là nous est donné de rencontrer le Seigneur qui dans le visage du pauvre à la fois se révèle et se dissimule»¹⁷⁷.

Le coeur du pauvre, le coeur de la personne affamée, assoiffée, nue, malade, étrangère, prisonnière est donc un lieu de communion, un lieu de rencontre avec le Ressuscité, une table où l'Étranger d'Emmaüs attend les siens pour les servir¹⁷⁸. Ainsi, la présence du Seigneur de Gloire, ce que le judaïsme appelle la *shekinah*, n'est pas seulement dans le temple, ni dans l'ethnie héritière du royaume, elle est dans toutes les personnes démunies, accablées en qui le Seigneur se manifeste¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Voir DURAND, *La cause des pauvres*, p. 59-65.

¹⁷⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 63: «allí se da un encuentro con el Señor que se revela y se oculta, al mismo tiempo, en el rostro del pobre».

¹⁷⁸ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 415.

¹⁷⁹ Voir ROYON-PHILIBERT (dir.), *Les pauvres*, p. 123.

Pour ne pas manquer le rendez-vous, Gutiérrez rappelle qu'une véritable conversion est nécessaire, une conversion à l'autre, une «conversion au prochain»¹⁸⁰. Mais qui est le prochain? La parabole du bon Samaritain (Lc 10, 29-37), comme le rappelle Gutiérrez, fournit la réponse que suscite la question de Jésus: «Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits?» (Lc 10,36)¹⁸¹. Le prochain est donc le Samaritain qui s'approche de l'homme blessé et qui en fait son prochain. En effet, Gutiérrez identifie le prochain non pas comme celui qui est proche, qui est sur mon chemin, car dans de telles conditions, tout reste le même. Au contraire, le théologien reconnaît comme prochain «celui dont je m'approche et que je recherche activement»¹⁸². Ici, la perspective est renversée. Tout change, une conversion s'amorce.

Cette conversion pour se faire proche de l'autre est une exigence qui se traduit par une sortie de soi, un décentrement de soi pour entrer en communion avec l'autre, avec les autres, car, comme le rappelle Gutiérrez, «contrairement aux lois du monde de la physique, on n'est debout, selon l'évangile, que lorsque

¹⁸⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 250: «conversión al prójimo».

¹⁸¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 257.

¹⁸² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 257: «aquel a quien yo me acerco y busco activamente».

notre centre de gravité se situe en dehors de nous»¹⁸³. Se convertir à l'autre, c'est donc choisir de se tourner vers l'autre et de le considérer dans toute sa grandeur d'être humain habité par le divin¹⁸⁴. Se convertir à l'autre, c'est encore choisir de l'aimer d'un amour qui se manifeste en gestes concrets¹⁸⁵. Redécouvrir l'autre, c'est le voir, non pas comme «une occasion, un instrument pour nous rapprocher de Dieu»¹⁸⁶, mais comme un lieu réel où le Seigneur est rencontré¹⁸⁷. Gutiérrez l'affirme sans équivoque:

C'est dans la rencontre avec les hommes que se fait notre rencontre avec le Seigneur et surtout dans la rencontre avec ceux dont le visage humain a été défiguré par l'oppression, la spoliation et l'aliénation, ceux qui n'ont «ni beauté, ni éclat, ni aimable apparence» et sont «le rebut de l'humanité» (Is 53,2-3)¹⁸⁸.

¹⁸³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 268: «contrariamente a las leyes del mundo de la física, sólo se está de pie, según el evangelio, cuando nuestro eje de gravedad pasa fuera de nosotros».

¹⁸⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 263, note 41 où l'auteur fait référence à Emmanuel Lévinas et à son oeuvre *Totalité et infini*.

¹⁸⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 256.

¹⁸⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 263: «una ocasión, un instrumento para una aproximación a Dios».

¹⁸⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 264.319.

¹⁸⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 264-265: «En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ni 'apariencia ni presencia', y son 'desecho de hombres' (Is 53, 2-3)».

Devenir de plus en plus le prochain de l'autre, c'est aussi voir l'autre «situé à l'intérieur de ses coordonnées économiques, sociales, culturelles, raciales»¹⁸⁹ et découvrir à la fois la classe exploitée à laquelle il appartient, son peuple opprimé, sa race marginalisée. Le prochain est donc plus qu'une personne, il est aussi groupe, peuple, masse¹⁹⁰.

Certes, la conversion à laquelle réfère Gutiérrez est beaucoup plus qu'une attitude intérieure, privée et idéaliste. Il décrit cette expérience en ces termes:

Comme un processus de pensée et d'action, conditionné par le milieu socio-économique, politique, culturel, humain, dans lequel il se développe et qu'il doit transformer. Il s'agit d'une rupture avec nos catégories mentales, avec notre milieu culturel, notre classe sociale, avec le style de nos relations aux autres, avec notre manière de communier au Seigneur; donc, avec tout ce qui empêche une solidarité efficace et profonde en faveur de ceux qui, d'abord, sont victimes d'une situation d'injustice et d'une spoliation; avec tout ce qui fait obstacle à une vraie rencontre avec le Christ dans l'homme marginal et opprimé¹⁹¹.

¹⁸⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 264: «ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales».

¹⁹⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 264 où l'auteur fait référence au Père M.-D. Chenu pour qui les masses sont le prochain.

¹⁹¹ GUTIÉRREZ, «Praxis de liberación y fe cristiana», dans *Signos de liberación. Testimonios de la Iglesia en América latina 1969-1973*, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1973, p. 19: «Como proceso condicionado por el medio socio-económico, político, cultural, humano, en que se desarrolla y que hay que transformar. Se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, con la forma de relacionarnos con los demás, con nuestro modo de identificarnos con el Señor; es decir, con todo aquello que traba una solidaridad eficaz y profunda con los que sufren, en primer lugar, una situación de injusticia y despojo. Con todo lo que impida un real encuentro con Cristo en el hombre

Se convertir, c'est en somme, s'engager à découvrir les mécanismes sociaux qui causent la marginalisation et à dénoncer les structures sociales qui maintiennent la situation de misère et d'injustice¹⁹². Ainsi, conversion personnelle et réforme des structures sont désormais liées, car Gutiérrez atteste que «sans changement dans ces structures il n'y a pas de conversion authentique»¹⁹³.

Quand Gutiérrez présente une réflexion sur le Christ dans le prochain¹⁹⁴, il propose presque une «théologie du prochain»¹⁹⁵ et quand il décrit l'option préférentielle pour les pauvres, il invite à épouser un nouveau mode d'être que nous nommons convivialité. En effet, une invitation à un banquet, à une cène est proposée. Dieu invite. Jésus Christ s'invite. La table est mise. Tous et toutes sont attendus: pauvres et non-pauvres. La gratuité du Dieu de Jésus Christ est toujours première. Prendre conscience de cette invitation toute gratuite, c'est vouloir y répondre et se réjouir de la générosité de son Dieu. C'est aussi choisir d'adopter une nouvelle façon d'être et de vivre avec l'autre,

marginado y oprimido».

¹⁹² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 148-150.

¹⁹³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269: «sin un cambio en esas estructuras no hay auténtica conversión». Voir aussi GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 149, note 15 où l'auteur fait référence aux propos du Père Arrupe. Ce dernier soutient que la conversion intérieure ne suffit pas: il faut aussi réformer le monde dans son entier.

¹⁹⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 254-265.

¹⁹⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 265: «teología del prójimo»

avec les autres. C'est accepter de se convertir à l'autre et aux autres, c'est s'engager dans le processus permanent de la conversion à son prochain et se solidariser avec ses intérêts et ses combats.

Si l'option préférentielle pour les pauvres est l'axe de la spiritualité de la libération, il sera intéressant d'examiner maintenant qui est le Dieu rencontré, quels sont les visages de Dieu que les personnes engagées sur cette route ont rencontrés ou rencontrent en communiant à leurs frères et sœurs qui vivent la pauvreté. C'est à cette question que sera consacré le prochain chapitre.

CHAPITRE IV

DIEU, ÊTRE-DE-COMMUNION-ET-DE-GRATUITÉ

Gutiérrez reconnaît que l'option préférentielle pour les pauvres a son point d'ancrage en Dieu. La raison de la solidarité avec les pauvres est enracinée dans la foi en Dieu: il s'agit ainsi d'«une option théocentrique»¹. S'approcher de quiconque est dans le besoin, telle a été la grande geste de Dieu, celle-là même qui a conduit le Fils à se faire proche des pauvres et des petits. Jésus est venu éduquer ses contemporains au choix bouleversant de son Père: ceux et celles qui sont rejetés par la société sont les premiers destinataires du Royaume (Lc 6,20). À leur tour, ceux et celles qui suivent Jésus sont invités à se faire solidaires de la montée et de la force historique des pauvres. Ainsi, les disciples d'hier et d'aujourd'hui ont dû et doivent encore faire option pour les pauvres, choisir de prendre parti pour les plus faibles de ce monde. À partir de cet engagement et dans ce lieu d'insertion avec les pauvres, Dieu acquiert un contenu réel: les personnes osent nommer le Dieu qu'elles rencontrent dans leur expérience. C'est ce qu'a observé Gustavo Gutiérrez².

¹ GUTIÉRREZ, VOHL, p. 25: «una opción teocéntrica».

² Voir GUTIÉRREZ, BPP, p. 55-136.

Depuis plusieurs années, Gutiérrez a pu accompagner de très près son peuple et être à l'écoute de ses frères et soeurs ailleurs en Amérique latine³. Grâce à cet accompagnement, il a entendu l'expérience spirituelle de ces chrétiens, chrétiennes qui reconnaissent la présence du Dieu de la vie, qui marchent à la suite de Jésus et qui optent pour l'Esprit, pour la vie⁴. Le présent chapitre se propose de rapporter ce cheminement tel que décrit par Gutiérrez, cheminement qui s'ébauche en Amérique latine.

1. Le Dieu de la vie

La solidarité avec les pauvres fournit au peuple latino-américain un terrain ferme pour parler de Dieu, un terrain propice pour rencontrer Dieu. À partir de ce lieu, il reconnaît la présence et l'action de Yahvé, celui-là même qui, autrefois, a libéré Israël⁵. Dieu de l'Exode est son nom. Il entend la clameur de son peuple et il le délivre de l'esclavage en Égypte, de ce lieu de servitude où répression, travail aliéné, humiliations sont leur lot quotidien⁶. Yahvé suscite la

³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16.

⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 204.

⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 203.

⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 204.

vocation d'un libérateur: Moïse à qui il confie cette mission de libérateur du peuple. Cette délivrance est considérée, ainsi que le rappelle Gutiérrez, comme un acte politique: rupture d'une situation de spoliation et de misère et création d'un ordre nouveau⁷. Ce Dieu qui affranchit le peuple d'Israël d'une situation désespérée, qui y met un terme et apporte la libération est le Dieu de la vie⁸.

Le peuple quitte donc ce pays étranger, quitte cette situation d'exploitation et de dénuement pour aller vers la liberté, la justice et la possession de la Terre promise par son Libérateur⁹. Cette sortie constitue «l'expérience fondatrice du peuple juif»¹⁰. Délivré, le peuple part à la rencontre de Yahvé et apprend à devenir son peuple¹¹. Il se met en marche à travers le désert, temps d'épreuve et d'approfondissement, temps d'apprentissage à la liberté et à la libération totale, don de Dieu¹². Ce temps est ainsi un temps où Dieu vit avec son peuple, au milieu de son peuple: c'est un temps de convivialité.

⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 204.

⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 33.

⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 113.

¹⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 113: «la experiencia fundacional del pueblo judío».

¹¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 114.

¹² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 205-206; *BPP*, p. 117-118.

Ces moments sont importants car si Dieu arrache son peuple à ce dur esclavage économique, politique et culturel qu'il a connu en Égypte, c'est pour en faire une nation sainte (Ex 19,4-6) et un royaume de prêtres¹³. L'Exode n'a donc pas qu'une signification politique, fait remarquer Gutiérrez, il a aussi une dimension religieuse: une Alliance est proposée¹⁴, une «Alliance avec le Dieu de la vie»¹⁵. Gutiérrez met bien en lumière que «Alliance et libération ne sont que deux aspects d'un mouvement unique»¹⁶. Le sens de tout ce pèlerinage est dévoilé au Sinaï: une Alliance, «une double appartenance, de Dieu au peuple et du peuple à Dieu»¹⁷. Dieu fait un pacte avec son peuple et le fondement de ce pacte, de cette possession mutuelle est l'amour. Dieu aime son peuple comme un époux aime son épouse¹⁸, comme un père, comme une mère aime son enfant¹⁹. Tendresse est son nom²⁰. Dans cette Alliance, on

¹³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 206.

¹⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 119.

¹⁵ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 59: «Alianza con Yahvé, el Dios de la vida.

¹⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 207: «Alianza y liberación de Egipto son sólo aspectos de un mismo movimiento».

¹⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 119: «doble pertenencia, de Dios y su pueblo».

¹⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 84.

¹⁹ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 100-101.

²⁰ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 30.

y retrouve des signes d'une convivialité certaine et garantie de Dieu avec son peuple.

Le Dieu que Gutiérrez reconnaît dans la vie de son peuple est vraiment le Dieu de la Bible, le Dieu de l'Exode, le Libérateur d'Israël qui s'engage à prendre en charge le peuple avec qui il fait Alliance. Son nom est Fidélité²¹. En effet, Yahvé n'oublie pas l'Alliance qu'il a nouée avec son peuple et il «exige également du peuple qu'il la garde présente à l'esprit»²². Quand le peuple vit l'infidélité, aussitôt Dieu est Pardon et promet une nouvelle Alliance (Jr 31,34)²³. Il donne au peuple la possibilité de se renouveler, de se reprendre, d'aimer à nouveau. Il lui redonne vie²⁴.

Gutiérrez voit encore dans le Dieu de la vie celui qui protège, qui prend la défense du pauvre, le Go'el²⁵. Dieu se révèle comme le parent, le protecteur national d'Israël et par conséquent, le défenseur du plus petit, du plus pauvre qui

²¹ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 86-87.

²² GUTIÉRREZ, *DV*, p. 86: «solicita, en reciprocidad, que el pueblo la tenga igualmente presente».

²³ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 90.

²⁴ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 90.

²⁵ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 64. Nous commenterons brièvement ce trait du visage de Dieu puisqu'il a été étudié dans le chapitre précédent, p. 113-116.

appartient à cette nation²⁶. Il est père des orphelins, justicier des veuves (cf. Ps 68,6) et il est juge divin qui peut faire justice (cf. Ps 10,8-14). «Le Dieu de la Bible est le Dieu de la justice et des pauvres»²⁷, rappelle Gutiérrez. Il n'est donc pas surprenant que le faible, le pauvre recourt à un juge pour régler ses affaires à cause du fait qu'il n'a aucun moyen de faire disparaître les maux dont il souffre.

Comme Gutiérrez le fait remarquer, le *Go'el*²⁸, le proche parent, l'Être convivial qu'est Dieu est aussi le Saint, le distinct²⁹. Il est le totalement Autre, le mystérieux, le transcendant. Le Dieu de l'Ancien Testament est ainsi un Être éminemment inaccessible en Lui-même, bien qu'il soit le Dieu qui intervient dans l'histoire humaine pour accompagner son peuple et le secourir. Gutiérrez avoue avec son peuple que «le Dieu qui se révèle dans l'histoire est un Dieu irréductible à notre manière de le comprendre, à notre théologie et même à notre

²⁶ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 66.

²⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 266: «El Dios de la Biblia es el Dios de la Justicia y de los pobres».

²⁸ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 64. Nous croyons utile de rappeler que ce mot implique l'idée d'un lien de parenté entre celui qui libère et celui qui est libéré (cf. Lv 25,25.47-49; Dt 3,12; 4,1).

²⁹ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 73. Nous remarquons que Gutiérrez présente toujours Dieu comme Être immanent et comme Être transcendant, comme le Dieu qui se fait proche de l'humanité et le Tout-Autre. Voir aussi GUTIÉRREZ, *DV*, p. 145-170 où l'auteur examine des textes scripturaires qui présentent des cas d'absence de Dieu et de présence de Dieu.

propre foi. Il n'est pas possible de s'approprier ce Dieu qui se rend présent dans les événements, ce Dieu qui se fait histoire»³⁰.

Contempler le Dieu de toute gloire et de majesté amène l'être humain à découvrir Celui qui est la Source, l'Origine de tout, le Créateur. C'est ce qu'évoque Gutiérrez quand il fait référence au Deutéro-Isaïe et à l'expérience du peuple à son retour d'exil à Babylone³¹. C'est à ce moment que le Dieu créateur a remplacé, dans la conscience d'Israël, le Dieu de la sortie d'Égypte. La création est vue comme le premier acte du dessein de salut en Dieu et le Créateur est perçu comme le seul Être, différent du monde, qui n'a pas besoin de lui pour exister³². À la question qui donc est Dieu?, Gutiérrez répond encore par les paroles de Moïse³³: «Est-ce là une façon de traiter le Seigneur, peuple

³⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 384: «el Dios que se revela en la historia es un Dios irreductible a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso a nuestra propia fe. No es posible apropiarse de ese Dios que se hace presente en los acontecimientos, de ese Dios que se hace historia».

³¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 202-203. Ici, nous nous permettons de rappeler que Gutiérrez a présenté le Dieu Créateur, à partir de l'expérience historique et libératrice du peuple de l'exode, comme les textes bibliques le mentionnent. Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 201: «La Biblia establece una fuerte relación entre creación y salvación. Pero lo hace a partir de la experiencia histórica y liberadora del éxodo. Olvidar esa perspectiva es exponerse a yuxtaponer esas dos nociones, y perder así el rico filón que esa relación significa para la comprensión de la obra totalizadora de Cristo y de su Espíritu».

³² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 202.

³³ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 29.

fou et sans sagesse? n'est-ce pas lui ton père, qui t'a donné la vie? c'est lui qui t'a fait et qui t'a établi» (Dt 32,6).

Comme les exilés d'Israël, le peuple latino-américain reconnaît que l'Être qui est à l'origine de tout le créé et qui lui a donné l'existence, est Père³⁴. Dieu Père, Tout Amour, celui qui communique à ses enfants la vie et sa vie³⁵: tel est le nom de Dieu que Gutiérrez entend monter du cœur de son peuple. C'est ce Dieu de la vie que révèle Jésus Christ. C'est ce que souligne Gutiérrez quand il écrit: «À un tel Dieu nous parvenons à travers Jésus-Christ»³⁶. En effet, le Fils de Dieu, l'envoyé du Père fait irruption dans l'histoire pour venir annoncer l'amour sauveur et libérateur du Père³⁷. C'est ce Jésus que le peuple pauvre et croyant de l'Amérique latine rencontre aujourd'hui.

³⁴ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 29-30.

³⁵ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 30.

³⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 385: «A ese Dios llegamos a través de Jesucristo».

³⁷ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 107-108.380.

2. Jésus, l'homme de Nazareth

Au point de départ de la spiritualité de la libération, comme de toute spiritualité, il y a, comme le rapporte Gutiérrez, non pas une application d'une théologie, mais une expérience personnelle du Seigneur³⁸. Cette expérience est à la fois particulière et communicable, comme le dit Gutiérrez:

L'expérience d'une ou de plusieurs personnes se trouve au commencement d'un itinéraire spirituel; mais cette expérience est rapidement réfléchie et proposée à toute la communauté ecclésiale comme une façon d'être disciple du Seigneur. Ainsi cela arrive-t-il avec Dominique de Guzman et Thomas d'Aquin, ou avec François d'Assise et Bonaventure, pour simplifier les exemples. Une spiritualité deviendra cet ensemble d'expérience, de réflexion et de proposition³⁹.

Ainsi, en Amérique latine, aujourd'hui, plusieurs chrétiens et chrétiennes expérimentent une rencontre significative et réelle avec le Seigneur. Ils posent la même question que, jadis, les disciples ont osé demander: «Rabbi -ce qui veut dire Maître-, où demeures-tu?» (Jn 1,38) et ils entendent la même invitation: «Venez et vous verrez» (Jn 1,39)⁴⁰.

³⁸ Voir GUTIÉRREZ, «Boire à son propre puits», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 63.

³⁹ GUTIÉRREZ, «Boire», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 63.

⁴⁰ Voir GUTIÉRREZ, «Boire», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 63-64.

Gutiérrez remarque que ce récit johannique se transforme en modèle pour toute autre rencontre qui continue d'avoir lieu dans la vie des chrétiens et chrétiennes de tous les temps⁴¹. Le peuple latino-américain choisit donc d'aller voir où habite le Seigneur et il le trouve au plein milieu de l'histoire, de leur histoire, car, comme le signale Gutiérrez, «en Jésus, Dieu ne se révèle pas seulement dans l'histoire, mais il se fait histoire, il plante sa tente au milieu d'elle»⁴². En effet, Dieu choisit de venir demeurer parmi son peuple, en son Fils. L'allusion à la tente évoque certainement la présence de Dieu pendant cette période où Dieu voyageait et accompagnait les siens dans la Tente du Rendez-vous (Ex 40,34-38). En Jésus, Dieu se fait ainsi Présence auprès des siens. Nous pouvons voir ici, de la part de Dieu, un désir de convivialité, un vouloir-vivre-avec-l'humanité.

Au centre de la réflexion du peuple latino-américain, se trouve ainsi Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire aux modestes origines:

[Il] naît dans un peuple marginal, dans la nation juive qui est peu de chose face aux Puissances d'alors; plus encore, le Fils de Dieu prend chair parmi les pauvres de ce peuple, on nous dit qu'il vit avec les petits,

⁴¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 64.

⁴² GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 385-386: «en Jesús, Dios no sólo se revela en la historia, sino que hace historia, pone su tienda en medio de ella».

les pauvres et les marginaux et que c'est à partir de là qu'il vient inaugurer un Royaume d'amour et de justice⁴³.

En effet, Jésus naît parmi les humbles, non parmi les grands et les puissants de son temps. C'est une bonne nouvelle pour les pauvres où qu'ils soient. Les Écritures rapportent aussi que Jésus choisit de vivre avec les pauvres et les petits, avec les absents de l'histoire⁴⁴. Cet homme de notre histoire⁴⁵, comme l'appelle Gutiérrez, a aimé ses contemporains et il est venu leur annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, «un Royaume destiné par préférence aux pauvres et à travers eux à toute personne humaine»⁴⁶. Ce Royaume est à l'œuvre dans le ministère de guérison de Jésus⁴⁷. Il l'est également dans ses choix et ses options, et dans ses attitudes vis-à-vis du pouvoir établi, soit religieux, soit politique, de son temps⁴⁸.

⁴³ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 174: «Nace en el seno de un pueblo pequeño, en una nación poco importante en relación con las grandes potencias de su tiempo. Más aún, se encarna en el sector de los pobres de la región marginada de Galilea, vive con los pobres y viene desde ellos para inaugurar un Reino de amor y justicia».

⁴⁴ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 228-230. Nous ne faisons qu'énoncer cet aspect puisque nous l'avons développé dans le chapitre troisième, p. 104.105.106.116.117.

⁴⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 107.

⁴⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 70: «Reino destinado preferentemente a los pobres y a través de ellos a toda persona humana».

⁴⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 71.

⁴⁸ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 297-309.

Face au mouvement zélote, Jésus prend ses distances parce qu'il n'approuve pas leur nationalisme extrême et leur conception du Royaume⁴⁹. Jésus témoigne de l'amour du Père pour tout être humain⁵⁰ et il enseigne que le Royaume est don gratuit de Dieu, non le fruit de l'effort humain⁵¹. Durant sa vie publique, Jésus se heurte également aux sadducéens et aux pharisiens avec leurs observances extérieures: il se fait ami des personnes tenues à l'écart, des pauvres, des sans-pouvoir⁵². Jésus s'oppose aussi aux pouvoirs oppresseurs du temps: c'est pourquoi on le condamne comme blasphémateur et comme agitateur politique⁵³. Politique et religieux sont ici unis: la manière d'agir de Jésus est en contradiction avec la conception dominante de l'un et de l'autre. Ceci «le conduit à une mort violente, expression de la solidarité avec la mort que subissent les opprimés de ce monde»⁵⁴.

⁴⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 301-302.

⁵⁰ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 164.

⁵¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 301.

⁵² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 302-303.

⁵³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 303.

⁵⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 164: «lo lleva a una muerte violenta, expresión de la solidaridad con la muerte que sufren los oprimidos de ese mundo».

Mais le dernier mot ne revient pas à la mort, mais à la vie⁵⁵, comme le rappelle Gutiérrez: «la résurrection de Jésus marque l'affirmation de la vie non pas face à une mort survenue 'à la fin des jours', mais face à une mort 'avant le temps', face à une exécution»⁵⁶. En ressuscitant Jésus, le Dieu de la vie terrasse définitivement la mort⁵⁷. Le crucifié est ressuscité: telle est la foi des chrétiens et des chrétiennes. La résurrection met ainsi le sceau à l'action libératrice de Jésus: elle «confirme Jésus comme le Christ, le Messie, et elle rend définitif son message de justice et de vie»⁵⁸.

Ainsi, la christologie de la libération est une christologie qui part de l'histoire concrète de Jésus, considérée dans sa totalité, incluant la résurrection comme le moment décisif, et qui renvoie à la pratique de Jésus comme service du Royaume. Les chrétiens et les chrétiennes de l'Amérique latine désirent s'identifier à la personne de Jésus⁵⁹, adopter sa façon de penser et d'agir⁶⁰.

⁵⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50.

⁵⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 164: «la resurrección de Jesús marca la afirmación de la vida no frente a una muerte ocurrida 'al final de sus días', sino a una muerte 'antes de tiempo', una ejecución».

⁵⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 72.

⁵⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 164-165: «confirma a Jesús como el Cristo, el Mesías, y hace definitivo su mensaje de justicia y de vida».

⁵⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 125.

⁶⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 123.

et prolonger sa pratique historique⁶¹. La *sequeia* de Jésus devient ainsi l'exigence morale fondamentale, le paradigme de leur existence chrétienne⁶². Marcher à la suite de Jésus, continuer son oeuvre, poursuivre sa cause: telle est l'expérience spirituelle du peuple latino-américain où il redécouvre également l'action de celui que Paul appelle l'Esprit de vie (cf. Rm 8,10)⁶³.

3. L'Esprit de vie

En effet, des chrétiens et des chrétiennes de l'Amérique latine, à partir de la situation réelle de pauvreté et d'oppression qui leur est quotidienne, redécouvrent l'Esprit. Ils reconnaissent sa présence qui se manifeste comme une force agissante, un dynamisme de vie, une force de vie⁶⁴. Il est Amour

⁶¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 52.

⁶² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 11.43.45.50.51.57.61.63.65.66.68.69.71.80.81.82.83.84. 87.204. Comme nous pouvons le constater, ce thème de la marche à la suite de Jésus est très cher à Gutiérrez. Nous remarquons qu'il utilise beaucoup plus souvent l'expression «el seguimiento de Jesús» que celle de la «*sequeia Christi*». Dans son oeuvre *Beber en su propio pozo*, nous retrouvons la première expression environ 19 fois et la deuxième, 3 fois seulement (p. 59.83.204).

⁶³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 96.

⁶⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 101. Voir aussi *Puebla*, n° 203 où on utilise l'expression «Dador de vida».

répandu dans les cœurs (cf. Rm 5,5) qui «pousse à aimer Dieu et le prochain»⁶⁵. Il est encore, selon Gutiérrez, Liberté qui donne une liberté de fils et de filles où chacun-e peut s'adresser à Dieu en criant «Abba, Père» (Ga 4,6)⁶⁶. Gutiérrez observe qu'en Amérique latine, il y a une reconnaissance accrue de la filiation, ce don reçu à l'origine de toute existence⁶⁷. Lui-même y fait référence quand il définit l'enfance spirituelle: cette «disposition de l'homme qui accueille le don de la filiation divine»⁶⁸.

À ce don, comme à tout don, correspond une réponse⁶⁹. Gutiérrez l'énonce ainsi: «on y répond en forgeant la fraternité»⁷⁰. En effet, la personne qui prend conscience de son état d'enfant bien-aimé du Père découvre en même temps le choix à faire, l'exigence qui en découle: c'est de vivre la fraternité⁷¹.

⁶⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 98: «lleve a amar a Dios y a los otros».

⁶⁶ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 99.

⁶⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15.63.97.98.111.165.189. Voir aussi GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 93. Comme nous pouvons le constater, Gutiérrez accorde une importance à ce thème de la filiation.

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 189: «ella es la postura de quien acepta el don de la filiación divina».

⁶⁹ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 231.

⁷⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 189: «y responde a él forjando la fraternidad».

⁷¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 111.

Ainsi, vivre selon l'Esprit, dans l'Esprit conduit à la prise de conscience de la double dimension de toute existence chrétienne:

Savoir que le Seigneur nous aime, accueillir le don gratuit de son amour, est la source profonde de la joie de celui qui vit de la Parole. Communiquer cette joie, c'est évangéliser. [...] Au point de départ de la tâche évangélisatrice il y a donc, toujours, une expérience du Seigneur: expérience de l'amour du Père qui nous fait fils et nous transforme, nous faisant plus pleinement hommes et frères des hommes⁷².

Filiation et fraternité sont les deux dimensions d'une vie enracinée dans l'Esprit⁷³.

Un style de vie s'impose lorsqu'il y a réalisation de tels liens: l'autre qui est le prochain⁷⁴, celui, celle de qui on se fait proche⁷⁵, est un frère, une soeur confié par le Père⁷⁶. Ainsi, la filiation appelle la convivialité avec les autres. Celui, celle qui entend cette convocation du Père à vivre la filiation et la fraternité⁷⁷ ne peut que s'engager dans des actions dignes de Dieu et dignes

⁷² GUTIÉRREZ, «Praxis de libération, théologie et annonce de l'Évangile», dans *Concilium*, n° 96(1974), p. 67.

⁷³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 99: «Filiación y fraternidad son las dos dimensiones de una vida centrada en el Espíritu».

⁷⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 250-265.

⁷⁵ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 78-82.

⁷⁶ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15.

⁷⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15; *FHP*, p. 93.

de ses frères et soeurs. C'est, comme le dit Gutiérrez, une aventure où l'Esprit de Dieu est à l'oeuvre⁷⁸.

Le chrétien, la chrétienne choisit donc de s'engager sur le chemin de l'Esprit, car, comme le déclare Gutiérrez, «c'est uniquement en partant de ce cheminement selon l'Esprit que l'on peut penser et annoncer l'amour gratuit du Père pour toute personne humaine»⁷⁹. Le point de départ de ce cheminement selon l'Esprit est marqué par une rencontre avec le Seigneur⁸⁰. L'expérience vécue par les premiers disciples constitue un modèle pour toute rencontre avec le Maître⁸¹: Jésus invite «à venir sur son terrain, à voir où il demeure, à assumer les conséquences de cette mise en route»⁸². Pour ce faire, il est nécessaire, à l'exemple du Maître, «de camper dans l'histoire humaine et là porter le témoignage de l'amour du Père»⁸³. Cette insertion réelle signifie, pour Gutiérrez et pour ses frères et soeurs latino-américains, «cheminer et se

⁷⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 127.

⁷⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 204: «unicamente desde ese caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre por toda persona humana».

⁸⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 59-85.

⁸¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 64.

⁸² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 67: «a entrar en su terreno, a venir y ver donde mora, a aceptar sus consecuencias».

⁸³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 68: «acampar en la historia humana y desde allí dar testimonio del amor del Padre».

compromettre avec le peuple pauvre»⁸⁴. Marcher à la suite de Jésus avec les pauvres, devenir ensemble disciples de Jésus⁸⁵ représente une autre conviction de Gutiérrez qu'il exprime en ces termes: «la marche à la suite de Jésus n'est pas une question individuelle, mais bien une aventure collective. L'itinéraire du peuple messianique commence avec la rencontre directe du Seigneur. Rencontre réalisée en communauté: 'Nous avons rencontré le Messie'»⁸⁶. Mais avant d'élaborer l'aspect communautaire de la spiritualité de la libération, il est important d'analyser les interrogations que soulèvent les propos de Gustavo Gutiérrez.

4. Réflexions et questions

Gutiérrez soutient qu'à travers l'irruption des pauvres dans le continent latino-américain, des hommes et des femmes en grand nombre ont fait et font

⁸⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 63: «caminar y comprometerse con el pueblo pobre». Nous rappelons également que nous avons développé cet engagement avec les pauvres et cette compromission dans le chapitre précédent.

⁸⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 75.

⁸⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 69: «el seguimiento de Jesús no es una cuestión individual. Se trata de una aventura colectiva. El itinerario del pueblo mesiánico tiene como punto de arranque el encuentro directo con el Señor. Encuentro hecho en comunidad: 'hemos encontrado al Mesías'». Nous développerons cet aspect dans le chapitre suivant.

une expérience spirituelle de rencontre avec Dieu⁸⁷. On ne peut que se réjouir de ce *kairos* ouvrant un nouveau chemin vers le Dieu de Jésus Christ⁸⁸. Toutefois, il importe de comprendre deux interrogations adressées à cette spiritualité apparue au même moment que la théologie de la libération.

Une première question porte sur l'importance accordée à l'événement de l'Exode en tant qu'il est libération de la servitude politique. On s'étonne que Gutiérrez et d'autres théologiens de la libération font largement état de ce récit⁸⁹. On se souvient également d'une intervention romaine où on avait rassemblé différents éléments critiquables de la théologie de Gustavo Gutiérrez

⁸⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49.

⁸⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 36-44. Voir aussi GUTIÉRREZ, «Boire», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 60-62.

⁸⁹ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Instruction sur quelques aspects», dans *DC* 81(1984), p. 892.

et où on s'inquiétait de sa lecture réductivement politique de ce texte⁹⁰. Mais qu'en est-il?

Pour Gutiérrez, la libération des Israélites de l'esclavage en Égypte est un événement politique, événement qui a conduit à une expérience religieuse. Pour lui, il n'y a aucun doute: cette délivrance qui met fin à une situation de misère et d'aliénation est un acte politique⁹¹. Il ne craint pas de déclarer que «Yahvé libère politiquement le peuple juif»⁹². Cette affirmation faite, Gutiérrez ajoute que l'événement de l'Exode n'est pas qu'un événement politique: Dieu libère Israël pour en faire une nation sainte, un peuple choisi à qui il propose une alliance. Après quoi, le peuple se met en route «à la recherche de la rencontre

⁹⁰ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 117-120. Nous choisissons d'ajouter ici ce que Gutiérrez a déclaré, à Lyon, lors de la conférence qui suivit la soutenance de sa thèse. Voir GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans *CF* 104(1985) p. 19-20: «a) La dimension politique et sociale de l'Évangile est incontournable, si l'on veut 'dire' Dieu dans une société marquée par la pauvreté. Comment 'dire' Dieu sans prendre en compte la dimension historique, sociale, politique du message chrétien? D'ailleurs beaucoup de chrétiens tiennent compte de cette dimension et on ne leur reproche pas pour autant de réduire l'évangélisme au politique. Il nous faut donc faire un pas de plus. b) Une des raisons pour lesquelles on accuse la T d L d'être réductrice, c'est parce qu'elle ne se limite pas à constater la réalité de la pauvreté mais cherche à en comprendre les causes. Et alors là, tout change, car dire pourquoi une société produit des pauvres, c'est toujours d'une certaine façon, indiquer les responsables de l'injustice. Et c'est là que les difficultés commencent: même si nous sommes tous plus ou moins responsables de la situation, il y a tout de même des degrés de responsabilité! Les responsables qui se sentent visés, nous attaquent».

⁹¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 204-206.

⁹² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 206: «Yahvé libera políticamente al pueblo judío».

avec Dieu»⁹³. À travers son exode, le peuple découvre que son Dieu est un Dieu libérateur, un Dieu qui a entendu le cri des opprimés et qui lui a rendu la liberté⁹⁴. De plus, à travers son exode, le peuple juif comprend que Yahvé est le Dieu de l'histoire, celui qui se révèle à travers les événements et l'instauration de son Règne eschatologique⁹⁵.

Il est sûr que Gutiérrez a privilégié cette expérience fondatrice du peuple juif qu'il trouvait très éclairante pour le peuple latino-américain. Il ne faut pas oublier qu'il a aussi accordé une attention particulière au nouvel exode vécu lors du retour de la captivité à Babylone. Le «comment chanter Dieu en terre étrangère?»⁹⁶ est, selon Gutiérrez, d'une actualité déconcertante. De concert avec la réalité latino-américaine, Gutiérrez n'a pas qu'annoncé le Dieu de l'exode

⁹³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 118: «en busca del encuentro con Dios».

⁹⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112-121.

⁹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 199-226.

⁹⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 17-35: «¿Como cantar Dios en tierra extraña?».

et de l'exil⁹⁷, il a aussi présenté le Dieu de la justice et des pauvres⁹⁸, le Dieu de toute gratuité⁹⁹, le Dieu de la vie¹⁰⁰.

Ainsi, Gutiérrez a puisé aux grands thèmes de l'Ancien Testament pour interpréter la vie de son peuple, mais il a aussi fait référence au Nouveau Testament. Jésus Christ est, comme il se doit, au centre de sa réflexion et de sa production littéraire¹⁰¹. Il dit lui-même: «s'approcher de l'homme Jésus de Nazareth en qui Dieu s'est fait chair, chercher à connaître son enseignement, mais aussi sa vie qui donne à sa parole un contexte immédiat et concret est une tâche qui s'impose avec une urgence accrue»¹⁰². Gutiérrez s'engage dans la

⁹⁷ Voir Léandre BOISVERT, «Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez», dans *Église et Théologie*, 19(1988), p. 307-321.

⁹⁸ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 266.384.385; *DV*, p. 63-82. Il serait intéressant de lire la thèse de Mary J. HYNES, *Gustavo Gutiérrez's Concepts and Images of God*, Saint Louis University, 1991, 203p où l'auteure identifie les trois concepts majeurs de Dieu qui se retrouvent dans les oeuvres de Gutiérrez: le Dieu de la justice, le Dieu de la gratuité et le Dieu de la vie.

⁹⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 161-170; *DV*, p. 294-307. Voir aussi Bernhard HÄRING, «La gratuidad como clave de una liberación no-violenta», dans COLECTIVO, *Teología y liberación* (11). *Escritura y espiritualidad*, Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1990, p. 213-226.

¹⁰⁰ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 33-62.

¹⁰¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 226-241.254-265.297-309.

¹⁰² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 298: «aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida qué es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia»

même démarche¹⁰³. Ce qui soulève une deuxième question. Pourquoi ce retour massif au Jésus de l'histoire? Certains documents romains lui ont reproché ainsi qu'à d'autres théologiens de la libération cette référence trop exclusive à Jésus de Nazareth¹⁰⁴.

Comme d'autres théologiens de la libération, Gutiérrez a retracé l'histoire de l'homme Jésus, car c'est à travers elle que Dieu a apporté à l'humanité la libération et le salut¹⁰⁵. Il a fait référence aux actions de Jésus, à son message¹⁰⁶, à ses choix, à ses options dans la réalité de son temps¹⁰⁷. Ce théologien de la libération a développé le thème du Règne de Dieu qui est au centre de l'agir et de la prédication de Jésus¹⁰⁸. Gutiérrez a relevé à maintes reprises que le Royaume s'adresse en priorité aux pauvres¹⁰⁹. Enfin, il présente

¹⁰³ Voir Jon SOBRINO, «Jesús, teología y Buena Noticia», dans COLECTIVO, *Teología y liberación* (11), p. 23-47.

¹⁰⁴ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Instruction sur quelques aspects», dans DC 81(1984), p. 897-898.

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 170-183.

¹⁰⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 69-71.

¹⁰⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 297-303.

¹⁰⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 137-270.

¹⁰⁹ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 273-307. Voir aussi tout le chapitre troisième de la thèse où a été développée l'option préférentielle pour les pauvres.

la mort et la résurrection, sommet de l'histoire humaine de Jésus¹¹⁰ car, selon lui, c'est là, en ce sommet de l'histoire de Jésus, que se révèle parfaitement qui il est et comment il est ce qu'il est; qui aussi est Dieu et comment Dieu est Dieu. Dans l'horizon de la Résurrection, Gutiérrez met en lumière la marche à la suite de Jésus qui, selon lui, «constitue le terrain ferme sur lequel peut être construite une réflexion sur Jésus en tant que Christ, une christologie»¹¹¹.

Il est évident que Gutiérrez et les théologiens de la libération considèrent le Jésus de l'histoire et non le Christ de la foi apostolique comme référence à la praxis libératrice. Y-a-t-il lieu de s'inquiéter de leur christologie «d'en bas»? Pour répondre, nous empruntons les propos de Jacques Dupuis:

Il ne faut pas s'y tromper en pensant que l'identité personnelle de Jésus comme Fils de Dieu est passée sous silence ou négligée. La christologie de la libération est résolument une christologie «d'en bas»; elle n'en professe pas moins - au terme d'une démarche organique - la foi de l'Église en la condition divine du Fils de Dieu, même si elle énonce des critiques à l'égard des formulations dogmatiques traditionnelles du mystère christologique. Mais elle cherche à découvrir dans l'histoire humaine du Fils de Dieu le projet que Dieu réalise en lui d'une libération

¹¹⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 303-304; *BPP*, p. 177-182.

¹¹¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 81: «es el terreno sólido sobre el cual se puede construir una reflexión sobre Jesús como el Cristo, una cristología».

intégrale de l'humanité. Il n'y a pas de rupture entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, même si l'orthopraxie précède l'orthodoxie¹¹²

5. Liens avec la convivialité

Au chapitre précédent¹¹³, la convivialité a été présentée sous les deux aspects qui décrivent bien cet art de vivre des rapports de communion. Une première référence a été faite au repas, au banquet préparé par le Dieu du Royaume, auquel tous et toutes sont conviés et d'une manière spéciale, les pauvres et les opprimés, et une deuxième aux nouveaux rapports avec les autres qui apparaissent grâce à une permanente conversion au prochain. À la fin de ce chapitre, il est de mise de rechercher à nouveau les liens qui émergent entre cette présentation des traits de Dieu, tels que perçus par ceux et celles qui ont fait et qui font l'option préférentielle pour les pauvres et le thème de la convivialité.

L'invitation qui semble ressortir après cette étude est une invitation non pas à un banquet, à une table, à un manger, mais plutôt à un boire, à un puits

¹¹² Jacques DUPUIS, «Théologie de la libération», dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Les Éditions du Cerf / Montréal, Bellarmin, 1992, p. 1392.

¹¹³ Voir le Chapitre III, p. 134-145.

où une eau est servie gratuitement et abondamment, à «boire à son propre puits»¹¹⁴. Il semble tout normal de s'interroger en premier lieu sur le lieu de la convivialité qu'est le puits¹¹⁵. Gutiérrez parle de ce puits creusé au coeur de la réalité latino-américaine en ces termes:

Dans l'insertion au coeur du processus de libération du peuple latino-américain, nous vivons le don de la foi, de l'espérance et de la charité qui nous fait disciples du Seigneur. Cette expérience est notre puits¹¹⁶.

La foi et l'espérance dans le Dieu de la vie que recèle le contexte de mort et de lutte pour la vie assumé ici par les pauvres et les opprimés: voilà le puits où nous avons à nous désaltérer si nous voulons être fidèles à Jésus¹¹⁷.

Démarche d'un peuple qui suit son propre chemin à la suite de Jésus Christ à travers la solitude et les menaces du désert. Cette expérience spirituelle est le puits dans lequel nous devons boire¹¹⁸.

¹¹⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, titre de cet ouvrage: «Beber en su propio pozo». À la page 62 de cet ouvrage, l'auteur déclare qu'il emprunte cette image à Bernard de Clairvaux. Voir aussi GUTIÉRREZ, «Boire», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 59-70.

¹¹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16.53.62.68.83.

¹¹⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16: «En la inserción en el proceso de liberación del pueblo latinoamericano vivimos el don de la fe, la esperanza y la caridad que nos hace discípulos del Señor. Esta experiencia constituye nuestro pozo».

¹¹⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 53-54: «La fe y la esperanza en el Dios de la vida que se anidan en la situación de muerte y de lucha por la vida que viven los pobres y oprimidos en América Latina: ese es el pozo en que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús».

¹¹⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 204: «Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esta experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber».

Pour le peuple latino-américain, comme pour les civilisations sémitiques, le puits est un lieu symbolique¹¹⁹. Dans un cadre souvent hostile fait de sécheresse et de désert, il est le lieu de la vie. Pour les familiers de la Bible, le puits est lié à l'Exode et en particulier à la Loi. Le livre des Nombres (Nb 21,17) rapporte ce chant du peuple au désert: «Monte, puits! Accdamez-le». Le puits n'est-il pas aussi l'espace privilégié des rencontres amoureuses (voir Gn 24.29; Ex 2,15-22)?

L'image du puits fait apparaître à chaque fois le verbe désaltérer: le puits n'est-ce pas un lieu où il fait bon se désaltérer¹²⁰, où une eau peut étancher toute soif? En effet, un puits cache toujours dans ses profondeurs une eau¹²¹. Mais de quelle eau parle Gutiérrez? Il dit qu'elle jaillit¹²² du fond même de l'expérience de foi en Amérique latine, donc une eau vive qui, dit-il, en plus de désaltérer, «nous nettoie continuellement et nous fait éliminer les inerties et les

¹¹⁹ Voir Alain MARCHADOUR, *L'évangile de Jean. Commentaire pastoral*, Paris, Le Centurion / Ottawa, Novalis, 1992, p. 74-75.

¹²⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 53.68.

¹²¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16.62.83.

¹²² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16.62.

rides de notre manière d'être chrétiens, en même temps qu'elle répand l'élément vital nécessaire pour fertiliser des terres nouvelles»¹²³.

Mais d'où vient-elle cette eau, celle-là même qu'a bue Mgr Oscar Romero¹²⁴? Pour répondre à cette question, Gutiérrez fait référence au texte johannique (4,14; 7,38)¹²⁵ et il précise que «l'eau vive signifie précisément le don même de l'Esprit offert par Jésus»¹²⁶. Ainsi, boire au puits d'eau vive, c'est être désaltéré, rafraîchi, revivifié par l'Esprit de vie¹²⁷. C'est, comme le dit Gutiérrez, «vivre au temps de l'Esprit et selon l'Esprit»¹²⁸. Toute personne est conviée à s'abreuver à la source de vie, tous ceux et celles qui ont soif sont attendus. Le Dieu de la Vie, le Dieu de toute gratuité est celui qui invite.

¹²³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 16: «nos limpia continuamente y nos hace eliminar inercias y arrugas de nuestro modo de ser cristianos, al mismo tiempo que suministra el elemento vital necesario para fertilizar nuevas tierras».

¹²⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 54.

¹²⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 62.

¹²⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 62: «precisamente el agua viva significa en estos textos el don mismo del Espíritu hecho por Jesús».

¹²⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 96.

¹²⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 62: «es vivir en el tiempo del Espíritu y según él».

Le témoignage biblique est clair sur ce point¹²⁹. Le Dieu de Jésus Christ est un Dieu gratuit¹³⁰, un Père qui aime d'un amour gratuit¹³¹, un Être qui se donne comme un présent dans son intimité même¹³². À l'origine de toute existence, et même avant d'exister, il y a, se plaît à le rappeler Gutiérrez, Dieu et son amour gratuit pour tout être humain¹³³. Quand Gutiérrez approfondit cette perspective, il évoque l'expérience de Job; celui-là même qui a reconnu la gratuité chez Dieu: «Job exprime le sens profond de la gratuité de l'amour de Dieu. Tout vient de lui, tout est donné gracieusement par lui, il n'y a donc pas lieu de réclamer quoi que ce soit»¹³⁴.

¹²⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 164-165 où l'auteur commente deux textes bibliques importants: 1Jn 4,19 et Ep 1,3-5.

¹³⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269.

¹³¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 163.

¹³² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 162; *TL*, p. 269.

¹³³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 164-165.

¹³⁴ GUTIÉRREZ, *Job*, p. 128: «Job expresó un profundo sentido de la gratuidad del amor de Dios. Todo viene de El y todo es dado graciosamente por El, no hay en consecuencia derecho a reclamo alguno».

Cette reconnaissance de la gratuité de Dieu, de son initiative libre et toujours première¹³⁵ produit l'effet suivant: la vie de celui ou de celle qui fait cette découverte se remplit de gratuité¹³⁶. C'est pourquoi Gutiérrez écrit:

Cela nous fait percevoir comme un don nos rencontres avec les autres hommes, nos affections, tout ce qui nous arrive dans notre vie¹³⁷.

La gratuité est le lieu du don total et de la présence de la beauté dans nos vies¹³⁸.

Vivre notre vie comme un don de Lui et considérer tout ce qui nous arrive comme des manifestations de ce don¹³⁹.

Ainsi, la personne réalise qu'elle est entourée d'un climat de gratuité où «tout est grâce»¹⁴⁰. En plus de vivre sa vie comme un don, comme un cadeau, la

¹³⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 161.

¹³⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269.

¹³⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269-270: «Nos hace ver como un don nuestros encuentros con otros hombres, nuestros afectos, todo lo que en ella nos sucede».

¹³⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 165: «La gratuidad es el terreno de la entrega radical y de la presencia de la belleza en nuestras vidas».

¹³⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 166: «Vivir nuestra vida como don suyo y ver todo lo que en ella ocurre como manifestaciones de ese don».

¹⁴⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 166: «todo es gracia». Gutiérrez reconnaît ici les origines de cette expression: «Ella nos dispone a reconocer que 'todo es gracia' como dice Bernanos, con una expresión que en realidad viene de esa gran santa que fue -pese a la imagen deformada que de ella se nos transmitió por mucho tiempo- Teresa de Lisieux».

personne fait aussi l'expérience d'une prière marquée par la gratuité¹⁴¹. Une prière toute simple et tout imprégnée de gratitude est vécue aujourd'hui par le peuple pauvre de l'Amérique latine: une prière que Gutiérrez définit comme ce «quelque chose qui jaillit comme une réponse humble et confiante au don gratuit de l'amour du Père et comme un désir de le partager simplement avec ses frères»¹⁴².

Avec ce don de la gratuité au coeur de la vie et de la prière, est découverte du même coup l'exigence de la gratuité, mettant à l'épreuve la sincérité de l'amour pour les autres¹⁴³. C'est ce qui se passe, au dire de Gutiérrez, quand il y a passage en ce Dieu de la gratuité: il dépouille, dénude, universalise et rend gratuit l'amour pour les frères et les soeurs¹⁴⁴. C'est ce à quoi fait référence Gutiérrez quand il utilise l'expression «c'est une question 'de fabrication'»¹⁴⁵. Dieu est Amour et il crée par amour tout ce qui existe. Il crée

¹⁴¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 270.

¹⁴² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 166: «algo que brota como respuesta humilde y confiada al don del amor gratuito del Padre y como deseo de compartirlo sencillamente con los hermanos».

¹⁴³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 164.

¹⁴⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 271.

¹⁴⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 166: «es una cuestión de fábrica».

l'être humain «à son image, selon sa ressemblance» (Gn 1,26), libre, intelligent et capable d'amour.

Ainsi, se savoir gratuitement aimé par un Dieu gratuit engendre des engagements concrets et tout imprégnés d'un véritable amour pour l'autre, pour les autres¹⁴⁶. Cet amour se veut être aussi, selon Gutiérrez, un «amour efficace»¹⁴⁷. L'expression qui allie gratuité de l'amour et efficacité peut sembler étrange. Pour éloigner toute ambiguïté, il faut préciser, avec Gutiérrez, qu'il s'agit d'une recherche, en vérité, des besoins concrets de l'autre, à partir d'une analyse de la situation, pour répondre intelligemment et prestement aux demandes exprimées¹⁴⁸. Pour Gutiérrez, il est clair que «le souci de l'efficacité est une façon d'exprimer l'amour de l'autre»¹⁴⁹. Aimer l'autre de tout son cœur, sans condition, sans pression, avec au cœur le désir que des gestes concrets et mesurés soient porteurs de vie¹⁵⁰. Ainsi, le Dieu de toute gratuité invite à adopter une éthique imprégnée de la même gratuité. Voilà une façon nouvelle d'établir des rapports avec le prochain.

¹⁴⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 270.

¹⁴⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 161: «amor eficaz».

¹⁴⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 161-164.

¹⁴⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 162: «La preocupación por la eficacia es una manera de expresar el amor por el otro».

¹⁵⁰ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 270.

Cette spiritualité commande un deuxième comportement, un appel à «choisir la vie»¹⁵¹. Selon Gutiérrez, l'invitation faite par le Deutéronome est toujours d'actualité¹⁵²:

Vois: je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur. [...] J'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre: c'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance (Dt 30,15.19).

Ce texte, rappelle Gutiérrez, place toute créature devant une alternative: vie ou mort¹⁵³. Un choix s'impose devant ces deux chemins et choisir la vie n'est rien d'autre que «choisir Dieu, s'attacher à lui comme un enfant s'attache à ses parents, source et protection de sa vie. Le chemin de l'amour est le chemin de la bénédiction, de la vie»¹⁵⁴. Choisir le Dieu de la vie, c'est aussi comme le rappelle Gutiérrez, choisir la vie, opter pour la vie¹⁵⁵ «dans un sous-continent où règne 'la mort avant le temps' des pauvres et des opprimés, conséquence

¹⁵¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 109: «escoger la vida».

¹⁵² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 51.109-110; *DV*, p. 38-39.

¹⁵³ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 38.

¹⁵⁴ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 39: «elegir a Dios, pegarse a El como un niño lo hace con sus padres, fuente y protección de su vida. El camino del amor es el camino de la bendición, de la vida».

¹⁵⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 151.

d'un système social de spoliation et d'injustice»¹⁵⁶. C'est ainsi combattre la mort précoce et injuste des plus déshérités, combattre la faim, la misère, la maladie, l'égoïsme, l'injustice, la peur, l'oppression, la suspicion permanente, l'abus d'autorité, en définitive combattre le péché, «sceau caractéristique de la mort»¹⁵⁷.

Tout disciple de Jésus est donc appelé à dénoncer tout ce qui va contre la vie. Il est appelé aussi à annoncer le Dieu vivant qui donne vie aux êtres humains et qui désire que tous et toutes vivent véritablement¹⁵⁸, à annoncer Jésus qui est la Vie et qui est venu l'apporter en plénitude¹⁵⁹ à proclamer le Royaume de vie commencé en Jésus Christ¹⁶⁰. Ainsi, dans les conditions qui sont celles de l'Amérique latine, un nouveau chemin s'ébauche, une nouvelle façon de suivre Jésus est en train de naître. À la base de cette spiritualité, un choix pour la vie s'impose, un parti pris pour la vie ou pour la mort se présente comme option fondamentale pour la foi¹⁶¹.

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ, «Boire», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 63.

¹⁵⁷ GUTIÉRREZ, *DV*, p. 77: «el sello característico de la muerte».

¹⁵⁸ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 62.

¹⁵⁹ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 52.

¹⁶⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 72.

¹⁶¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 51.

La spiritualité de la libération selon Gustavo Gutiérrez se présente dans ses œuvres comme une spiritualité aux accents de la convivialité. Le Dieu de toute gratuité, le Dieu de la vie invite gratuitement et tous ceux et celles qui répondent à l'invitation commencent à vivre de nouveaux rapports avec leurs frères et sœurs: des rapports conviviaux. Ils tentent de donner la vie avec largesse et ce, en donnant du pain à celui ou celle qui a faim, en aidant les groupes à s'organiser, en luttant pour les droits bafoués, en pardonnant, en donnant leur propre vie. Ainsi, une nouvelle manière d'être homme, d'être femme, d'être croyant, d'être croyante est en train de germer en Amérique latine, de même qu'une nouvelle manière d'être Église. C'est ce que le prochain chapitre se propose d'évoquer.

CHAPITRE V

UN PEUPLE EN COMMUNION

Au chapitre quatrième de cette étude, nous avons analysé et interprété les textes de Gutiérrez qui nous ont révélé la dimension trinitaire de la spiritualité de la libération. Dans le présent chapitre, nous examinerons les textes qui font connaître la composante collective, communautaire, manifestée par la démarche de tout un peuple à la suite de Jésus.

La spiritualité chrétienne, comme *«sequele Christi»*, a été présentée pendant longtemps comme un *«jardin fermé»*¹. Ce domaine semblait être, comme le dit Gutiérrez, l'affaire d'une élite, le propre de groupes choisis, de personnes engagées dans les ordres et les congrégations². Ceci explique que, très souvent, vie religieuse et vie spirituelle signifiaient la même réalité³.

¹ Voir THOMAS, *«Le jardin fermé»*, dans *Christus*, 29(1982), p. 17-26. Nous avons présenté cet aspect dans le Chapitre II de la thèse, à la page 53.

² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 26.

³ Voir BRETON, *Approche contemporaine*, p. 78. L'auteur explique que, pendant longtemps, les religieux, religieuses et prêtres étaient considérés comme les spécialistes de l'expérience chrétienne.

Qui dit jardin bien tranché évoque également la privatisation de la spiritualité qui se manifeste, selon Gutiérrez, par «la culture de valeurs individuelles en vue de la perfection personnelle»⁴. Ainsi, à l'abri d'une enceinte qui protège des vents du dehors, on prend soin de la relation toute personnelle et toute secrète de l'âme avec son Dieu⁵. Gutiérrez souligne le trait individualiste de la spiritualité en ces termes:

La relation à Dieu paraissait dissimuler la présence d'autrui et enfonçait chaque chrétien dans sa propre intériorité (entendons, dans une manière de comprendre l'intériorité). Pour cette raison, la vie spirituelle était désignée comme vie intérieure, titre que beaucoup interprètent comme signifiant quelque chose qui se vit exclusivement à l'intérieur de chacun⁶.

Ainsi, Gutiérrez fait allusion au danger de l'individualisme qui a guetté et qui guette encore la spiritualité. Il décrit ce phénomène de la privatisation comme étant la cause d'un réductionnisme spiritualiste fonctionnant

comme un filtre qui permet de «spiritualiser», et même de faire évaporer, ce qui dans la Bible se présente comme des affirmations massives d'ordre

⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 29: «un cultivo de valores individuales en función de la perfección personal».

⁵ Voir THOMAS, «Le jardin fermé», dans *Christus*, 29(1982), p. 17.

⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 29: «La relación con Dios parecía opacar la presencia de los demás y hundía a cada cristiano en su propia interioridad (en una manera de entenderla, más bien). La vida espiritual era llamada por eso vida interior, lo que muchos interpretan como algo que se vive exclusivamente dentro de cada uno».

social et historique. Par exemple, il permet de réduire l'opposition pauvres-riches (réalité sociale) à la contradiction humble-orgueilleux (réalité intérieure à l'individu)⁷.

Cette perspective individualiste n'est pas, au dire de Gutiérrez, celle de ceux et celles qui sont engagés dans l'aventure communautaire de la libération⁸. En effet, ce qui se vit en Amérique latine est davantage une marche à la suite de Jésus, «une aventure collective»⁹ impliquant une nouvelle façon de vivre-avec-les-autres et de s'engager-avec-les-autres¹⁰.

⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 31: «como un filtro que permite 'espiritualizar', y hasta evaporar, lo que en la Biblia aparecen como macizas afirmaciones de orden social e histórico. Por ejemplo, reducir la oposición pobres-ricos (realidad social) a la contradicción humilde-orgullosa (realidad interior al individuo)».

⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 32.

⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 69: «una aventura colectiva».

¹⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 32, note 20 où Gutiérrez fait référence à une lettre pastorale, écrite par Mgr Carlos Parteli, archevêque de Montevideo, le 15 juillet 1978: «Se experimenta que el encuentro con Jesucristo lleva en sí mismo un llamado a romper con el estilo de vida individualista. Porque seguirlo a él implica una nueva forma de con-vivir, de com-partir, de com-prometerse con los demás». Nous retrouvons ici les expressions «con-vivir, com-partir, com-prometerse» qui traduisent très bien le thème de la convivialité. Il semble que l'archevêque de Montevideo décrit la nouvelle manière de vivre sa foi comme une expérience de communion, d'engagement «avec les autres», comme une expérience de convivialité.

1. «Une aventure communautaire»¹¹

Gutiérrez reconnaît qu'il peut sembler osé de parler d'une nouvelle spiritualité en Amérique latine¹². Pourtant, il déclare qu'une nouvelle manière de suivre Jésus émerge du peuple démuní de son continent. Voici comment il la décrit: «ce qui advient aujourd'hui parmi nous nous écarte des sentiers battus et nous conduit à reconnaître que la marche à la suite de Jésus se présente non pas à travers un itinéraire individuel mais à l'intérieur d'une aventure collective»¹³. En effet, un peuple, et comme le dit Gutiérrez, «tout un peuple»¹⁴ ou «un peuple dans son entier»¹⁵ choisit de vivre ensemble sa foi, de rendre compte de son espérance ensemble et de s'engager ensemble dans

¹¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 32.204: «una aventura comunitaria».

¹² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49.

¹³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50: «lo que hoy acontece entre nosotros nos saca de caminos trillados; y nos hace ver que el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino al interior de una aventura colectiva».

¹⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 14.54.180: «todo un pueblo».

¹⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50.58.112: «un pueblo entero».

cette aventure de charité¹⁶. Ainsi, le peuple latino-américain entreprend une aventure, une marche où, ensemble, il part à la rencontre de Dieu¹⁷.

Il faut dire, comme le rappelle Gutiérrez, que le Concile Vatican II avait développé la dimension communautaire de la foi et approfondi la réalité de l'Église en soulignant qu'elle est communion, solidarité entre les personnes qui la composent¹⁸. Grâce à cette contribution, le peuple latino-américain a mieux compris le sens de la rencontre des disciples avec le Messie et le «Nous avons trouvé le Messie» (Jn 1,41)¹⁹, de même que le «vous» utilisé par Jésus en s'adressant au groupe des disciples: «Et vous, qui dites-vous que je suis?» (Mc 8,29)²⁰.

¹⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 80. Il peut sembler osé de prétendre que «tout un peuple» s'engage dans cette manière de vivre à la suite de Jésus. Il n'en est rien. L'auteur emploie ces expressions pour traduire la dimension collective, communautaire de cette spiritualité. C'est une caractéristique importante liée à cet art de vivre l'Évangile. En effet, la spiritualité de la libération a pris naissance, non pas dans le cœur d'une seule personne, mais dans le cœur de plusieurs personnes qui ont eu le désir de faire option pour les pauvres et de s'engager à leurs côtés pour combattre la pauvreté. Voir aussi les pages 204.205.206.207 de la thèse où cette insistance sur la note communautaire est de nouveau évoquée.

¹⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 14.127.136.

¹⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 191. Nous croyons important de rappeler la notion du salut telle que présentée dans le document conciliaire *Lumen Gentium*, n° 9: «Dieu n'a pas voulu sanctifier et sauver les hommes individuellement et sans qu'aucun rapport n'intervienne entre eux, mais plutôt faire d'eux un peuple qui le reconnaisse vraiment et le serve dans la sainteté».

¹⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 69.

²⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 75.

Le processus que les populations d'Amérique latine ont inauguré depuis quelques années est ainsi une réponse collective²¹ «au don d'une foi au Dieu de la vie»²². L'expérience modèle de l'exode du peuple juif vers la Terre promise représente pour le peuple latino-américain une source inspiratrice d'images pour saisir son propre cheminement²³. Il se voit, selon Gutiérrez, comme un peuple «qui laisse derrière lui une terre d'oppression et cherche, sans illusions, mais avec courage, à trouver sa route au milieu du désert»²⁴. Comme jadis, après le passage de la Mer Rouge, le peuple n'a cessé de célébrer son Dieu libérateur, aujourd'hui, au dire de Gutiérrez, le peuple croyant et pauvre de ce continent fait mémoire de l'appel libérateur de Dieu et réaffirme l'option qu'il a prise et reprend avec le Seigneur de la vie²⁵.

Comme le peuple choisi a traversé le désert, la collectivité latino-américaine fait aussi le passage par la nuit, que Gutiérrez appelle «la nuit

²¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 75.

²² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 49: «al don de la fe en el Dios de la vida».

²³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112-136.

²⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50: «que deja atrás una tierra de opresión y busca, sin ilusiones pero con firmeza, encontrar su ruta en medio del desierto».

²⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 114-115.

obscur de l'injustice»²⁶. Ce temps se présente comme la traversée de la douloureuse épreuve de la solitude et de la souffrance²⁷, laquelle expérience crée entre ceux et celles qui souffrent des liens qui sont souvent plus forts que l'amitié et l'amour, des liens conviviaux²⁸. Gutiérrez évoque le vécu pénible de tous ceux et celles qui essaient d'être solidaires de leurs frères et soeurs pauvres. Il évoque l'isolement, la méfiance, l'hostilité, la fatigue, la peur de lâcher, le désespoir, la peur de mourir²⁹, de même que les calomnies, les attaques systématiques, la prison, la torture, l'exil, la persécution de l'Église, le martyre³⁰. C'est ainsi, comme le rapporte Gutiérrez, que des paysans, des ouvriers, des prêtres, des évêques, des étudiant-e-s, des religieux et religieuses, des vieillards sans force, des femmes sans défense, des enfants sont emprisonnés, torturés, tués à cause de leur engagement au côté des pauvres et

²⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 192: «la noche oscura de la injusticia». Pour décrire cette étape, Gutiérrez fait référence à Jean de la Croix et à son enseignement sur les nuits, car, pour lui, le paradigme de l'Exode et celui des nuits de Jean de la Croix s'éclairent mutuellement. Voir aussi GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 127-133.193.194. Voir aussi Richard HARDY, *Saint Jean de la Croix, la part du pauvre*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1994, 152p.; de même que Richard HARDY, «Liberation Theology and Saint John of the Cross: A Meeting», dans *Église et Théologie*, 20(1989), p. 259-282.

²⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 191-195.

²⁸ Voir Leonardo BOFF, *Chemin de croix de la justice*, Paris, Les Éditions du Cerf / Ottawa, Novalis, 1984, p. 44.

²⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 193.

³⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 173-177.

de leur pratique sociale et évangélisatrice³¹. Le fait ne peut être nié nulle part sur ce continent: ce fut le cas pour Mgr Romero et tant d'autres qui ont osé dénoncer les injustices commises contre les pauvres et qui ont donné leur vie pour leur peuple³².

Comme Israël fut convoqué à l'Alliance avec son Dieu, le peuple latino-américain se sent appelé à rechercher l'union avec le Seigneur dans ce contexte de la lutte pour la libération afin que règnent entre tous l'amour et la justice³³. Grâce à la relecture de la libération d'Égypte et grâce à son engagement auprès

³¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 152-156; *BPP*, p. 39-42. Voir aussi GUTIÉRREZ, «La violence d'un système», dans *Concilium*, n° 160(1980), p. 161-163.

³² Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 98-99.198-199; *BPP*, p. 159. Voir aussi GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 175, note 59 où il est clair que Mgr Romero avait la certitude que le sang de toutes ces victimes est semence de vie. Consulter également l'interview réalisée par James R. BROCKMAN, «The Prophetic Role of the Church in Latin America. A Conversation with Gustavo Gutiérrez», dans *The Christian Century*, 100(1983), p. 931. 932. 935. Nous choisissons d'ajouter ici un témoignage qui invite à rester en communion avec les martyrs de l'Amérique latine. Voir AGUIRRE, *Incroyable Église!*, p. 118-119: «Mais comme est beau le témoignage (martyre) de tant de chrétiens latino-américains qui ont donné leur vie en martyrs, conséquents, jusqu'à la mort, avec l'option pour les pauvres. Nous ne pouvons que rendre grâce pour ce temps, riche comme nul autre, de tant de témoins qui ont donné pacifiquement leur vie. Ils étaient mus par leur option et leur foi, à la recherche de la paix, de la justice. Ils revendiquaient le respect des droits fondamentaux de la personne humaine bafouée par les riches et les puissants de ce monde. Par leur mort, ils nous ont admirablement montré qu'il existe des valeurs pour lesquelles cela vaut la peine de vivre, voire de mourir. Des valeurs qui se situent bien au-delà des raisons que la peur ou la force brutale ont pu invoquer contre elles. Ces martyrs nous montrent aujourd'hui le chemin, ils ont suivi Jésus de la manière la plus radicale».

³³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 118-121.

de ses frères et soeurs en exil sur leur propre terre³⁴, le peuple latino-américain découvre la composante ecclésiale essentielle de son cheminement³⁵. Ainsi, comme l'énonce Gutiérrez, la communauté chrétienne latino-américaine fait la découverte, non seulement d'une nouvelle manière d'être homme et femme en Amérique latine, de vivre et penser sa foi, mais aussi, d'une nouvelle façon «d'être convoqué et de convoquer en 'ecclesia'»³⁶. La réalité de l'«ecclesia» prend ici toute sa dimension d'une réponse ensemble au don de la foi, d'un désir de célébrer ensemble le Seigneur qui invite: une autre expérience aux accents de convivialité.

À la question «Qu'est-ce qu'être chrétien aujourd'hui?», s'ajoute celle tout aussi importante qui est, selon Gutiérrez, «Comment être une église dans les conditions inédites qui approchent?»³⁷. En effet, les chrétiens et chrétiennes de ce continent saisissent qu'ils sont tous appelés à la rencontre du Seigneur, en tant qu'ils constituent un peuple, une communauté³⁸. Ils se voient, comme le rapporte Gutiérrez, comme l'assemblée de ceux qui sont conscients

³⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 17-54.

³⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 192.

³⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 347: «de ser convocado y de convocar en 'ecclesia'».

³⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 80: «¿Como ser iglesia en las condiciones inéditas que se avecinan?».

³⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 106.

du salut parvenu à tous les hommes³⁹. Par ceux et celles qui sont engagés auprès des pauvres et des exclus, l'Église est considérée comme «sacrement universel du salut»⁴⁰, comme préfiguration sur terre de la communion en plénitude des hommes et des femmes avec Dieu⁴¹. L'Église traduit ainsi une convivialité possible avec Dieu et les autres. Qui dit convivialité dit aussi engagement, mission. Une mission prophétique est confiée à l'«ecclesia» latino-américaine, comme le rappelle Gutiérrez: celle d'annoncer le royaume de Dieu au cœur de l'histoire humaine⁴² et de dénoncer tout ce qui va à l'encontre de l'être humain et qui fait obstacle à la communion des hommes et des femmes entre eux et avec Dieu⁴³.

Gutiérrez reconnaît qu'une nouvelle présence de l'Église et une pastorale prophétique s'ébauchent en Amérique latine, d'où une prise de conscience plus vive de la situation de diaspora dans laquelle se trouve l'Église de ce

³⁹ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 58.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 325: «sacramento universal de salvación». Gutiérrez développe longuement cette affirmation que nous retrouvons dans la Constitution sur l'Église du Concile Vatican II. Consulter GUTIÉRREZ, *TL*, p. 325-336.

⁴¹ Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 58.

⁴² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 35.

⁴³ Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 59.

continent⁴⁴. En effet, une Église est en train d'émerger, rapporte Gutiérrez, une Église qui a quelque chose à dire au monde par sa mission prophétique et qui est prête à apprendre de l'histoire humaine⁴⁵. Cette attitude d'ouverture est remarquée par Gutiérrez qui va jusqu'à dire que l'Église, engagée dans cette mission prophétique, se sent appelée à vivre la pauvreté spirituelle⁴⁶. Ce type de pauvreté aidant, l'Église tire son inspiration «à partir de son enracinement dans le monde de la pauvreté»⁴⁷. Selon Gutiérrez, l'Église latino-américaine se veut ouverte aux pauvres et aux opprimés qui sont là, au milieu d'elle, avec leurs souffrances, avec leurs luttes pour s'affranchir d'un ordre social injuste, avec leur aspiration à la libération⁴⁸.

Gutiérrez estime que l'Église est en train de se laisser questionner par la situation concrète de pauvreté de la majorité de ses membres⁴⁹:

⁴⁴ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 26. Gutiérrez observe que cette orientation pastorale est à ses premiers pas et qu'elle est représentée surtout par des personnes qui ont appartenu ou appartiennent à des mouvements apostoliques de laïcs, de jeunes, d'ouvriers, de paysans, d'étudiants. Voir aussi GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 27.

⁴⁵ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 62-63.

⁴⁶ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 59.

⁴⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 380: «de su arraigo en el mundo de la pobreza».

⁴⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 299.300.302.

⁴⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 240.

Si l'Église veut être fidèle au Dieu de Jésus-Christ, elle doit prendre conscience d'elle-même à partir d'en-bas, à partir des pauvres de ce monde: les classes exploitées, les races méprisées, les cultures marginalisées. Elle doit descendre aux enfers de ce monde et communier avec la misère et l'injustice, avec les luttes et les espérances des damnés de la terre, parce que c'est à eux qu'appartient le royaume des cieux⁵⁰.

Ainsi, dans la conjoncture latino-américaine, les pauvres, selon les dires de Gutiérrez, deviennent de plus en plus peuple de Dieu⁵¹. C'est pourquoi Gutiérrez signale qu'en Amérique latine, émerge une «Église qui naît du peuple, des 'pauvres du pays'»⁵², une «Église à partir de ce peuple»⁵³, une «Église du peuple»⁵⁴, une «Église populaire»⁵⁵.

Ce nouveau modèle d'Église où les personnes se sentent partie prenante s'incarne, comme le rappelle Gutiérrez, dans les communautés ecclésiales de

⁵⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 388: «Que la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra porque de ellos es el Reino de los cielos».

⁵¹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 389.

⁵² GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 382: «una Iglesia que nace del pueblo, de los pobres del país». Voir aussi Jon SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología, Santander, Editorial Sal Terrae, 1981, 349p.

⁵³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 167: «una Iglesia desde ese pueblo».

⁵⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 117.126: «una Iglesia del pueblo».

⁵⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 167.382: «una Iglesia popular».

base, l'un des phénomènes les plus importants de cette Église⁵⁶. Au coeur de ces communautés, l'Évangile commence à être vécu et pensé dans la vie quotidienne⁵⁷. La lecture populaire de la Bible représente l'activité théologique la plus productive de ces groupes⁵⁸. Dans un premier temps, le peuple chrétien s'approprie la lecture et l'interprétation des textes. Ensuite, il tente de découvrir la révélation et la présence de Dieu dans la réalité d'aujourd'hui, à la lumière de la Bible. Enfin, il met en avant la parole de Dieu qui est découverte dans les textes bibliques et dans la réalité à la lumière de la Bible, comme autorité et source de légitimité⁵⁹. Dans les communautés ecclésiales de base, des familles, des adultes et des jeunes réfléchissent aussi, à la lumière de la foi, sur des sujets de la vie quotidienne: le travail, la terre, la santé, l'éducation des

⁵⁶ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 125.126.142.143.167.178.285.286.287. Pour mieux connaître l'origine, la maturation et la multiplication des communautés de base en Amérique latine, consulter les documents des II^e et III^e conférences épiscopales latino-américaines *Medellín*, Pastoral de conjunto, n^{os} 10-12; Catequesis, n^{os} 9-10; *Puebla*, n^{os} 9.96.97.329.629.640-643. Voir aussi Leonardo BOFF, *Église en genèse*. Les communautés réinventent l'Église, Paris, Desclée, 1978, 143p; Marcello de Carvalho AZEVEDO, *Communautés ecclésiales de base*. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église, Paris, Le Centurion, 1986, 236p.

⁵⁷ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 142-143.

⁵⁸ Voir Pablo RICHARD, «La théologie de la libération dans la nouvelle conjoncture. Thèmes et défis pour les années 90», dans *Cultures et Foi*, 143(1991), p. 42.

⁵⁹ Voir RICHARD, «La théologie de la libération», dans *CF* 143(1991), p. 42 où l'auteur rappelle avec force «que les CEB lisent la Bible dans l'Église, guidées par la tradition et le magistère; c'est enfin une lecture réalisée dans le dialogue permanent avec les exégètes de métier. Cette lecture populaire de la Bible ne se fait pas contre l'autorité hiérarchique de l'Église».

enfants, la culture, la fête. Ils tentent également de trouver ensemble des solutions à des problèmes d'eau, d'expulsion de terres, d'approvisionnement⁶⁰.

Avec la Parole de Dieu mise en commun, l'Eucharistie constitue le coeur de toute communauté, lieu par excellence où se vit la convivialité⁶¹. Gutiérrez parle en ces termes de la grandeur de la fraction du pain vécue en communauté:

Par elle s'exprime la communion intime dans la douleur humaine et, en elle, on reconnaît avec joie le Ressuscité qui procure la vie et soulève l'espérance du peuple rassemblé en «Église» par ses gestes et ses paroles⁶².

Sur un tel terrain, la pratique eucharistique acquiert sa plénitude de sens: partager la mort et la résurrection du Christ. Dans la fraction du pain, du pain qui manque aux déshérités de la terre, se rend présente et se fait reconnaître la vie du Ressuscité⁶³.

⁶⁰ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 155. L'auteur rappelle encore une fois que la préoccupation pour les besoins matériels et les nécessités d'un vivre-ensemble font partie intégrante de la spiritualité, de la marche en quête de Dieu.

⁶¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 198-200.

⁶² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 199: «En ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano y se reconoce, en la alegría, al Resucitado que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado en 'ecclesia' por sus gestos y palabras».

⁶³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 181: «Sobre ese terreno la celebración eucarística adquiere con plenitud su sentido de compartir la muerte y la resurrección de Cristo. En la fracción del pan, del pan que falta a los desheredados de la tierra, se hace presente y se reconoce la vida del Resucitado». Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 335-341.

En effet, la célébration de l'Eucharistie est un moment privilégié où les communautés latino-américaines, en union avec l'ensemble de l'Église, rendent grâce au Père et célèbrent la gratuité de l'amour rédempteur du Seigneur. Les assemblées réunies pour la fraction du pain croient en la communion de vie qui les unit et elles espèrent qu'un jour, justice et liberté pour lesquelles elles luttent deviendront réalités.

2. Solidarité dans l'engagement libérateur

Dans le document *Medellín* sur la pauvreté de l'Église, la solidarité est présentée comme un impératif de charité, un devoir qui incombe à toute personne de faire siens les problèmes et les combats des plus pauvres et de dénoncer toute injustice qui les opprime⁶⁴. C'est également ainsi que le document *Puebla* présente la solidarité: c'est une exigence évangélique qui demande à tous ceux et celles qui croient dans le Christ solidarité avec les pauvres et protestation contre la situation de spoliation qui les empêche de vivre comme des êtres humains⁶⁵.

⁶⁴ Voir *Medellín*, *Pobreza de la Iglesia*, n° 10. Consulter également les autres articles qui traitent du thème de la solidarité: *Justicia*, n° 2.13; *Paz*, n° 14.21; *Movimientos de laicos*, n° 9; *Pobreza de la Iglesia*, n° 7.8.11.

⁶⁵ Voir *Puebla*, n° 1148.1156. Voir aussi GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 259.

Pour Gutiérrez, la solidarité se présente aussi comme une expression de l'amour chrétien⁶⁶, comme une fonction ecclésiale qui est apparue sous différentes désignations telles que miséricorde, charité, engagement⁶⁷, mais qui signifie toujours *agapè*⁶⁸. Gutiérrez reconnaît que le terme solidarité n'est pas un mot biblique⁶⁹, mais selon lui, ce mot exprime mieux qu'aucun autre, le comportement de toute personne croyante, son éthique est une éthique du Royaume⁷⁰.

Le Royaume, comme le rappelle Gutiérrez, est, en même temps, une grâce, un cadeau et une exigence⁷¹. Dieu, dans sa gratuité, fait le don de la filiation: «cet amour de Dieu est gratuit, sans qu'il y ait mérite de notre part. Don que nous «recevons» avant d'exister. Le choix de Dieu est premier»⁷².

⁶⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 145.

⁶⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 152-153.

⁶⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 153, note 21 où l'auteur se base sur la définition de la solidarité selon Joseph COMBLIN, *O tempo de ação*, Petropolis, Vozes, 1982, p. 38: «Solidarité est le mot juste pour traduire *agapè*».

⁶⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 90, note 37 où l'auteur tire son information de la source suivante: Albert NOLAN, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del Cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1976, p. 99.

⁷⁰ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 231-270.

⁷¹ Voir GUTIÉRREZ, *DV*, p. 231.

⁷² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 165: «ese amor de Dios es gratuito, sin mérito de nuestra parte. Don que 'recibimos' antes de existir, o para ser más exactos en vistas al cual hemos sido creados. La elección a la filiación es lo primero». Voir aussi GUTIÉRREZ,

À cette première dimension de toute vie chrétienne, fondement de la convivialité, correspond la fraternité, la sororité⁷³. Elle est la réponse toute indiquée à ce cadeau, car, comme le dit si bien Gutiérrez, c'est «en faisant concrètement des autres nos frères et nos soeurs que nous accueillons ce don gratuit, en oeuvre et pas seulement en parole»⁷⁴. Pour Gutiérrez, il n'y a aucun doute: «opter pour le pauvre, pour les classes exploitées, s'identifier à leur sort, partager leur destin, c'est vouloir faire de cette histoire une histoire de fraternité authentique. Il n'y a pas d'autre manière d'accueillir le don gratuit de la filiation»⁷⁵.

L'expérience de la filiation est, comme le développe Gutiérrez, le point de départ de toute évangélisation⁷⁶. En effet, quand la personne se sait aimée de Dieu, elle a le désir de communiquer la bonne nouvelle de l'amour gratuit de Dieu qui rend fils et filles du Père et qui transforme en frères et soeurs de tous

BPP, p. 15.111.

⁷³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 99.

⁷⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 382: «haciendo concretamente hermanos y hermanas a los demás acogemos ese don gratuito, no de palabra sino de obra».

⁷⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 93: «opter por el pobre, por las clases explotadas, identificarse con su suerte, compartir su destino, es querer hacer de esa historia una historia de fraternidad auténtica. No hay otro modo de acoger el don gratuito de la filiación».

⁷⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 118.

et toutes⁷⁷. Annoncer l'Évangile est, en définitive, selon Gutiérrez, «annoncer le mystère de la filiation et de la fraternité, mystère caché depuis l'origine des temps et révélé maintenant dans le Christ»⁷⁸. Cette annonce, cette tâche évangélisatrice se fait, toujours selon Gutiérrez, dans le processus même de libération dans lequel s'exprime l'amour pour l'autre, pour les autres⁷⁹. Il s'agit donc d'une «évangélisation libératrice»⁸⁰ où est annoncée la libération totale dans le Christ, celle-là même qui inclut une transformation réelle des conditions historiques et politiques dans lesquelles vivent les hommes et les femmes⁸¹.

La condition pour qu'advienne une telle évangélisation est, comme le rappelle *Puebla*, la pauvreté évangélique, pauvreté vécue simultanément comme solidarité avec les pauvres et comme contestation contre la pauvreté⁸². Ce type de pauvreté qui recouvre, non pas une privation et une marginalisation, mais une exigence d'identification avec le Christ venu annoncer l'Évangile aux pauvres et

⁷⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 118.

⁷⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 118: «anunciar el misterio de la filiación y de la fraternidad, misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora en Cristo».

⁷⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 179.

⁸⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 121: «evangelización liberadora».

⁸¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 122.

⁸² Voir *Puebla*, n°s 1148-1152.1156. Voir aussi GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 283.

la libération aux opprimés, concerne tous les disciples du Christ⁸³. Gutiérrez reconnaît que cette pauvreté a été trop longtemps enfermée dans les limites de la vie religieuse et ainsi, prisonnière d'une façon de vivre le voeu de pauvreté⁸⁴. Il constate également que, grâce au questionnement des communautés religieuses et à celui de nombreux groupes chrétiens, la pauvreté chrétienne retrouva sa signification première⁸⁵ et elle a commencé à être vécue

comme un acte d'amour et de libération envers les pauvres de ce monde, comme une manière de se solidariser avec eux et de protester contre la pauvreté dans laquelle ils vivent, comme une identification avec les intérêts des classes opprimées et un refus de l'exploitation dont elles sont victimes⁸⁶.

Surgissent ainsi des manières nouvelles de vivre la pauvreté évangélique où on n'idéalise plus la pauvreté, mais où on l'assume comme un mal pour

⁸³ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 95. Voir aussi *Medellín, Pobreza de la Iglesia*, n° 6; *Puebla*, n° 1148.

⁸⁴ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 95-98. Voir aussi GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 105 où l'auteur fait remarquer qu'il faudrait bannir l'impression qu'on érige la pauvreté en idéal, car cela sonne tragiquement faux pour les personnes et les peuples submergés dans la misère.

⁸⁵ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 97. L'auteur observe que ces groupes ont ressenti la nécessité d'un témoignage de pauvreté plus effectif et ils se sont sentis interpellés par cette exigence évangélique. Voir aussi GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 184.

⁸⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 97-98: «como un acto de amor y de liberación hacia los pobres de este mundo, como solidaridad con ellos y protesta contra la pobreza en que viven, como identificación con los intereses de las clases oprimidas y como recusación de la explotación de que son víctimas».

protester contre elle et l'abolir⁸⁷. Ainsi, quand des personnes et des groupes se solidarisent avec les pauvres pour dénoncer l'injustice de leur situation⁸⁸, ils disent la valeur inestimable du pauvre aux yeux de Dieu⁸⁹ et ils deviennent ce qu'ils sont appelés à être: semence, levain, lumière et force sur leur continent⁹⁰.

Se solidariser ainsi avec le pauvre contre la pauvreté comporte, comme le rappelle Gutiérrez, une dimension politique évidente et inévitable⁹¹. On se souvient d'un temps, pas si lointain où, dans les milieux chrétiens, on avait de la difficulté à percevoir l'originalité et la spécificité du champ politique⁹². Par voie de conséquence, on insistait davantage sur les aspects personnels du message évangélique que sur ses dimensions politiques⁹³. Gutiérrez se réjouit au constat du «phénomène de la politisation»⁹⁴ en Amérique latine. En effet,

⁸⁷ Voir GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 105. L'auteur observe que ces nouvelles formes sont très différentes du classique «renoncement aux biens de ce monde».

⁸⁸ Voir GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 106.

⁸⁹ Voir *Medellín*, *Pobreza de la Iglesia*, n° 7.

⁹⁰ Voir *Puebla*, n° 1133.

⁹¹ GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 105.

⁹² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 79.

⁹³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 79.

⁹⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 76: «fenómeno que llamamos 'politización'».

les personnes deviennent de plus en plus conscientes d'être des sujets actifs de l'histoire, toujours plus lucides face aux injustices sociales et à toute forme de répression et plus décidées que jamais à participer à la transformation des structures sociales et à une gestion politique efficace⁹⁵.

Ainsi, comme le dit Gutiérrez, prend forme «une nouvelle compréhension du politique»⁹⁶. Longtemps perçue comme quelque chose dont on s'occupe pendant les moments libres de sa vie privée⁹⁷, la réalité politique devient «une dimension qui embrasse et conditionne de manière exigeante le champ entier de l'activité humaine; elle est le conditionnement global et le terrain collectif de la réalisation humaine»⁹⁸. En effet, pour construire la «*polis*», c'est-à-dire la société où des hommes et des femmes peuvent vivre solidaires⁹⁹, il faut tenir compte de l'aspect multidimensionnel de l'être humain, de même que de toutes

⁹⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 75-76.

⁹⁶ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 82: «una nueva comprensión de lo político». Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 76 où l'auteur établit la distinction entre le politique, entendu au sens large et la politique comme orientation du pouvoir à l'intérieur du politique.

⁹⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 76.

⁹⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 83: «una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana».

⁹⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 76.

les conditions concrètes dans lesquelles se déroule l'existence humaine¹⁰⁰.

Comme le constate Gutiérrez, ces dernières années, chez le peuple latino-américain a surgi une nouvelle conscience du politique où toute réalité humaine comporte une dimension politique¹⁰¹. Gutiérrez ira jusqu'à dire:

Rien n'échappe au politique ainsi compris. Tout est coloré politiquement. C'est dans ce tissu politique, et non hors de lui, que l'homme se dresse comme un être libre et responsable, comme un homme en relation avec les autres hommes, comme quelqu'un qui assume sa tâche dans l'histoire. Les relations personnelles elles-mêmes acquièrent toujours davantage une dimension politique. Les hommes entrent en contact entre eux par la médiation du politique¹⁰².

Toute pratique sociale est donc un acte politique et qui dit politique, dit inévitablement conflit¹⁰³. Il semble, comme le rapporte l'auteur de *Teología de la liberación* que, dans les milieux chrétiens, on a éludé pendant longtemps le caractère conflictuel de l'histoire humaine¹⁰⁴. Et pourtant, il faut apprendre à

¹⁰⁰ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 83.

¹⁰¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 83.

¹⁰² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 77: «Nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente. Es en ese tejido y nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia. Las relaciones personales mismas adquieren cada vez más una dimensión política. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político».

¹⁰³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 78.

¹⁰⁴ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 66.179.

vivre et à penser la paix dans le conflit¹⁰⁵, à chercher avec lucidité et courage l'établissement de la justice entre les personnes et entre les peuples¹⁰⁶. Tous ceux et celles qui sont engagés au côté du pauvre et de l'exploité reconnaissent avec Gutiérrez le caractère inéluctablement conflictuel que leur praxis amène, car prendre parti implique des affrontements entre les personnes ou les groupes aux intérêts opposés¹⁰⁷. L'Évangile, comme le rappelle Gutiérrez, ne nie pas la présence d'ennemis dans la vie des disciples de Jésus: ce qui leur est demandé, c'est de ne pas les exclure de leur amour¹⁰⁸.

3. Réflexions et questions

La pensée de Gutiérrez sur la dominante communautaire de la spiritualité de la libération est très riche et elle rejoint une caractéristique très importante de la spiritualité contemporaine et future¹⁰⁹. Elle invite, en un premier temps, à faire quelques observations d'ordre global. En développant cet aspect, Gutiérrez

¹⁰⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 179.

¹⁰⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 78.

¹⁰⁷ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 84-85.

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 85.

¹⁰⁹ Voir Stefano DE FIORES, «Spiritualité contemporaine», dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 1073-1075.

apporte un complément nécessaire à la réflexion théologique sur l'Église, amorcée en Amérique latine¹¹⁰. Il met en lumière la nécessité de voir l'Église à partir d'en-bas, à partir des pauvres, à partir de son enracinement dans le monde des pauvres¹¹¹. Il reconnaît que l'Église aspire, depuis quelques années, à un témoignage plus authentique de pauvreté¹¹², mais il espère davantage «que les pauvres de ce monde soient le peuple de Dieu, les témoins inquiétants du Dieu qui libère»¹¹³.

La réflexion de Gutiérrez sur la composante ecclésiale et communautaire de la spiritualité de la libération n'est pas entièrement neuve et originale. On la trouve dans tous les écrits de spiritualité chrétienne puisqu'elle en est un élément essentiel¹¹⁴. La différence avec plusieurs livres de ce genre est la place

¹¹⁰ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 386 où l'auteur reconnaît qu'une réflexion théologique plus élaborée sur l'Église devient de plus en plus urgente en Amérique latine.

¹¹¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 387-390.

¹¹² GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 105.

¹¹³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 389: «que los pobres de este mundo sean el Pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera».

¹¹⁴ Voir par exemple BRETON, *Approche contemporaine*, p. 187-188; Charles André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 307-312; Jesús ESPEJA, *La espiritualidad cristiana*, Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 219-255.333-339; Jean-Claude SAGNE, *Traité de théologie spirituelle. Le secret du cœur*, Paris, Éditions du Chalet, 1992, p. 118-130; Walter PRINCIPE, «Christian Spirituality», dans Michael DOWNEY (éd.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 931-938; Sandra M. SCHNEIDERS, «Feminist Spirituality», dans Michael DOWNEY (éd.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 394-406.

qu'occupe cette dimension dans la description de la spiritualité, en somme, très minime¹¹⁵. Quant à Gutiérrez, il énonce cet aspect dès les premières pages de son oeuvre *Beber en su propio pozo*¹¹⁶ et il en tient compte jusqu'à la fin¹¹⁷. Les dernières phrases de cet ouvrage sont convaincantes: «la spiritualité est une aventure communautaire. Démarche d'un peuple qui suit son propre chemin à la suite de Jésus Christ à travers la solitude et les menaces du désert»¹¹⁸.

Son insistance sur la note communautaire postule ainsi une nouvelle orientation de la spiritualité:

Ce qui advient aujourd'hui parmi nous nous écarte des sentiers battus et nous conduit à reconnaître que la marche à la suite de Jésus se présente non pas à travers un itinéraire individuel mais à l'intérieur d'une aventure collective¹¹⁹.

¹¹⁵ Quand on consulte les oeuvres citées à la note précédente, on réalise que cet élément n'est pas mis en oubli par les auteurs, mais il est cité, soit à la toute fin de l'ouvrage, soit intercalé entre deux points plus importants.

¹¹⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 11.14.

¹¹⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 203.204.

¹¹⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 204: «la espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto».

¹¹⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50: «Lo que hoy acontece entre nosotros nos saca de caminos trillados; y nos hace ver que el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino al interior de una aventura colectiva».

Cela implique de mourir à de soi-disant chemins spirituels qui ne peuvent aboutir qu'à des impasses; cela suppose l'ouverture à de nouvelles façons d'être disciples de Jésus, le Christ ressuscité¹²⁰.

Quand Gutiérrez présente l'importance de la dimension communautaire de cette spiritualité, il pourrait s'en trouver qui craignent que l'aspect personnel soit trop mis en veilleuse. Il n'en est rien. Pour Gutiérrez, la personne est au coeur de ce cheminement, une personne appelée à la communion avec Dieu et avec les autres¹²¹. Il déclare lui-même que «affirmer que la marche à la suite de Jésus est une aventure collective ne signifie pas lui ôter sa dimension personnelle mais, au contraire, lui restituer son vrai sens de réponse à la convocation du Père»¹²².

Ceci dit, il ne faut pas croire que tout le peuple, que chaque personne de ce continent est engagé dans cette aventure communautaire: il s'en trouve ici et là qui n'entrent pas dans la marche¹²³. De toute façon, Gutiérrez traduit le

¹²⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 54: «Ella implica la muerte a pretendidos caminos espirituales que no pueden terminar sino en impases; supone también el nacimiento a nuevas formas de ser discípulos de Jesús, el Cristo resucitado».

¹²¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 256.

¹²² GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 136: «afirmar que el seguimiento de Jesús es una aventura colectiva no es suprimir la dimensión personal, es por el contrario darle su verdadero sentido como respuesta a la con-vocación del Padre».

¹²³ Voir BROCKMAN, «The Prophetic Role of the Church», dans *CC* 100(1983), p. 932.

mouvement communautaire qui s'ébranle en Amérique latine, mouvement d'ensemble qui pose question, qui reconnaît la présence du Dieu de la vie et qui annonce le Royaume et sa justice¹²⁴. Pour Gutiérrez, la spiritualité de la libération est, sans contredit, une aventure communautaire. Selon lui, elle est également une expérience holistique, ce qui veut dire qu'elle n'échappe aucune dimension humaine¹²⁵, qu'elle touche à tous les aspects: le matériel, le spirituel, le temporel, le religieux, le personnel et le social¹²⁶. C'est ce qui fait dire ceci à Gutiérrez:

Paix, justice, amour, liberté ne sont pas que des réalités intimistes; elles ne sont pas que des attitudes intérieures; ce sont des réalités sociales, porteuses d'une libération historique. Une spiritualisation mal comprise nous a souvent fait oublier la charge d'humanité et le pouvoir de transformation des structures sociales injustes que possèdent les promesses eschatologiques¹²⁷.

Pour mieux saisir toutes ces composantes, Gutiérrez propose l'analyse de la réalité pour mettre en lumière les mécanismes générateurs de la misère, de

¹²⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 14.

¹²⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 13.

¹²⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 14.

¹²⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 224: «Paz, justicia, amor, libertad no son realidades intimistas, no son sólo actitudes interiores; son realidades sociales, portadoras de una liberación histórica. Una espiritualización mal entendida nos ha hecho, a menudo, olvidar la carga humana y el poder transformador sobre las estructuras sociales injustas que entrañan las promesas escatológicas».

la mort et pour mettre en place une pratique qui ait une véritable efficacité libératrice¹²⁸. Gutiérrez fait appel à la médiation socio-analytique, car selon lui, c'est le meilleur moyen de connaître avec précision les défis qui poussent à l'annonce de l'Évangile et par conséquent à la réflexion théologique¹²⁹. L'utilisation des sciences sociales lui a valu ainsi qu'à plusieurs autres théologiens de la libération, des observations, des remarques, des critiques, parce que, dans les sciences sociales, il existe des éléments d'analyse marxiste¹³⁰.

Une accusation plane au-dessus de la tête de Gutiérrez: celle d'épouser un peu trop la pensée marxiste¹³¹. Il reconnaît que les allusions à Marx et à

¹²⁸ GUTIÉRREZ, VOHL, p. 24-25.

¹²⁹ Voir GUTIÉRREZ, «Théologie et sciences sociales», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 183-208.

¹³⁰ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Dix observations», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 118, n° 1.2.5. Voir aussi CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Instruction sur quelques aspects», dans DC 81(1984), p. 894-895. Voir aussi Pedro ARRUPE, «L'analyse marxiste. Lettre aux provinciaux jésuites d'Amérique latine», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 97-101.

¹³¹ Voir GUTIÉRREZ, «Théologie et sciences sociales», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 189-192. Plus d'une fois, on a voulu intimider Gutiérrez en l'accusant de communiste, ce à quoi il répondait en citant Don Hélder Camara: «Es facilísimo agitar el comunismo contra todos los que, aún sin ningún lazo con el Partido o con la ideología marxista, osan descubrir las raíces materialistas del capitalismo. Que osan observar que, en rigor, no hay ya socialismo en singular, sino socialismos y capitalismos en plural» (Don Hélder CAMARA, «La Iglesia», dans COLECTIVO, *Signos de renovación*, p. 53).

certaines marxistes sont fréquentes dans le monde actuel contemporain et même en théologie, mais selon lui, elles ne signifient pas pour autant une acceptation du marxisme en tant que conception totale de la vie en excluant la foi chrétienne et ses exigences¹³². Gutiérrez refuse d'admettre que Marx soit le père ou le parrain de la théologie de la libération: cette réflexion critique vient de l'expérience de Dieu dans le monde des pauvres, à partir d'une pratique de libération¹³³. Selon Gutiérrez, la théologie de la libération doit continuer son oeuvre au service de la vie des pauvres et de la libération des opprimés en utilisant de façon critique certains éléments du marxisme¹³⁴. Ce théologien

¹³² Voir GUTIÉRREZ, «Théologies et sciences sociales», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 187. Nous rappelons que Gutiérrez a dû débattre l'utilisation de l'analyse marxiste lors de la soutenance de sa thèse. Voir GUTIÉRREZ, VOHL, p. 89-101.

¹³³ Voir GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans CF 104(1985), p. 20-21. Voir aussi BOFF, «Le cri de la pauvreté», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 139 où les frères Boff, eux aussi, répondent à l'Instruction du Cardinal Ratzinger: «En définitive, le marxisme a toujours été pris comme *médiation* en vue de quelque chose de plus grand: la foi et ses exigences historiques. Il a aidé à éclairer et à enrichir certaines des notions majeures de la théologie: peuple, pauvre, histoire, et même praxis et politique. Cela ne veut pas dire que l'on ait réduit le contenu théologique de ces notions à l'intérieur de la forme marxiste. Au contraire, on a déployé le contenu théorique valable (c'est-à-dire conforme à la vérité) de notions marxistes à l'intérieur de l'horizon théologique. Ainsi, le *pauvre* a pris une densité matérielle plus concrète, sans perdre toutefois son arrière-plan biblique (sacrement du Christ, etc.). De même aussi, la *praxis* n'est pas seulement politique et action de partis. Elle incorpore tout cela mais va plus loin: elle englobe l'éthique, la mystique, l'eschatologie, etc., ce que n'a pas perçu M. le Cardinal. Enfin, il s'agit d'une opération de *Aufhebung*: d'une assomption critique de dépassement».

¹³⁴ Voir GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans CF 104(1985), p. 20.

croit à la contribution et à l'influence positive de la philosophie marxiste de la praxis sur la théologie chrétienne:

La théologie contemporaine se trouve de fait inévitablement confrontée au marxisme et cette confrontation est féconde. C'est en grande partie parce qu'elle a été stimulée par le marxisme que, ramenée à ses sources propres, la pensée théologique s'oriente vers une réflexion sur le sens de la transformation de ce monde et sur l'action de l'homme dans l'histoire. Il y a plus: la théologie perçoit, grâce à cette confrontation, et ce que son intelligence de la foi reçoit de la praxis historique de l'homme et ce que sa propre réflexion peut signifier pour la transformation du monde¹³⁵.

Face à l'urgence de la situation latino-américaine, Gutiérrez ira plus loin.

Il admettra qu'on ne peut pas chercher un homme nouveau ni une nouvelle société par des voies capitalistes: c'est pourquoi, avec d'autres¹³⁶, il parlera,

¹³⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 32: «La teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia. Más aún, la theología percibe gracias a ese cotejo lo que su esfuerzo de inteligencia de la fe recibe de esta praxis histórica del hombre, así como lo que su propia reflexión puede significar para esa transformación del mundo».

¹³⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 154-161. Si nous lisons attentivement les notes 47 à 70, nous constatons que Gutiérrez n'est pas le seul à tenir ce discours: ce sont des laïcs, des prêtres, des évêques. Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 129-130 où Gutiérrez reconnaît que plusieurs groupes et personnes qui ont brandi le drapeau de la libération latino-américaine ont été inspirés par José Carlos Mariátegui. Selon Gutiérrez, cet homme a montré le chemin d'une voie socialiste propre à l'Amérique latine. Considéré comme figure de proue, Mariátegui aurait désiré qu'il y ait la création d'un socialisme indo-américain.

non de modernisation du système en vigueur, mais de socialisme¹³⁷. Voici comment il décrit ce lieu possible pour la convivialité:

Seul le dépassement d'une société divisée en classes, seul un pouvoir politique au service des grandes majorités populaires, seule l'élimination de l'appropriation privée de la richesse créée par le travail humain pourront nous procurer les bases d'une société plus juste. Voilà pourquoi l'élaboration du projet historique d'une nouvelle société prend toujours davantage en Amérique latine le chemin du socialisme. Cette construction du socialisme n'ignore pas les déficiences de nombre de ses actuelles réalisations historiques; elle tente d'échapper aux schémas et aux phrases toutes faites, elle est en quête de chemins spécifiques à tracer de manière créatrice¹³⁸.

Quand Gutiérrez voit comme possible la construction d'une société de type socialiste, cela pose question à plusieurs. L'inquiétude de ces personnes ou de ces groupes monte d'un cran à la vue du terme «révolution» employé par Gutiérrez dans ses ouvrages¹³⁹. Mais, que veut-il dire exactement¹⁴⁰?

¹³⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 52.58.60.129.154-161.355.358; *FHP*, p. 80.81.82.

¹³⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 81: «Sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa. Es por ello que la elaboración del proyecto histórico de una nueva sociedad toma cada vez más en América Latina la senda del socialismo. Construcción del socialismo que no ignora las deficiencias de muchas de sus actuales realizaciones históricas, que trata de salir de esquemas y frases hechas, y que busca creadoramente caminos propios».

¹³⁹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 52.62.78.129.132.137.153.155.161.266.270.276.277.318.320.342.353.385; *FHP*, p. 80.85-90.108.109.114.115.127.141.166.167.353.

Gutiérrez emploie cette expression pour rappeler l'événement qu'on a appelé la Révolution française, événement qui mit fin à un type de société, qui représenta l'expérience de la possibilité d'une transformation profonde de l'ordre existant¹⁴¹. À nouveau, le terme révolution est utilisé par Gutiérrez pour décrire la première et la seconde révolution industrielle, révolution qui a marqué une ère de production rapide et considérable de biens de consommation pour l'être humain, le rendant ainsi capable de modifier ses conditions de vie¹⁴². L'expression «révolution sociale» semble plus menaçante pour certains lecteurs et lectrices des ouvrages de Gutiérrez. Il est important de mentionner au départ que l'auteur emploie cette expression en disjonction avec le terme réforme:

Aussi parle-t-on de révolution sociale et non de réformes¹⁴³.

Les options que prend la communauté chrétienne - avec les limites que nous avons indiquées - la mettent toujours plus clairement devant

¹⁴⁰ Voir GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans *CF* 104(1985), p. 23 où il dit tout simplement ce que veut dire être révolutionnaire: «Comment être vraiment révolutionnaire, c'est-à-dire travailler à transformer radicalement la société, sans humilité?».

¹⁴¹ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 87-88.

¹⁴² Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 85-80.

¹⁴³ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 80: «De allí que se hable de revolución social y no de reformas».

l'alternative qui se pose actuellement dans ce continent: pour ou contre le système; ou, de manière plus nuancée: réforme ou révolution¹⁴⁴.

Gutiérrez n'est pas le seul à penser qu'indubitablement, la société latino-américaine ne peut sortir de la situation telle, dans laquelle elle se trouve, sans une véritable révolution¹⁴⁵. Il est à remarquer également que Gutiérrez n'utilise pas le futur pour conjuguer avec l'expression «révolution sociale». Il observe qu'elle est déjà amorcée et qu'elle est en progrès:

La situation révolutionnaire dans laquelle on vit aujourd'hui, en particulier dans le Tiers-Monde, exprime le caractère de cette radicalisation croissante. Travailler pour la révolution sociale veut dire abolir le présent état de choses et essayer de le remplacer par un autre qualitativement différent¹⁴⁶.

Nous sommes, en Amérique latine, en plein processus de fermentation révolutionnaire. [...] Quoi qu'il en soit, un état de misère insoutenable, l'aliénation et la spoliation dans lesquels vit la majorité de la population

¹⁴⁴ GUTIÉRREZ, *7L*, p. 180-181: «Las opciones que - con los límites señalados - va tomando la comunidad cristiana, la van poniendo cada vez más nítidamente ante la disyuntiva que se vive actualmente en el continente: por o contra el sistema, o, más sutilmente, reforma o revolución».

¹⁴⁵ Voir GUTIÉRREZ, *7L*, p. 113.155, note 52

¹⁴⁶ GUTIÉRREZ, *7L*, p. 78: «La situación revolucionaria en que se vive hoy, en particular en el tercer mundo, expresa ese carácter de radicalidad ascendente. Propugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto».

latino-américaine, incitent à trouver d'urgence le chemin d'une libération économique, sociale, politique, premier pas vers une nouvelle société¹⁴⁷.

Gutiérrez remarque également que ce processus révolutionnaire en cours est en train de donner naissance à un homme nouveau, à une femme nouvelle, qui analyse de manière critique la situation actuelle¹⁴⁸ et qui prend conscience d'être sujet actif dans la construction d'une société différente¹⁴⁹. C'est donc dans ce contexte que prend forme une autre véritable révolution, la révolution culturelle: «ceci implique non seulement de meilleures conditions de vie, un changement radical de structure, une révolution sociale, mais encore bien davantage la création continue et toujours inachevée, d'une manière nouvelle d'être homme, une révolution culturelle permanente»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 129: «Estamos, en América latina, en pleno proceso de fermentación revolucionaria. Situación compleja y cambiante que se resiste a interpretaciones esquemáticas, y exige una continua revisión de las posturas adoptadas. Sea como fuere, la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que vive la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el camino de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad».

¹⁴⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 276.

¹⁴⁹ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 166.

¹⁵⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 61-62: «esto implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*».

4. Liens avec la convivialité

À la fin de cette présentation de la composante ecclésiale de la spiritualité de la libération selon Gustavo Gutiérrez et de quelques questions que suscitent les propos de l'auteur, on peut se demander alors quels seraient les liens avec le thème de la convivialité. Avant de répondre à la question, il est peut-être nécessaire de rappeler les deux composantes de cet art de vivre que nous nommons convivialité, telles qu'énoncées au chapitre premier de la thèse¹⁵¹ : à savoir, le sens du repas, moment privilégié de partage et de gratuité, et celui des rapports, des relations entre les personnes qui ont été conviées à prendre part à une même expérience.

Quand on approfondit la composante communautaire de la spiritualité de la libération telle que présentée dans les œuvres de Gustavo Gutiérrez, il apparaît clair qu'une fois de plus, les personnes sont invitées, sont conviées. Encore une fois, Dieu est l'Hôte par excellence. Il invite et il s'invite lui-même. Ainsi, Dieu invite, le Seigneur invite ceux et celles qui choisissent de le suivre et

¹⁵¹ Voir le Chapitre I, p. 42.43.

cette fois-ci, non pas à un banquet¹⁵², ni à un puits¹⁵³, mais bien à une marche commencée il y a très longtemps.

D'où vient cette invitation à entrer dans une marche? Une étude attentive des expressions employées par Gutiérrez pour traduire la dominante communautaire de la spiritualité de la libération révèle des traits rattachés à l'expérience d'une marche. L'auteur utilise les termes déplacement¹⁵⁴, itinéraire¹⁵⁵, migration¹⁵⁶, chemin¹⁵⁷, aventure¹⁵⁸, pèlerinage¹⁵⁹ et bien sûr, celui de marche¹⁶⁰, plus d'une fois pour indiquer l'action entreprise par son peuple. Ainsi, le peuple latino-américain a entendu l'invitation à prendre la route ensemble. Nul besoin de rappeler que Gutiérrez fait référence au peuple

¹⁵² Voir le Chapitre III de la thèse, p. 134-145 où nous avons découvert ce symbole pour interpréter l'option préférentielle pour les pauvres. Nous reconnaissons que nous y avons fait référence dans ce Chapitre (p. 194.195), en parlant de l'Eucharistie où se retrouve le symbolisme du banquet.

¹⁵³ Voir le Chapitre IV, p. 170-180.

¹⁵⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 58: «proceso».

¹⁵⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15.58.69: «itinerario».

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 58: «travesia».

¹⁵⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15.55.112.116.121.124.125.126.127.128.129.131.135.136.152.201: «camino».

¹⁵⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 14.127.129.136.204: «aventura».

¹⁵⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 115.118: «peregrinaje».

¹⁶⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50.112.115.136: «marcha».

de l'Exode¹⁶¹ qui, après avoir quitté les lieux de son esclavage, part à la recherche de la Terre Promise. Voilà donc les tout débuts de cette marche entreprise par Israël qui se met en route à la recherche de son Libérateur.

Comme Israël, le peuple latino-américain, fort de sa foi en son Dieu libérateur, choisit de vivre cette aventure¹⁶². En effet, c'est donc tout un peuple, et non des personnes isolées¹⁶³, qui se met en route¹⁶⁴. Le but de cette marche est, comme le rappelle Gutiérrez, toujours le même: la rencontre avec Dieu¹⁶⁵. À nouveau, pour le peuple latino-américain, l'objectif du pèlerinage est clair: «la recherche de l'union avec le Seigneur domine tout le processus de libération et constitue la moelle de l'expérience d'un peuple entier»¹⁶⁶.

¹⁶¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112-121. Consulter également les pages 59.60.113. 114.147.148 de la thèse où a été développé longuement le sens biblique de la marche du peuple d'Israël.

¹⁶² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 12.

¹⁶³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112.

¹⁶⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 118.

¹⁶⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 50.118.119.

¹⁶⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 119: «La búsqueda de la unión con el Señor domina todo el proceso de liberación y constituye el meollo de esta experiencia espiritual de un pueblo entero». Gutiérrez fait référence à Augustin et à sa phrase célèbre: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé» pour traduire la rencontre avec Dieu et les démarches pour le retrouver.

C'est donc un peuple entier, interpellé par le Dieu de toute liberté qui quitte son milieu connu, quoique pénible, pour prendre la route où il apprendra à être libre¹⁶⁷. Il sait qu'il aura à traverser l'inévitable désert¹⁶⁸. Son passage à lui a pour nom: «la nuit obscure de l'injustice»¹⁶⁹. Une expérience douloureuse de solitude est le lot de tous ceux et celles qui «essaient d'être solidaires des masses pauvres latino-américaines»¹⁷⁰. Au milieu de cette traversée historique¹⁷¹, jaillissent une confiance en Dieu et en la communauté et une espérance qui ouvre «au don de l'avenir promis par Dieu»¹⁷² et qui rend libre pour un engagement dans la praxis sociale¹⁷³.

L'expérience de l'Exode est un modèle pour l'itinéraire que suit le peuple de l'Amérique latine, mais il n'est pas le seul. Le chemin où s'est engagée l'Église primitive représente aussi une source inspiratrice pour les disciples du

¹⁶⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 113.

¹⁶⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 191-192.

¹⁶⁹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 192: «la noche oscura de la injusticia».

¹⁷⁰ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 193: «que buscan ser solidarios con las masas pobres latinoamericanas».

¹⁷¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112.

¹⁷² GUTIÉRREZ, *TL*, p. 319: «al don del futuro prometido por Dios».

¹⁷³ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 320.

Christ de ce continent, comme le rapporte Gutiérrez¹⁷⁴. Dans le livre des Actes, le terme «*hodos*» qui signifie la voie désigne à la fois les chrétiens et chrétiennes qui suivent le sentier du Seigneur, la Voie du Seigneur et leur manière de vivre et d'agir¹⁷⁵. Ainsi, les disciples du Seigneur se distinguent par leur comportement, leur style de vie, leur conduite¹⁷⁶.

Mais quel est-il ce mode de vie qui inspire la communauté ecclésiale latino-américaine? Quelles sont ces relations à créer entre ceux et celles qui entrent dans la marche? Quel est ce nouvel art de vivre des rapports de communion? Pour répondre à cette question, Gutiérrez emprunte les mots de Paul: la conduite à suivre est le chemin de la charité, une charité réelle, un amour gratuit pour chacun et chacune¹⁷⁷. À première vue, il semble qu'il n'y a pas lieu de parler d'un agir nouveau à mettre en valeur. N'a-t-il pas toujours été un élément important de la voie chrétienne? Sans aucune hésitation, la réponse est positive. Pourtant, comme se plaît à le dire Gutiérrez, il y a,

¹⁷⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112.113.121. Nous observons que Gutiérrez a peu développé ce deuxième modèle et nous le regrettons.

¹⁷⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 121-122 où l'auteur rapporte les références explicites au livre de Luc: Ac 9,1-5; 16,17; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22

¹⁷⁶ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 123-124.

¹⁷⁷ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 124 où l'auteur fait référence aux textes pauliniens suivants: 1Co 12,31; 13.

actuellement, «redécouverte féconde de la charité comme centre de la vie chrétienne»¹⁷⁸. Il écrit encore:

L'essentiel est la charité, le reste doit être vivifié par elle. L'Église a redécouvert ainsi grâce au monde moderne, le noyau de la vie chrétienne¹⁷⁹.

L'Église doit être plus exigeante qu'elle ne l'a été jusqu'à maintenant en ce qui concerne l'accomplissement de ce qui constitue le noyau du christianisme: l'unité indissoluble de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Si dans le passé, l'Église a tant insisté sur la pureté doctrinale, jusqu'à sanctionner la moindre déviation dans ce domaine, elle doit aujourd'hui mettre la même insistance sur la pratique réelle et authentique de la charité¹⁸⁰.

Il peut sembler surprenant de lire cette insistance et pourtant, comme le déclare Gutiérrez,

l'insistance sur la charité avait été très rare dans les derniers siècles: on trouve des manuels de spiritualité où la charité occupe une place plus que secondaire. Dans un livre français de spiritualité du XVIII^e siècle, il est

¹⁷⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 27: «un fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana».

¹⁷⁹ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 57: «Lo esencial es la caridad, el resto debe estar vivificado por ella. La Iglesia ha redescubierto así, gracias al mundo moderno, el núcleo de la vida cristiana».

¹⁸⁰ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 69: «La Iglesia debe ser más severa de lo que ha sido hasta hoy ante el cumplimiento del núcleo del cristianismo: la unidad indisoluble del amor a Dios y al prójimo. Si en el pasado la Iglesia insistió en la pureza doctrinal hasta el extremo de sancionar la más pequeña desviación en esa materia, hoy debe poner ese mismo énfasis en la práctica real y auténtica de la caridad».

dit que l'une des choses qui feraient mériter la grâce d'une contrition parfaite à l'heure de la mort, serait d'avoir accompli un acte de charité au moins une fois tous les cinq ans...¹⁸¹.

Il faut peut-être préciser la notion de charité pour ne pas tomber dans une conception facile ou sentimentale. Gutiérrez rappelle que «la charité est une grâce»¹⁸², un cadeau de Dieu. Il complète sa définition de la charité chrétienne en disant que la charité n'existe pas dans l'abstrait et qu'elle n'est pas en dehors des possibilités humaines¹⁸³:

La charité n'existe qu'incarnée. Pour beaucoup de chrétiens, la charité est un amour sublime au-dessus de tout amour; on parle de l'amour qui existe entre époux, entre frères, entre parents et enfants, entre amis; et au-dessus et en marge de ces formes de l'amour humain, on parle de la charité chrétienne, si haute que finalement personne ne la pratique... Mais il n'en est pas ainsi, en réalité. La charité est incarnée, elle est vécue dans l'amour entre époux, entre frères, entre parents et enfants, etc. La charité s'incarne dans l'amour humain et le vivifie, ou elle n'existe pas¹⁸⁴.

¹⁸¹ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 55: «la insistencia en la caridad había sido muy escasa en los últimos siglos; existen manuales de espiritualidad en los que la caridad ocupa un lugar menos que secundario; en un libro de espiritualidad francés del s. XVIII se dice que una de las cosas que merecerían la gracia de un acto de contrición perfecta a la hora de la muerte sería el haber hecho un acto de caridad por lo menos cada cinco años ...».

¹⁸² GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 55: «la caridad es una gracia».

¹⁸³ Voir GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 94.

¹⁸⁴ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 55: «La caridad no existe sino encarnada. Para muchos cristianos la caridad es un amor sublime, por encima de todo amor; se habla del amor, entre los esposos, entre los hermanos, entre los padres y los hijos, entre los amigos;

Ainsi, la charité s'exprime inéluctablement dans l'amour du prochain et elle le porte à son plein accomplissement¹⁸⁵. Cette affirmation conduit à une autre tout aussi radicale qu'il n'y a pas de neutralité¹⁸⁶ devant ce qui constitue le coeur de la vie chrétienne: «ou bien on aime le prochain, ou on ne l'aime pas; ou l'on est égoïste, ou l'on vit au service des autres»¹⁸⁷.

Cette caractéristique de la charité qui pourrait se résumer par la sortie de soi, par le don de soi, nécessite une ascèse renouvelée, un renoncement à soi et une mort à tout ce qu'il y a de mesquin et d'égoïste pour passer à cette offrande de soi pour les autres¹⁸⁸. Cet interminable passage que Gutiérrez n'a pas peur de qualifier de «pascal»¹⁸⁹ devient lieu de rencontre avec Dieu: «l'essentiel est le don de soi au prochain, car c'est le don à Dieu. Tout homme qui sort de lui-même, qui aspire à un amour universel, qui rencontre

y por encima de estas formas de amor humano al margen de ellas, se habla de la caridad cristiana, tan alta que finalmente nadie la practica ... Pero no es así; la caridad se da encarnado, se da en el amor entre los esposos, en el amor entre los hermanos, en el amor entre padres e hijos. La caridad se encarna en el amor humano y lo vivifica, o no existe».

¹⁸⁵ Voir GUTIÉRREZ, *ETL*, p. 94.

¹⁸⁶ Voir GUTIÉRREZ, «Théologie et sciences sociales», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*, p. 203-206.

¹⁸⁷ Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 61: «o se ama al prójimo, o no se le ama; o se es egoísta, o se vive al servicio de los demás».

¹⁸⁸ Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 56.

¹⁸⁹ Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 56: «pascual».

authentiquement l'autre, rencontre Dieu sur le chemin du salut qui n'est autre chose que la communion avec Dieu»¹⁹⁰.

Ainsi, un premier lien à développer entre les personnes qui choisissent de tout coeur d'entrer dans l'expérience «d'un peuple messianique qui pérégrine dans l'histoire»¹⁹¹ se nomme l'amour. Un autre comportement est aussi à créer, à promouvoir: c'est celui de la liberté présentée par l'apôtre Paul comme étant aussi une oeuvre de l'Esprit¹⁹². Gutiérrez fait le lien entre les valeurs de l'amour et de la liberté, toutes deux inhérentes à tout cheminement chrétien¹⁹³. Il rappelle que c'est dans la charité que le libre choix trouve tout son sens¹⁹⁴. Mais quel est le sens de cette liberté vécue à l'intérieur de la pratique de l'amour?

¹⁹⁰ GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 57: «lo fundamental es la entrega al prójimo, pues es entregarse a Dios. Todo hombre que salga de sí mismo, que aspire a un amor universal, que encuentre auténticamente al otro estará encontrando a Dios, y estará en el camino de la salvación, que no es otra cosa que la comunión con Dios».

¹⁹¹ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 201: «un pueblo mesiánico que peregrina en la historia».

¹⁹² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 126-127 où l'auteur commente les deux textes de Paul: Gal 5,13 et Rm 8,4. Nous retrouvons en annexe du livre *Beber en su propio pozo* (p. 205-208) ces deux passages pauliniens très chers à Gutiérrez (Rm 8,1-39; Gal 5,1-26).

¹⁹³ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 124-127.

¹⁹⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 137; *TL*, p. 67.

La liberté ou la plénitude de la libération est, comme la charité, don gratuit du Christ. Voici comment en parle Gutiérrez:

Dans la Bible, le Christ nous est présenté comme nous apportant la libération. Le Christ sauveur libère l'homme du péché, racine dernière de toute rupture d'amitié et racine aussi de toute injustice et de toute oppression. Le Christ rend l'homme libre de manière authentique, c'est-à-dire qu'il lui permet de vivre en communion avec Lui, qui est le fondement de toute fraternité humaine¹⁹⁵.

Ainsi, par grâce, la personne est libérée et libre: avec Paul, Gutiérrez reconnaît que «le Christ nous a libérés, mais encore qu'il l'a fait pour que nous soyons vraiment libres»¹⁹⁶. Mais «libres pour quoi?»¹⁹⁷ se demande Gutiérrez. Il constate avec Bonhoeffer que la liberté n'est pas pour soi:

Dans le langage de la Bible - écrit Bonhoeffer, - la liberté n'est pas quelque chose que l'homme possède pour lui-même, mais quelque chose qui existe pour les autres... Ce n'est pas une possession, une présence, un objet..., mais une relation et rien d'autre. En vérité, la liberté est une

¹⁹⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 68-69: «En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana». Nous nous permettons de reproduire le texte, déjà cité dans le Chapitre II de la thèse, à la page 74, vu son importance car il définit le troisième niveau de signification du terme libération.

¹⁹⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67: «Cristo nos liberó, sino que nos dice que lo hizo para que fuésemos libres».

¹⁹⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67: «¿libres para qué?».

relation entre deux personnes, être libre signifie «être libre pour l'autre»; car l'autre me lie à lui. C'est seulement dans la relation avec l'autre que je suis libre¹⁹⁸.

En définitive, le chrétien et la chrétienne sont libres pour une seule raison, comme le rapporte Gutiérrez: ils sont «libres pour aimer»¹⁹⁹.

Dans ce chapitre, nous avons analysé et interprété l'expérience spirituelle du peuple latino-américain dans sa dimension collective, communautaire. Le temps est venu de conclure cette étude en faisant quelques observations globales sur cette manière de vivre selon l'Esprit, qu'on appelle la spiritualité de la libération.

¹⁹⁸ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67 où l'auteur rapporte ce texte de Dietrich BONHOEFFER, *Creation and Temptation* [= *Schöpfung Und Fall*], London, SCM Press, 1966, p. 36: «En el lenguaje de la Biblia- escribe Bonhoeffer- la libertad no es algo que el hombre tiene para él mismo, sino algo que está en función de los demás... no es una posesión, una presencia, un objeto... sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa 'ser libre para el otro'; ya que el otro me liga a él. Sólo en relación con otro, yo soy libre». Nous remarquons que Gutiérrez a cité Bonhoeffer plus d'une fois dans ses ouvrages. Voir GUTIÉRREZ, *LPIAL*, p. 64.65; *TL*, p. 67.378.

¹⁹⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 67: «libres para amar».

CONCLUSION

Au cours de cette étude, nous nous sommes appliquée à interpréter la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez, au moyen de la symbolique de la convivialité. Après avoir identifié l'étymologie et l'histoire du terme «convivialité»¹, il semblait approprié de retracer les événements fondateurs de cette spiritualité². Il est clair qu'une nouvelle forme de spiritualité chrétienne prit corps en terre latino-américaine dans les années qui suivirent le Concile Vatican II. En effet, apparaît la spiritualité de la libération, cette redécouverte de l'Amour de Dieu qui conduit à des engagements pour la libération de l'autre. Au terme de cette étude, il est légitime d'affirmer que la spiritualité de la libération est une spiritualité de la convivialité. Pour une dernière fois, la question est posée: qu'est-ce à dire?

Une spiritualité interprétée comme une histoire de convivialité commence avec la rencontre de l'autre. En effet, un regard neuf est posé sur l'autre, le prochain, celui ou celle de qui on se fait proche. Une conversion à l'autre est amorcée. On voit mieux l'autre personne, on l'entend mieux, on la perçoit à un

¹ Ce fut l'objet du Chapitre I.

² Le Chapitre II rapporte les éléments contextuels entourant l'apparition et le développement de cette nouvelle spiritualité.

autre niveau. Ainsi, ce qui motive une personne à s'engager sur le chemin appelé spiritualité de la libération, ce n'est pas un amour de la terre ou un désir de sauver la planète. C'est plutôt un attachement à l'être humain pour qu'il vive et qu'il vive dignement et pleinement.

Ici se trouve la nouveauté fondamentale de la spiritualité de la libération: l'autre au centre de l'expérience spirituelle. Cela peut sembler surprenant et étrange. Ordinairement, une spiritualité est centrée sur Dieu et orientée vers Dieu. Souvent, elle est définie comme le mouvement d'une âme vers Dieu: Dieu étant la ligne d'arrivée et le lieu du repos, de la quiétude. Au coeur de la spiritualité de la libération se trouve plutôt ce regard vers l'autre, ce parti pris pour l'autre et une préférence pour le pauvre. Mais que se passe-t-il quand une spiritualité qui est une démarche selon l'Esprit projette de se tourner vers l'autre, vers les autres? Pourquoi se tourner ainsi vers l'autre, vers le prochain et pourquoi faire option pour les plus pauvres parmi ceux et celles de qui on se fait proche?

Gutiérrez a tenté de répondre à ces questions; tout simplement parce que, d'une part, selon la révélation biblique, Dieu est foncièrement un Être de relations

et d'autre part, parce que Jésus Christ a fait ainsi³. En effet, le Dieu de l'Ancien Testament a entendu la clameur du peuple pris en esclavage. Il l'a libéré et il a marché avec lui à travers le désert. Par une Alliance, Dieu l'a choisi et le peuple a appris à devenir «son» peuple. Dieu a aimé ces hommes et ces femmes qui ont, à plusieurs reprises, délaissé, oublié, trompé leur Libérateur. Les prophètes n'ont cessé de rappeler toutes les avances de Dieu pour son épouse infidèle, de même que tous les retours du peuple contristé. Selon Gutiérrez, l'histoire vétérotestamentaire est une histoire de relation, relation de Dieu avec son peuple et du peuple avec son Dieu⁴. Il semble que le terme convivialité traduit bien ces liens réciproques et ces mouvements de l'un vers l'autre. Dieu invite et le peuple répond en épousant les comportements de son Dieu, en s'engageant auprès des uns et des autres et spécialement, auprès des plus pauvres du peuple.

Pourquoi encore se tourner vers l'autre, vers les autres? Jésus, le Fils envoyé par le Père, n'a-t-il pas vécu ce mouvement vers les autres? Selon Gutiérrez, Jésus est venu montrer le chemin vers le cœur de l'autre⁵. Il a vu ses frères et ses sœurs qui souffraient, il a entendu leurs plaintes, il a soulagé leurs

³ Il suffit de relire les œuvres de Gutiérrez tels *Beber en su propio pozo*, *La fuerza histórica de los pobres*, pour trouver ces éléments de réponse.

⁴ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 112-121; *TL*, p. 201-211.

⁵ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 69-73; *FHP*, p. 266-271.

misères, il a pris la défense des plus petits de son temps. Il a même annoncé qu'au jour du jugement, toutes et tous seront invités à dévoiler toutes les fois où ils ont pris soin du pauvre, de la personne affamée, oubliée, prisonnière en qui se cachait le Verbe incarné.

L'expression option préférentielle pour les pauvres traduit bien, selon Gutiérrez, l'engagement pris par ceux et celles qui entendent l'invitation du Dieu de Jésus Christ⁶. Ainsi, opter pour les pauvres, c'est répondre à l'invitation de Dieu, c'est choisir de vivre-avec-les-autres, de vivre-avec-les-pauvres, c'est entrer dans une expérience de convivialité.

Le Dieu de Jésus Christ s'est révélé comme le Dieu d'un amour incommensurable, d'une tendresse infinie, d'une gratuité absolue. Selon Gutiérrez, c'est ce Dieu qui est rencontré sur la route appelée spiritualité de la libération⁷. Dieu, Être-de-gratuité est aussi Être-de-communion. Le Père et Dieu de la Vie, Jésus, le Seigneur et l'Esprit libérateur vivent la parfaite convivialité. Ce Dieu convivial invite chaque homme, chaque femme à entrer dans cette communion et il les convie à une nouvelle façon de vivre, à un nouveau mode

⁶ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 242-250. Voir aussi le Chapitre III de la thèse où est développé l'axe de la spiritualité de la libération: un amour de préférence pour les pauvres.

⁷ Voir le Chapitre IV de la thèse: toutes les références aux ouvrages de Gutiérrez le démontrent bien.

de relation qui a pour nom: la filiation. La grâce de la filiation est offerte: une invitation à vivre consciemment, concrètement, quotidiennement la relation privilégiée de l'enfant qui se sait bien-aimé du Père.

Cette invitation ne reste pas sans réponse. La personne qui accueille le don de la filiation désire répondre à cette grâce. Elle le fait, comme le dit si bien Gutiérrez, en bâtissant la fraternité, la sororité⁸. En effet, la personne qui se sait conviée à la table du Père prend conscience qu'elle n'est pas seule: une multitude est attendue. Cette expérience de la commensalité, du être-attablé-ensemble, creuse le désir de vivre ensemble des relations sous le signe de la cordialité, creuse le désir de bâtir communauté, creuse la solidarité. Celui, celle avec qui on s'engage est un frère, une soeur, un frère, une soeur à aimer et à aider pour que la vie déborde⁹. Dieu aime la vie et il veut voir vivre ses enfants. Dieu est la Vie et il veut la donner en plénitude à ses enfants, et encore plus, à ses enfants qui sont aux prises avec la maladie, la pauvreté, l'exploitation, la discrimination. C'est pourquoi le Dieu de Jésus Christ invite, convie ses enfants à s'engager les uns envers les autres, à contribuer à la libération des uns et des autres, à s'attacher à toute personne et d'une manière toute spéciale, à celle qui est la plus pauvre, pour la faire vivre.

⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 97-100.

⁹ C'est ce que le Chapitre V de la thèse a tenté de démontrer.

Il y a donc lieu de se réjouir de l'apparition de la spiritualité de la libération, de cette nouvelle spiritualité car elle est «un signe de la variété des dons du Seigneur»¹⁰. En effet, il semble qu'à l'approche du troisième millénaire, un nouveau style de spiritualité émerge: la spiritualité de la libération. Ce nouvel art de vivre selon l'Évangile se fonde, non sur l'amour de l'être humain pour Dieu qu'une tradition philosophique a nommé *eros*, mais sur l'agapè, cet Amour que Dieu a pour l'être humain. L'Ancien Testament, tout comme le Nouveau, dévoile cet incroyable Amour de Dieu¹¹. Dieu s'y révèle comme Dieu-agapè. Il aime ses enfants et désire ardemment le bien de chacun, de chacune. Il est toute gratuité et toute abondance. Dans la révélation biblique, l'être humain se présente comme objet et destinataire de l'agapè de Dieu¹².

Pour marquer l'aspect descendant de l'amour de Dieu, aspect si fortement inscrit dans la spiritualité de la libération, nous avons utilisé le vocable convivialité qui nous renvoie à une triple thématique. Dieu invite à un banquet, à un puits, à une marche. Le Dieu de toute gratuité convie ses enfants à une même table, à une même source de vie, à un pèlerinage où il est l'Hôte, la Vie et le Guide. Somme toute, Dieu offre le cadeau de la filiation.

¹⁰ Voir VANDENBROUCKE, «Spiritualité», dans *Concilium*, n° 9(1965), p. 41.

¹¹ Voir RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 40-44.

¹² Voir RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 45.56.

Invitées par le Maître de l'abondance à un tel banquet, les personnes reconnaissent l'honneur qui leur est fait et elles accueillent cette opulence de Dieu. Devant la Gratuité de Dieu, elles ont le goût de devenir gratuite pour les autres. Elles se tournent vers les autres convives et elles s'émerveillent de leur égale dignité. Elles apprennent à partager et à s'entraider. Elles s'engagent les unes envers les autres et elles se font attentives à ceux et celles qui ont peine à vivre comme hommes, comme femmes, à ceux et celles qui se sentent des «non-personnes»¹³.

Conviées par le Dieu de la vie, les personnes invitées à un puits éprouvent également la même joie. Elles contemplent le Dieu de tout don. Ensemble, elles apprennent à accueillir la vie et à la partager. Elles accordent une attention particulière à ceux et celles qui n'ont pas la force de puiser, qui ne peuvent s'abreuver à la source, à ceux et celles qui éprouvent de la difficulté à se vivre comme personnes humaines.

Enfin, les personnes sont pressées d'entrer dans la marche. Confiant en la bonté de ce Guide, un peuple continue de marcher ensemble et ce, depuis l'Exode. Il apprend à vivre ensemble et à partager. Les plus pauvres, celles et

¹³ Voir GUTIÉRREZ, «La théologie de la libération», dans CF 104(1985), p. 23. Gutiérrez utilise cette expression pour caractériser les pauvres.

ceux qui trébuchent et qui n'ont plus le courage d'avancer, celles et ceux qui se sentent écrasés et indignes, sont l'objet d'une considération toute spéciale. Ainsi, une spiritualité de la convivialité est offerte comme un nouveau chemin spirituel. Mais à qui est-il proposé? En d'autres termes, à qui s'adresse la spiritualité de la libération?

Avant d'amorcer une réponse, d'autres questions surgissent. À qui s'adresse la spiritualité de la contemplation? Et celle de l'action? Ou encore la spiritualité de la création? Un fait est clair: il existe plus d'une spiritualité, plus d'un style de vivre selon l'Évangile. De fait, une spiritualité est toujours un chemin parmi d'autres.

Mais qu'en est-il du chemin appelé spiritualité de la libération? Est-il réservé à certaines personnes ou à certains groupes ou à certains continents particuliers? Est-ce une voie proposée seulement aux pauvres, ou aux non-pauvres, ou aux personnes engagées avec d'autres pour lutter contre la pauvreté? Il n'en est rien.

Il est essentiel de reconnaître les origines de la spiritualité de la libération, tout comme il l'est de ne pas nier le commencement de telle autre, à un moment défini et dans une situation explicite. Nous savons que la spiritualité de la

libération naît dans des conjonctures spécifiques déterminées par le milieu, le temps et les circonstances. Chercher un terreau analogue pour planter cette spiritualité ou encore pour proposer cette façon de suivre Jésus aujourd'hui seulement là où il y a pauvreté et oppression similaires à celles qui existaient ou qui existent là où a pris corps cette spiritualité serait une aberration.

La spiritualité de la libération est un nouveau chemin spirituel présenté à l'Église et à l'humanité. Toutefois, la question se pose encore: qui sont les personnes qui se sentent interpellées par cette spiritualité et qui ont le goût de s'engager dans cette voie? Selon Rizzi, ce sont toutes celles qui découvrent ou redécouvrent l'Amour de Dieu et qui désirent répondre à l'initiative aimante de Dieu en aimant l'autre, les autres et spécialement, les plus faibles parmi eux, parmi elles¹⁴. Gutiérrez formule une réponse comparable: tous ceux et celles qui découvrent ou redécouvrent la Gratuité de Dieu veulent accueillir ce Dieu de l'abondance en s'engageant avec leurs frères et leurs sœurs pour que la vie surabonde:

Une spiritualité de la libération doit être imprégnée du sens de la gratuité. La communion avec le Seigneur et avec tous les hommes est avant tout un don. [...] Savoir qu'à la racine de notre existence personnelle et

¹⁴ Voir RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 141-147.

communautaire se trouve le don de la communication que Dieu nous fait de lui-même, la grâce de son amitié, remplit notre vie de gratuité¹⁵.

Ainsi, quand une personne prend conscience qu'elle est profondément aimée de ce Dieu Amour, elle veut, à son tour, aimer l'autre comme Dieu l'aime. Comment répondre à l'amour gratuit de Dieu? En aimant, répond Gutiérrez: «l'amour de Dieu s'exprime inéluctablement dans l'amour du prochain»¹⁶. Aimer Dieu est, en définitive, aimer réellement et concrètement l'autre, les autres. L'amour est un seul et même mouvement: accueillir l'agapè de Dieu, c'est l'offrir à ses frères et sœurs¹⁷. Aimer Dieu, c'est le reconnaître au plus intime de l'autre, et surtout en ceux et celles dont le visage a été défiguré par la pauvreté, l'oppression, l'aliénation. Aimer Dieu conduit à un engagement concret pour la

¹⁵ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269: «Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de *gratuidad*. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. [...] Saber que en la raíz de nuestra existencia personal y comunitaria se halla el don de la autocomunicación de Dios, la gracia de su amistad, llena de gratuidad nuestra vida».

¹⁶ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 260-261: «el amor de Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo».

¹⁷ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 269 où l'auteur souhaite qu'un jour les personnes vivent leur spiritualité comme une expérience d'unification: «vive en un solo gesto con Dios y con los hombres». Gutiérrez considère la spiritualité de la libération comme une voie qui apporte une réponse à la conciliation entre la présence au monde et la présence à Dieu (GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 34, note 21), entre la prière et l'action (GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 33.34.35.39.170), entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain (GUTIÉRREZ, *TL*, p. 260.261.264.265.271.319; *FHP*, p. 90), entre la rencontre du Christ et la rencontre du pauvre (GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 156.157; *FHP*, p. 92.94.125.394), entre la contemplation et l'action politique (GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 91.92.168).

libération de l'autre, conduit à une option en faveur des plus pauvres parmi son prochain.

Ainsi, la spiritualité de la libération, celle-là même qui a pris racine en terre latino-américaine est une voie qui peut être empruntée par toute personne pauvre ou non-pauvre, engagée à la suite de Jésus Christ où qu'elle soit.

Armido Rizzi l'atteste quand il rend hommage à Gutiérrez et aux autres:

Nous voulons témoigner à nos frères théologiens d'Amérique latine, qui oeuvrent pour une spiritualité de la libération, que leur effort n'a pas qu'une valeur exclusivement locale; son importance concerne notre époque même pour les croyants engagés à repenser et à vivre leur existence spirituelle dans le contexte de l'Occident développé et riche¹⁸.

La spiritualité de la libération n'est donc pas uniquement une affaire latino-américaine: elle est un chemin ouvert à l'universalité. Elle est une nouvelle voie évangélique qui propose «de vivre, de la façon la plus personnalisée et la plus grave, la vie intégrale que la foi en Jésus-Christ nous donne à vivre en ce siècle-ci, parmi ces hommes-ci, au milieu de ce monde-ci»¹⁹. Nous vérifierons la pertinence et l'authenticité évangélique de cette nouvelle spiritualité au moyen

¹⁸ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 135.

¹⁹ Albert-Marie BESNARD, «Lignes de force des tendances spirituelles contemporaines», dans *Concilium*, n° 9(1965), p. 28.

des critères énoncés par Jean-Claude Guy, suivant qu'on la considère dans sa relation à ses origines, à son présent ou à son avenir²⁰.

Comme toute spiritualité réussie, la spiritualité de la libération a adopté par rapport au passé une double attitude de continuité et de rupture²¹. En effet, elle cherche à retourner aux sources pures de l'Évangile et à se laisser interpeller par le message biblique, message qui éclaire l'existence des hommes et des femmes de ce temps²². Cette spiritualité se nourrit aussi de l'histoire de la spiritualité chrétienne: Gutiérrez fait référence aux grands maîtres tels que Jean de la Croix²³, Ignace²⁴, Thérèse d'Avila²⁵. En ce sens, on peut dire qu'elle est vraiment traditionnelle²⁶. Gutiérrez ira jusqu'à dire: «ce chemin n'est pas complètement inédit. La réalité du martyre vécue en Amérique latine nous renvoie tous à l'une des sources majeures de toute spiritualité: l'expérience

²⁰ GUY, *La vie religieuse*, p. 174-177. Nous croyons opportun d'ajouter ici que le dernier chapitre de cet ouvrage ayant pour titre «Spiritualité» (p. 161-192) est un article écrit par Jean-Claude Guy et il devait être publié dans l'encyclopédie italienne *Enciclopedia del Novecento*.

²¹ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 174-175.

²² Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 142.

²³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 127-133.158.

²⁴ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 141.161.163.166.

²⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 134.159.

²⁶ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 54.

sanglante de la communauté chrétienne primitive, faible en face du pouvoir impérial de l'époque»²⁷. En même temps, la spiritualité de la libération veut rompre avec un certain passé, avec une façon traditionnelle de suivre le Christ pour s'engager sur des voies nouvelles, la voie de la libération. Comme nous l'avons déjà mentionné²⁸, la redécouverte du caractère libérateur de la spiritualité chrétienne s'est produite dans le contexte d'injustice institutionnalisée de l'Amérique latine et là, un engagement aux côtés des pauvres et des opprimés a suscité une lecture particulière des thèmes fondamentaux de la Bonne Nouvelle²⁹.

Par rapport au présent, une double relation antinomique d'adaptation et de protestation émerge³⁰. La spiritualité de la libération sait allier adaptation au monde présent et protestation contre ce même monde. En effet, elle se veut un engagement dans le monde tel qu'il est, un engagement réel et concret avec les pauvres de ce monde, un engagement lié aux exigences du moment

²⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 42: «No es un camino enteramente nuevo. La realidad martirial que se vive en América Latina nos devuelve a todos a una de las grandes fuentes de toda espiritualidad: la experiencia sangrienta de la primitiva comunidad cristiana, débil frente al poder imperial de la época»

²⁸ Voir le Chapitre II de la thèse, p. 74-83.

²⁹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 15.

³⁰ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 175-176.

historique³¹. En même temps, les pauvres, de même que ceux et celles qui choisissent de promouvoir les droits des pauvres, des marginaux et des opprimés, ne craignent pas d'appeler les choses par leur nom³², d'affronter les systèmes socio-économiques injustes³³, et ils n'appréhendent pas d'interpeller l'Église et de l'appeler à la conversion³⁴. Ainsi, la spiritualité de la libération veut être une spiritualité dans le monde capable de questionner et de protester contre l'inhumanité de ce monde.

Enfin, par rapport au troisième critère d'authenticité évangélique d'une spiritualité, il est remarqué qu'un nouveau chemin spirituel est inspiré par l'Esprit, donc ouvert et confiant en l'avenir³⁵. La spiritualité de la libération est, sans contredit, selon Gutiérrez, une route qui n'est pas tracée au préalable³⁶, elle est un cheminement selon l'Esprit³⁷. Grâce à l'action de l'Esprit, le peuple

³¹ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 45-49.142.

³² Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 296.

³³ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 294.

³⁴ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 296-302.

³⁵ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 176-177.

³⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 139.

³⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 85-111.

latino-américain est très créatif «pour construire un monde où les personnes sont plus importantes que les choses, où tous puissent vivre avec dignité»³⁸.

Examiner de près si la spiritualité de la libération est authentiquement évangélique conduit à reconnaître l'universalité de ce chemin, vu ses racines profondément ancrées dans la Bonne Nouvelle. Pour continuer l'investigation de cette spiritualité, nous considérerons maintenant sa nouveauté. Selon Jean-Claude Guy, tout nouveau chemin spirituel se présente comme une «renaissance»³⁹ avec une nouvelle vision du monde et de l'être humain, un nouveau rapport avec les biens terrestres, une nouvelle conception de l'ascèse et du péché et enfin, un nouveau regard sur le mystère de Jésus. Nous analyserons maintenant chacun des critères énoncés qui interviennent pour déterminer l'orientation nouvelle dans laquelle s'engage toute nouvelle spiritualité.

Le premier élément relevé est une nouvelle conception du monde et de la personne⁴⁰. Dans la spiritualité de la libération, le monde n'est pas perçu comme un obstacle à la recherche de Dieu ou comme un tremplin pour aller

³⁸ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 47: «para construir un mundo en el cual las personas sean más importantes que las cosas, en el que todos puedan vivir con dignidad».

³⁹ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 177-192.

⁴⁰ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 179-181.

vers Dieu. Toute la réalité de ce monde-ci n'existe pas selon deux dimensions: le sacré et le profane⁴¹, comme il n'existe pas deux histoires, l'une profane, l'autre sacrée⁴². Il n'y a qu'une seule histoire, rapporte Gutiérrez, l'histoire du salut au coeur de l'histoire humaine⁴³. Au commencement de cette unique histoire, il y a la création⁴⁴. Cette dernière est vue comme l'oeuvre d'un Dieu qui agit dans cette histoire⁴⁵. Dieu crée et invite l'être humain à prolonger son oeuvre créatrice⁴⁶. Ainsi, par son travail, l'homme, la femme, coopère à l'acte créateur de Dieu. Pour garder son agir dans l'ordre de Dieu, l'être humain a besoin de vérifier si son action dans le monde est en faveur de ses semblables ou contre eux. C'est pourquoi Gutiérrez écrit: «dominer la terre comme le prescrit la Genèse, prolonger la création n'a de valeur qu'au service de l'homme, au service de sa libération dans l'histoire, en solidarité avec tous les hommes»⁴⁷. Ainsi le critère de base pour juger de la positivité ou de la

⁴¹ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 196.

⁴² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 199.

⁴³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 199-200.

⁴⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 202.

⁴⁵ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 202.

⁴⁶ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 209.

⁴⁷ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 209: «Dominar la tierra como lo prescribe el Génesis, prolongar la creación, no tiene valor si no es hecho en favor del hombre. Si no está al servicio de su liberación, solidariamente con todos los hombres, en la historia».

négativité de son action est la personne, l'autre. Dans la spiritualité de la libération, l'autre, le prochain, celui ou celle de qui on se fait proche, est au coeur de cette rencontre avec Dieu, au «centre de l'existence spirituelle»⁴⁸, soutient Rizzi. C'est pourquoi Gutiérrez invite ses frères et ses soeurs à une «conversion au prochain»⁴⁹, à une attention toute particulière pour reconnaître «le Christ dans le prochain»⁵⁰.

Cette première transformation dans la relation de l'homme, de la femme au monde induit, selon Jean-Claude Guy, un nouveau comportement face aux biens terrestres: tel est le deuxième volet du visage nouveau d'une spiritualité⁵¹. Loin d'être une force adverse ou dangereuse, les biens de ce monde constituent l'aliment même de l'expérience spirituelle⁵². C'est pourquoi

⁴⁸ RIZZI, *Dieu cherche l'homme*, p. 144.

⁴⁹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 250: «conversión al prójimo».

⁵⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 254: «Cristo en el prójimo». Voir aussi BRETON, *Approche contemporaine*, p. 184-185 où l'auteur soutient que le texte de Matthieu 25 représente la plus belle expression de cette invitation: «Nous savons, et Jésus le savait, qu'il ne va pas de soi de reconnaître un frère, une soeur dans ceux que nous rencontrons. Jésus a multiplié les enseignements et les gestes pour indiquer comment la route est longue dans cette direction, et comment aussi il importe de s'y engager. Venu pour sauver et non pas pour juger, Jésus nous appelle à sa suite; il nous dit comment vivre avec les autres et en communion avec lui. L'idéal de fraternité qu'il propose donne un visage concret à l'appel de communion que toute personne peut entendre au plus profond d'elle-même».

⁵¹ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 182-184.

⁵² GUY, *La vie religieuse*, p. 183.

Gutiérrez fait remarquer que le matériel prend un sens qu'il ne semblait pas avoir auparavant :

Nous voudrions faire observer que c'est par une voie différente que la préoccupation pour le corporel s'introduit dans l'expérience spirituelle qui se fait jour chez nous. Il ne s'agit pas, en fait, d'une préoccupation concernant nos propres dimensions physiques et matérielles. Dans notre monde, le matériel fait irruption parce que les grandes majorités manquent de pain, de santé, de logement, etc. Le physique se situe ici au niveau des besoins primaires de l'être humain. Ce n'est pas mon *corps* mais le *corps du pauvre* - le corps faible et défaillant du pauvre - qui fait entrer le matériel dans une perspective spirituelle. Il s'agit de libérer ce corps des forces de la mort⁵³.

Les nouvelles perspectives ouvertes par ces conceptions différentes du monde, de la personne, des valeurs de ce monde transforment, encore selon Jean-Claude Guy, la vision et la pratique de l'ascèse: tel est le troisième volet de toute spiritualité nouvelle⁵⁴. Gutiérrez reconnaît l'importance de l'ascèse, de cet effort méthodique où la personne met à mort ce qui est puissance de mort en elle pour libérer la vie. Quand Gutiérrez présente la spiritualité comme un

⁵³ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 154-155: «Quisiéramos observar que es otra la vía por la cual se introduce la preocupación por lo corporal en la experiencia espiritual que surge entre nosotros. No se trata, en efecto, de una preocupación por las dimensiones físicas y materiales de nosotros mismos. En nuestro mundo, lo material irrumpe porque las grandes mayorías tienen urgencia de pan, de salud, de vivienda, etc. Lo físico se mueve aquí a nivel de las necesidades primarias del ser humano. No es *mi cuerpo*, sino el *cuerpo del pobre* - el cuerpo débil y desfalleciente del pobre - el que hace entrar lo material dentro de una perspectiva espiritual. Se trata de liberar ese cuerpo de las fuerzas de la muerte».

⁵⁴ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 184-186.

cheminement selon l'Esprit⁵⁵, il insiste sur la réalité de l'existence humaine qui est un parcours confronté à l'option pour la mort ou pour la vie⁵⁶:

Cheminer selon l'Esprit, c'est repousser la mort (l'égoïsme, le mépris des autres, la convoitise, l'idolâtrie) et choisir la vie (l'amour, la paix, la justice). Renoncer à la chair et vivre selon l'Esprit, c'est être disponible à Dieu et aux autres. Cette démarche s'entreprind avec la conviction que les forces de la mort n'ont pas le dernier mot de l'histoire, car nous savons que «en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés» (Rm 8,37)⁵⁷.

Certes, la spiritualité de la libération interprétée comme une spiritualité de la convivialité, c'est, en somme, choisir de se tourner vers l'autre, vers les autres et cueillir les fruits de l'Esprit qui sont amour, paix, justice et joie. Selon Gutiérrez, la joie, une «joie pascalle»⁵⁸ est le seul critère pour apprécier l'authenticité évangélique de l'ascèse.

⁵⁵ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 85-111.

⁵⁶ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 109.

⁵⁷ GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 109: «Caminar según el Espíritu es rechazar la muerte (el egoísmo, el desprecio a los demás, la codicia, la idolatría) y escoger la vida (el amor, la paz, la justicia). Renunciar a la carne y vivir según el espíritu es estar disponible a Dios y a los demás. Ese andar se hace con la convicción de que las fuerzas de la muerte no tienen la última palabra de la historia, porque sabemos que en todas estas cosas soberanamente vencemos por obra de aquel que nos amó (Rm. 8,37)».

⁵⁸ Voir GUTIÉRREZ, *BPP*, p. 177-182: «alegría es pascual». Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 271.272; *FHP*, p. 181.

Qui dit nouvelle spiritualité, dit aussi nouvelle conception du péché: tel est le quatrième volet énoncé par Jean-Claude Guy⁵⁹. Dans la présentation de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez, le péché apparaît davantage dans sa dimension relationnelle, c'est-à-dire comme une rupture de la communion avec Dieu et avec les autres:

Le péché n'est pas seulement un obstacle au salut dans l'au-delà. Le péché, en tant que rupture avec Dieu, est une réalité historique, il est destruction de la communion des hommes entre eux, il est repli de l'homme sur soi-même, repli qui se manifeste dans une attitude multiforme de rupture avec les autres⁶⁰.

Le péché c'est refuser l'amour, la communion et la fraternité, c'est-à-dire refuser dès maintenant le sens même de l'existence humaine⁶¹.

En somme, le péché est tout ce qui entrave l'ouverture aux autres et à Dieu; il referme la personne sur elle-même. Alors, cette dernière n'entend pas l'invitation à la convivialité avec Dieu et avec ses frères et sœurs. Le péché est

⁵⁹ GUY, *La vie religieuse*, p. 186-190.

⁶⁰ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 198: «El pecado no es sólo un impedimento para esa salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo. Repliegue que se manifiesta en una multifacética postura de ruptura con los demás».

⁶¹ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 257: «El pecado es rehusar el amor, la comunión y la fraternidad, es decir rechazar, desde ahora, el sentido mismo de la existencia humana». Voir aussi GUTIÉRREZ, *TL*, p. 66.67.233; *BPP*, p. 146-150.

véritablement un obstacle fondamental au Royaume. Il se glisse également à la racine même de toute misère, de toute injustice⁶²:

Le péché fait partie des structures oppressives, de l'exploitation de l'homme par l'homme, de la domination et de l'esclavage des peuples, des races et des classes sociales. Le péché apparaît alors comme l'aliénation fondamentale, comme la racine d'un état d'injustice et d'exploitation⁶³.

Il s'agit donc du péché en tant que fait social et historique⁶⁴, d'une réalité qualifiée comme «une situation de péché»⁶⁵, situation qui appelle une dénonciation objective, courageuse et évangélique.

Un cinquième trait est également remarqué dans la spiritualité de la libération: il s'agit de la dimension christique de l'univers que Jean-Claude Guy décrit comme cette façon nouvelle de rencontrer Dieu, non pas à s'abstrayant du monde, mais au contraire, en y oeuvrant, en s'engageant concrètement à sa

⁶² Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 239.

⁶³ GUTIÉRREZ, *TL*, p. 237: «El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación». Voir aussi GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 111.

⁶⁴ Voir GUTIÉRREZ, *TL*, p. 236-237.

⁶⁵ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 256: «una situación de pecado». Voir aussi, Medellín, Paz, n° 1.7; Puebla, n° 1269.

transformation⁶⁶. Sur ce chemin très concret et très enraciné dans l'aujourd'hui, la personne de Jésus de Nazareth tient une place centrale. Le Verbe incarné est le révélateur de l'amour du Père dans l'acte même par lequel il libère l'être humain de son aliénation en l'ouvrant à une vie renouvelée. Être fidèle à l'Évangile du Dieu fait homme, c'est, comme le dit Gutiérrez, aimer d'un amour réel et efficace son frère, sa soeur et spécialement, les plus petits, en qui le Christ s'identifie⁶⁷. En d'autres mots, c'est s'engager dans cette «praxis d'amour qui plonge ses racines dans l'amour gratuit et libre du Père et qui se fait histoire dans la solidarité avec les pauvres et les dépossédés et, à travers eux, dans la solidarité avec tous les êtres humains»⁶⁸. C'est donc à l'intérieur d'un engagement concret et créateur au service des autres que la personne peut, avec la puissance de l'Esprit, contribuer à la transfiguration du monde.

La spiritualité de la libération, celle que nous avons interprétée comme une spiritualité de la convivialité, comme cet art de vivre des rapports de communion, est ainsi un chemin authentiquement évangélique, donc universel. Tout n'a pas été dit sur cette nouvelle spiritualité qui fit son apparition en cette

⁶⁶ Voir GUY, *La vie religieuse*, p. 191-192.

⁶⁷ Voir GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 90.

⁶⁸ GUTIÉRREZ, *FHP*, p. 90: «una praxis de amor que echa sus raíces en el amor gratuito y libre de Padre, y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y desposeídos y a través de ellos en la solidaridad con todos los seres humanos».

fin du XX^e siècle. Il serait intéressant d'entreprendre une autre recherche qui porterait cette fois sur la spiritualité de la libération comme une spiritualité post-moderne, une spiritualité appropriée au temps nouveau de la post-modernité.

Avant de parler de l'époque post-moderne, il est logique de définir celle qui la précède appelée modernité. La modernité est, en quelque sorte, «un processus circonscrit dans le temps et l'espace, du XVI^e siècle à nos jours en Occident, et une idéologie ou une rhétorique du changement, du progrès et de l'avant-garde»⁶⁹. Le passage à la modernité coïncide avec l'ensemble des grandes découvertes du XVI^e siècle qui ont bouleversé l'univers des connaissances, ébranlé les représentations d'un monde stable et fini et donné naissance à l'humanisme de la Renaissance⁷⁰. La modernité se caractérise par «l'émergence d'un sujet humain conscient de son autonomie et [...] la victoire d'une analyse rationnelle de tous les phénomènes de la nature et de la société»⁷¹.

⁶⁹ Normand PROVENCHER, «Foi chrétienne et modernité», dans *L'Église canadienne*, 30(1997), p. 66.

⁷⁰ Danièle HERMIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 196.

⁷¹ Claude GEFFRÉ et Jean-Pierre JOSSUA, «Pour une interprétation théologique de la modernité», dans *Concilium*, n° 244(1992), p. 7.

À la vue des ravages opérés, dans la nature comme dans la société, par une modernité démesurée, plusieurs penseurs en sont venus à annoncer la fin de cette époque et l'entrée dans une autre, la post-modernité⁷². Hans Kūng ose déclarer: «nous donnons congé au moderne et nous sommes déjà en route vers quelque chose de nouveau»⁷³. Une société post-moderne fait son apparition. Elle refuse le caractère normatif de la modernité dans le domaine philosophique, politique, économique et social: l'humanité a un avenir au-delà ou en dehors de l'énorme héritage culturel que représente la modernité⁷⁴. Elle reconnaît les progrès de la science et de la technologie qui rendent l'être humain plus autonome et maître de son destin, mais elle constate également les effets néfastes de l'individualisme, du matérialisme, du libéralisme, de l'industrialisation, de la centralisation, de la mécanisation, de la bureaucratisation⁷⁵.

⁷² Voir Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 38-43. Voir également Gregory BAUM, «La modernité. Perspective sociologique», dans *Concilium*, n° 244(1992), p. 19-23.

⁷³ Hans KÜNG, *Une théologie pour le troisième millénaire*. Pour un nouveau départ oecuménique, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 17.

⁷⁴ Voir David Ray GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*. Postmodern Visions, Albany, New York, State University of New York Press, 1988, p. ix-x.

⁷⁵ Voir Achiel PEELMAN, «Spiritualité et conscience planétaire», dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine*. Défis culturels et théologiques, Montréal, Fides, 1998, p. 36. Voir aussi GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 8-14. 18-24.

Autour du paradigme post-moderne, prend forme également une spiritualité post-moderne qui se présente d'abord et avant tout comme une affaire de relations⁷⁶. L'être humain est perçu comme un être relationnel, en interaction constante avec les autres⁷⁷. Il se sent à l'aise également avec la nature qui l'entoure⁷⁸. Il reconnaît sa capacité de transformer le monde qu'il habite⁷⁹ et pour ce, il ne craint pas de faire appel aux sciences⁸⁰. Sa relation au temps est différente: le passé revêt une importance capitale, le présent est un appel à construire et le futur est tout imprégné de l'aujourd'hui⁸¹. Enfin, la perception de la divinité est modifiée: une énergie spirituelle est à l'œuvre partout dans le monde⁸².

Si nous reprenons une à une ces caractéristiques de la spiritualité post-moderne, nous y retrouvons les principaux éléments constitutifs de la spiritualité de la libération. La vision de la personne est similaire: ce qu'il y a de plus

⁷⁶ Voir PEELMAN, «Spiritualité», dans MÉNARD-VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine*, p. 37.

⁷⁷ Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 14.

⁷⁸ Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 14-15.

⁷⁹ Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 15.

⁸⁰ Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 15.

⁸¹ Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 15-16.

⁸² Voir GRIFFIN (éd.), *Spirituality and Society*, p. 17.

humain dans l'humain est cette capacité d'ouverture et de relation à l'autre. La spiritualité de la libération se veut une spiritualité tournée vers l'autre, le prochain. Elle est une spiritualité collective et communautaire. Les personnes qui empruntent le chemin de la spiritualité de la libération communient au monde présent: elles peuvent apprécier et reconnaître la beauté originale de ce monde et, en même temps, dénoncer tout ce qui est mal ou tout ce qui va mal dans ce monde. Assurément, la spiritualité de la libération croit en l'apport important des sciences au point de susciter un nouvel enchantement pour ces dernières. Il suffit de se rappeler l'importance et la place des sciences sociales dans cette spiritualité. Que dire maintenant de la relation au temps? Dans la spiritualité de la libération, le retour à l'événement de l'Exode manifeste bien la valeur d'un hier plein de promesses. Le présent est perçu comme un véritable *kairos*, un lieu de rencontre avec le Seigneur et avec les autres et le royaume futur est à se construire à toutes les fois que des hommes et des femmes prolongent la création et bâtissent la communauté humaine. La spiritualité post-moderne propose enfin une relation nouvelle avec Dieu. Les spiritualités centrées sur la création, les spiritualités féministes et les spiritualités amérindiennes proposent la rencontre d'un Dieu «vert», d'un Dieu «au féminin» et d'un Dieu «rouge»⁶³. Quant à la spiritualité de la libération, elle

⁶³ PEELMAN, «Spiritualité», dans MÉNARD-VILLENEUVE, *Spiritualité contemporaine*, p. 25.26.27.

présente l'authentique verticalisme biblique descendant de l'amour de Dieu qui engage le mouvement horizontal de l'engagement auprès de ses frères et soeurs et d'une préférence marquée pour les plus petits.

Notre thèse a affirmé, à maintes reprises, que la spiritualité de la libération est une spiritualité de la convivialité. Pour cette raison évidente, nous avons également prétendu qu'elle est une spiritualité post-moderne. De même, bien qu'elle soit issue d'une situation historique particulière et d'une culture propre, nous avons reconnu qu'elle est universelle, c'est-à-dire offerte à toutes les cultures et à tous les milieux. C'est pourquoi, toute personne pauvre ou non-pauvre est conviée à cet art de vivre des rapports de communion. La spiritualité de la libération est un chemin parmi d'autres que nous pouvons emprunter pour aller ensemble vers le troisième millénaire.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES PRIMAIRES

1.1 LIVRES de Gustavo Gutiérrez

- 1968 *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* [= *Réinventer le visage de l'Eglise. Analyse théologique de l'évolution des pastorales*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 91p.], Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1976, 75p. Série de conférences faites d'abord en 1964, élargies, présentées ensuite en 1967 (dans une session de dirigeants de mouvements universitaires, organisée par le Mouvement international d'étudiants catholiques) et publiées pour la première fois en 1968.
- 1970 *Essai pour une théologie de la libération* [= *Hacia una teología de la liberación*, Bogota, 1971], Lyon, Faculté de Lyon, [1970], 107p. Ce texte polycopié publié par la Faculté de Lyon est le rapport qui fait suite à la consultation sur «Théologie et développement» organisée par SODEPAX (Société Développement et Paix) en novembre 1969, à Cartigny, Suisse. Il semble que cet ouvrage a été publié en français avant de paraître en espagnol: c'est pourquoi nous faisons référence à l'édition originale publiée à Lyon.
- 1971 *Teología de la liberación. Perspectivas* [= *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, 1974, 343p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 399p. L'édition originale de cet ouvrage a paru en 1971, aux Éditions Centro de estudios y publicaciones, à Lima. La traduction française a été faite sur le texte paru aux Éditions Sígueme, à Salamanca. Ce livre a été traduit en 9 langues.
- 1977 *Liberation and Change*, (avec Richard SHAULL), Atlanta, Georgia, John Knox Press, 1977, 200p.

- 1979 ***La fuerza histórica de los pobres* [= *La force historique des pauvres*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 240p.], Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1980, 423p. L'édition originale de cet ouvrage a paru en 1979, aux Éditions Centro de estudios y publicaciones, à Lima, peu après la conférence de Puebla. La préface de la traduction française a été écrite par Claude Geffré.**
- 1982 ***Arguedas, mito, historia y religión* [por] Pedro TRIGO. *Entre las calendrias* [por] Gustavo GUTIÉRREZ, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1982, 277p.**
- 1982 ***El Dios de la vida* [= *Le Dieu de la vie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 96p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1989, 368p. Texte présenté dans le cadre des XI^e Journées de réflexion théologique, organisées par le département de théologie de l'université catholique pontificale de Lima, Pérou, en février 1981 et publié l'année suivante. Livre dédié à Mgr Oscar A. Romero.**
- 1983 ***Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo [= *La libération par la foi*. Boire à son propre puits ou L'itinéraire spirituel d'un peuple, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 166p.], Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1989, 207p. L'édition originale de ce livre a paru aux Éditions Centro de estudios y publicaciones, à Lima, en 1983. La préface de la traduction française a été rédigée par le Père Marie-Dominique Chenu.**
- 1986 ***Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job [= *Job*. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, 174p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1986, 226p.**
- 1986 ***La Verdad os hará libres* [= *The Truth Shall Make You Free*. Confrontations, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, 204p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, 220p. L'édition originale a paru à Lima, en 1986, aux Éditions Centro de estudios y publicaciones. La première partie de cet ouvrage comprend la défense de son œuvre devant la faculté de théologie de l'Institut catholique de Lyon et la deuxième partie rapporte les propos de Gustavo Gutiérrez sur le rôle des sciences sociales et sa méthodologie en théologie.**

- 1989 *Díos o el oro en las Indias* (Siglo XVI) [= *Dieu ou l'or des Indes occidentales*, 1492-1992, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 161p.], Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1989, 177p.
- 1993 *En busca de los pobres de Jesucristo*. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, [= *Las Casas*. In Search of the Poor of Jesus Christ, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 682p.], Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, 716p.
- 1996 *Compartir la palabra*. A lo largo del año litúrgico, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1996, 401p.

1.2 ARTICLES de Gustavo Gutiérrez

- 1970 «Notes for a Theology of Liberation», dans *Theological Studies*, 31 (1970), p. 243-261.
- 1973 «Praxis de liberación y fe cristiana», dans *Signos de liberación*. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973, Lima, Centro de estudios y publicaciones, 1973, p. 13-36.
- 1974 «Mouvements de libération et théologie», dans *Concilium*, n° 93 (1974), p. 121-130.
- 1974 «Praxis de libération et foi chrétienne», dans *Lumen Vitae*, 29 (1974), p. 227-254.
- 1974 «Praxis de libération, théologie et annonce de l'Évangile», dans *Concilium*, n° 96 (1974), p. 56-72.
- 1975 «Faith as Freedom: Solidarity with the Alienated and Confidence in the Future», dans *Horizons*, 2 (1975), p. 25-60.
- 1976 «Liberation Theologians and Third World Demands: An Interview by Dow Kirkpatrick», dans *The Christian Century*, 93 (1976), p. 456-460.

- 1980 «La violence d'un système», dans *Concilium*, n° 160(1980), p. 153-163.
- 1982 «Boire à son propre puits», dans *Concilium*, n° 179(1982), p. 59-70.
- 1983 «The Prophetic Role of the Church in Latin America», dans *The Christian Century*, 100(1983), p. 931-935.
- 1984 «Itinéraire d'un théologien de la libération», dans *La Documentation catholique*, 81(1984), p. 906-909.
- 1984 «Theology and Spirituality in a Latin American Context», dans *Harvard Divinity Bulletin*, 14(1984), p. 4-5.
- 1984 «Travail théologique et expérience ecclésiale», dans *Concilium*, n° 196(1984), p. 101-106.
- 1984 «Un langage sur Dieu», dans *Concilium*, n° 191(1984), p. 53-60.
- 1985 «Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique latine», dans ALBERIGO, Giuseppe et Jean-Pierre JOSSUA (éd.), *La réception de Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 229-257.
- 1985 «La Théologie de la Libération. L'affaire de tous», dans *Cultures et Foi*, 104(1985), p. 18-25.
- 1985 «Théologie et sciences sociales», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 183-208.
- 1986 «A la recherche des pauvres de Jésus Christ. Évangélisation et théologie au XVI^e siècle», dans VAN NIEUWENHOVE, Jacques, (éd.), *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, Desclée, 1986, p. 77-106.
- 1986 «Spirituality Is Freedom to Love and to Serve Others», dans *Scarboro Missions*, 67,(1986), p. 4-7.
- 1987 «Gustavo Gutiérrez with the Poor», dans *Christianity and Crisis*, 47(1987), p. 113-115.

- 1988 «Liberation Theology», dans *Theology Digest*, 35(1988), p. 31-34.
- 1989 «Significado y alcance de Medellín», dans COLECTIVO, *Irupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, Lima, Perú, CEP, 1989, p. 23-73.
- 1990 «Church of the Poor», dans CLEARY, Edward L., *Born of the Poor. The Latin American Church since Medellín*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990, p. 9-25.
- 1990 «Comment parler de Dieu depuis Ayacucho», dans *Concilium*, n° 227 (1990), p. 113-124.
- 1990 «L'option pour les pauvres», dans *Études*, 372(1990), p. 367-377.
- 1991 «Mark 1:14-15», dans *Review and Expositor*, 88(1991), p. 427-431.
- 1992 «Bartolomé de Las Casas: Defender of the Indians», dans *Pacífico*, 5(1992), p. 263-273.
- 1992 «The Indian: Person and Poor. The Theological Perspective of Bartolomé de Las Casas», dans SANDERLIN, George (éd.), *Witness. Writings of Bartolomé de Las Casas*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992, p. xi - xii.
- 1992 «New Evangelization - a Theological Reflection of the Latin American Church - Santo Domingo», dans *SEDOS*, 24(1992), p. 182-188.
- 1992 «Preferential Option for the Poor», dans *SEDOS*, 24(1992), p. 176-181.
- 1992 «Questions», dans *SEDOS*, 24(1992), p. 189-197.
- 1992 «The Quincentenary», dans *SEDOS*, 24(1992), p. 169-175.
- 1992 «500th Anniversary: Reflections from Peru», dans *SEDOS*, 24(1992), p. 56-58.
- 1993 «El momento llegó», dans *Pastoral Popular*, 233(1993), p. 39.

- 1993 «Option for the Poor», dans ELLACURÍA, Ignacio et Jon SOBRINO (éd.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll, New York, Orbis Books, p. 235-250.
- 1994 «Du marginal au disciple», dans *Concilium*, n° 254(1994), p. 109-119.
- 1995 «Renovar la opción por los pobres», dans *Sal Terrae*, 83(1995), p. 677-690.
- 1995 «Theology, an Ecclesial Function», dans *SEDOS*, 27(1995), p. 269-272.
- 1996 «Christian Hope for the New Millenium», dans *Catholic New Times*, 20(1996), p. 8-9.

2. SOURCES SECONDAIRES

- AGAËSSE, Paul, «Liberté, libération», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.IX, Paris, Beauchesne, 1976, col.780-838.
- AGUILAR, Mario I., «An African Theology of Praxis through Small Christian Communities», dans *African Ecclesial Review*, 37(1995), p. 142-155.
- AGUIRRE, Luis Pérez, *Incroyable Église! Pauvreté, pouvoir, sexualité, féminisme*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 1994, 175p.
- ALCALÁ, Manuel, «Théologie de la libération. Histoire, courants, critique», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 13-35.
- ALEXANDER, Jon, «What Do Recent Writers Mean by Spirituality?», dans *Spirituality Today*, 32(1980), p. 247-256.
- ANDELSON, Robert V. et James M. DAWSEY, *From Wasteland to Promised Land: Liberation Theology for a Post-Marxist World*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992, 146p.
- ANDRÉ-VINCENT, Philippe-Ignace, *Pour une vraie théologie de la libération*, Paris, Éditions Tallandier, 1987, 198p.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, sanctus, (1033-1109), *Fides Quaerens Intellectum. Id est Proslogion, Liber Gaunilonis Pro Insipiente atque Liber Apologeticus Contra Gaunilonem*, Paris, J. Vrin, 1930, 97p.
- ARAUJO, Robert J., «Political Theory and Liberation Theology: The Intersection of Unger and Gutiérrez», dans *The Journal of Law and Religion*, n° 11 (1994-1995), p. 63-81.
- ARNOLD, Pierre, *Dieu sur parole*, Paris, Duculot, 1980, 220p.
- ARRAJ, James, «Christian Spirituality in the Twenty-First Century», dans *Spiritual Life*, n° 1(1994), p. 39-50.

ARROYO, Gonzalo, «Le sous-développement et la dépendance externe au miroir de la littérature latino-américaine», dans *Cultures et développement*, 2(1969-1970), p. 121-141.

_____, «Genèse et développement de la théologie de la libération», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 185-200.

ARRUPE, Pedro, «L'analyse marxiste. Lettre aux provinciaux jésuites d'Amérique latine», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 97-101.

ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, 271p.

_____ et Franz J. HINKELAMMERT, *L'idolâtrie du marché, Critique théologique de l'économie du marché*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, 378p.

ASTELL, Ann W., «Postmodern Christian Spirituality: A Coincidentia Oppositorum?», dans *Christian Spirituality Bulletin*, 4(1996), p. 1-5.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho, *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, Paris, Le Centurion, 1986, 236p.

BAILLARGEON, Stéphane, «Le théologien engagé. Un autre regard sur la foi à la lumière des positions socio-politiques», dans *Le Devoir*, 29 novembre 1993, p. B1.

BALASURIYA, Tissa, «Apparition de théologies de libération asiatiques», dans *Concilium*, n° 219(1988), p. 53-64.

BALBOA, Jaime R., «Gustavo Gutiérrez in Poststructuralist Critique: Toward a Postmodern Liberation», dans *Union Seminary Quarterly Review*, 49(1995), p. 127-146.

BALDERAS, Octavio, *La espiritualidad en la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*, Rome, Université pontificale salésienne, 1994, 639p.

- BALTHASAR, Hans Urs von, «Théologie et sainteté», dans *Dieu vivant*, 12(1948), p. 17-31.
- _____, «L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église», dans *Concilium*, n° 9(1965), p. 11-24.
- BARBOTIN, Edmond, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970, 322p.
- BAUM, Gregory, *Compassion et solidarité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 152p.
- _____, «La modernité. Perspective sociologique», dans *Concilium*, n° 244(1992), p. 15-23.
- _____, «Structures de péché», dans PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, 1992, p. 221-235.
- BEAULIEU, Christian, *Emportés par le courant. Vers une spiritualité de la libération*, Montréal, Éditions Sciences et Culture / Charlesbourg, Éditions Le Renouveau, 1994, 288p.
- BECHTLE, Regina, «Theological Trends. Convergences in Theology and Spirituality», dans *The Way*, 25(1985), p. 305-314.
- BÉLAND, Jean-Pierre, *Quand je dis ma foi. Introduction à la foi chrétienne*, Paris, Médiaspaul / Montréal, Éditions Paulines, 1988, 209p.
- BELLAGAMBA, Anthony, *Mission and Ministry in the Global Church*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1994, p. 48-69.
- BERNARD, Charles André, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 492p.
- BERTEN, Ignace, «Les pauvres à l'étroit dans l'eccésiologie romaine», dans *Lumière et Vie*, n° 177(1986), p. 75-89.
- _____, et René LUNEAU (dir.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Le Centurion, 1991, 365p.
- BESNARD, Albert-Marie, «Lignes de force des tendances spirituelles contemporaines», dans *Concilium*, n° 9(1965), p. 25-40.

- BOFF, Clodovis et Leonardo BOFF, «Le cri de la pauvreté», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 133-140.
- BOFF, Clodovis, *Theology and Praxis*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987, 379p.
- _____ et Leonardo BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, 159p.
- _____ et Jorge PIXLEY, *Les pauvres. Choix prioritaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 238p.
- BOFF, Leonardo, *Église en genèse. Les communautés réinventent l'Église*, Paris, Desclée, 1978, 143p.
- _____, *Témoins de Dieu au coeur du monde. La vie religieuse, expérience actuelle*, Paris, Le Centurion, 1982, 303p.
- _____, *Chemin de croix de la justice*, Paris, Les Éditions du Cerf / Ottawa, Novalis, 1984, 83p.
- _____, *Jésus Christ Libérateur*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 269p.
- _____, *Je vous salue Marie: l'esprit et le féminin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 92p.
- _____, *Le Notre Père: une prière de libération intégrale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 167p.
- _____, «Liberation Theology: Option for the Poor and Socialism Today», dans *Letter to the Churches*, n° 311-312(1994), p. 8-11.
- BOISSEL, Thierry, *Brillat-Savarin (1755-1826). Un chevalier candide*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, 253p.
- BOISVERT, Léandre, «Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez», dans *Église et Théologie*, 19(1988), p. 307-321.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Creation and Temptation*, London, SCM Press, 1966, 128p.

- BONNÍN, Eduardo (éd.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1982, 204p.
- BOUILLARD, Henri, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, 246p.
- BOURGÉAT, Jacques H.L., *Les plaisirs de la table en France*, Paris, Hachette, 1963, 335p.
- BRAVO, Carlos, «Où le peuple joue sa vie. Les communautés de base», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 49-78.
- BRETON, Jean-Claude, «Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle», dans *Sciences religieuses*, 17(1988), p. 97-105.
- _____, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, 191p.
- _____, *Pour trouver sa voie spirituelle*, Montréal, Fides, 1992, 86p.
- BRILLAT-SAVARIN, Anthelme, *Physiologie du goût: Méditations sur la gastronomie transcendante*, Paris, Charpentier, 1844, 474p.
- BROCKMAN, James R., «The Prophetic Role of the Church in Latin America. A Conversation with Gustavo Gutiérrez», dans *The Christian Century*, 100(1983) p. 931-935.
- BROWN, Robert McAfee, *Gustavo Gutiérrez*, Atlanta, Georgia, John Knox Press, 1980, 89p.
- _____, «Spirituality and Liberation: The Case for Gustavo Gutiérrez», dans *Worship*, 58(1984), p. 395-404.
- _____, *Spirituality and Liberation: Overcoming the Great Fallacy*, Philadelphia, Pennsylvania, The Westminster Press, 1988, 158p.
- _____, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, 224p.
- CADORETTE, Curt, *From the Heart of the People. The Theology of Gustavo Gutiérrez*, Oak Park, Illinois, Meyer Stone Books, 1988, 138p.

- _____, GIBLIN, Marie, LEGGE, Marilyn J. et Mary H. SNYDER (éd.), *Liberation Theology. An Introductory Reader*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992, 307p.
- CAMARA, Don Hélder, «La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina», dans COLECTIVO, *Signos de renovación: recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1989, p. 47-66.
- CAMIRAND, Charles, «Opinions sur la convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 9.
- _____, «Tendances en convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 6-8.
- _____, et Claire TREMBLAY, «Créativité et convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 15.
- CAMPANINI, Giorgio, «Liberté chrétienne», dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 623-631.
- CARNEY, Martin F., «Liberation Theology and the Social Gospel: Can the Gospel Reform the Structures of the World?», dans *Listening. Journal of Religion and Culture*, 30(1995), p. 178-192.
- CASALDÁLIGA, Pedro et José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, Sal Terrae, 1992, 288p.
- CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES EN THÉOLOGIE, Strasbourg, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, 1974, 130p.
- CHENU, Bruno et Marcel NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*, Paris, Bayard / Le Centurion, 1995, 171p.
- CHOPP, Rebecca S., *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986, 178p.
- CLÉVENOT, Michel, *Les hommes de la fraternité, le XX^e siècle*, Paris, Retz, 1993, 304p.
- CODINA, Victor, «Théologie de la libération et spiritualité ignatienne», dans *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 66(1993), p. 77-96.

_____. «La sagesse des communautés de base d'Amérique latine», dans *Concilium*, n° 254(1994), p. 97-107.

COLECTIVO, *Signos de renovación: recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1989, 262p.

_____. *Teología y liberación (1). Perspectivas y desafíos*. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1989, 437p.

_____. *Teología y liberación (11). Escritura y espiritualidad*. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1990, 423p.

_____. *Teología y liberación (111). Religión, cultura y ética*. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1991, 442p.

COLLECTIF, *Théologies de la libération*. Documents et débats, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, 226p.

COMBLIN, Joseph, *Vers une théologie de l'action*, Bruxelles, La Pensée catholique, 1964, 121p.

_____. *Théologie de la révolution*. Théorie, Paris, Éditions Universitaires / Éditions du Témoignage chrétien, 1970, 297p.

_____. *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Éditions Universitaires, 1974.

_____. «The Church and Defence of Human Rights», dans DUSSEL, Enrique (éd.), *The Church in Latin America*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992, p. 435-453.

COMBY, Jean, «De l'intolérance à la convivialité religieuse. Histoire d'une transformation», dans *Lumière et Vie*, n° 222(1995), p. 5-17.

COMITÉ EPISCOPAL FRANCE-AMÉRIQUE LATINE, *1492-1992 Conquête et Évangile en Amérique Latine. Question pour l'Europe d'aujourd'hui*, Actes du colloque réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992, Lyon, Profac, 1992, 323p.

CONCILIUM VATICANUM II, 1962-1965. Constitutiones, decreta, declaraciones cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, 1292p.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *La solidarité*. Assemblée plénière de l'épiscopat français, Paris, Le Centurion, 1994, 147p.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Conclusiones, México, La Ilustración, S.A., 1971, 284p.

_____, *Puebla*. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 411p.

CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1954, 683p.

_____, *Vaste monde, ma paroisse*. Vérité et dimensions du salut, Paris, Éditions Témoignage chrétien, 1959, 225p.

_____, «Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique; Une réalité traditionnelle: l'Église recours des faibles et des pauvres», dans COLLECTIF, *Église et pauvreté*, «Unam Sanctam», 57, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965, p. 233-266.

_____, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, 158p.

_____, *Un peuple messianique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1975, 204p.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération'», dans *La Documentation catholique*, 81(1984), p. 890-900.

_____, «Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération*. Documents et débats, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 117-120.

_____, «Instruction sur la liberté chrétienne et la libération», dans *La Documentation catholique*, 83(1986), p. 393-411.

- CONN, Joann Wolski, *Spirituality and Personal Maturity*, New York, New York, Paulist Press, 1989, 171p.
- CONWAY, Tony, *From Both Sides Now. Called into the Cry and Struggle of the Poor*, Quezon City, Philippines, Claretian Publications, 1989, 73p.
- COSMAO, Vincent, «Les exigences du développement au service de l'homme», dans *Parole et Mission*, 39(1967), p. 579-599.
- _____, «Courants actuels en théologie du développement», dans *IDOC International*, 11(1969), p. 63-73.
- _____, *Changing the World. An Agenda for the Churches*, Quezon City, Philippines, Claretian Publications, 1985, 109p.
- _____, «Problématique de la théologie de la libération», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 141-153.
- CÔTÉ, Ghislaine, *Le Cénacle. Fondements christologiques et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1991, 437p.
- COTHENET, Édouard, *Le message de l'Apocalypse*, Paris, Mame/Plon, 1995, 183p.
- COUSINS, Ewert H. «What Is Christian Spirituality?», dans HANSON, Bradley C. (éd.), *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990, p. 39-44.
- COX, Harvey, *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai, Casterman, 1968, 288p.
- _____, *Ne le laissez pas au serpent*, Tournai, Casterman, 1969, 189p.
- CULLMANN, Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, 300p.
- CUNNINGHAM, David S., «The Church in the World. Church and Theology in Latin America», dans *Theology Today*, 51(1994), p. 421-429.
- DE FIORES, Stefano, «Spiritualité contemporaine», dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 1061-1078.

- DE SMEDT, Marc, *La porte oubliée du bon sens dans la quête du sens*, Paris, Albin Michel, 1993, 210p.
- DESLANDES, Remy, «La convivialité et la gestion administrative ou Une initiative qui en valait la peine», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 10.
- DORR, Donal, *Spirituality and Justice*, Quezon City, Philippines, Claretian Publications, 1985, 260p.
- DOS SANTOS FERREIRA, José Manuel, *Jésus Christ, Lumière de la solitude humaine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, 310p.
- DOWNEY, Michael, «Postmodernity», dans *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville Minnesota, The Liturgical Press, 1993, p. 746-749.
- DUFRASNE, Dieudonné, «La spiritualité du chrétien de la nef», dans *La Foi et le Temps*, 14(1984), p. 3-15.
- DUKOWSKI, James G., *An Emerging Spirituality of Liberation in Gustavo Gutiérrez's We Drink from Our Own Wells*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1987, 139p.
- , «Consequences of Gustavo Gutiérrez's Spirituality of Liberation», dans *Kerygma*, 22(1988), p. 57-74.
- DUMAIS, Marcel, «L'évangélisation des pauvres dans l'oeuvre de Luc», dans *Science et Esprit*, 36(1984), p. 297-321.
- , «Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique», dans *Église et Théologie*, 19(1988), p. 323-347.
- DUPUIS, Jacques, «Théologie de la libération», dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Les Éditions du Cerf / Montréal, Bellarmin, 1992, p. 1386-1393.
- DUPUY, Michel, «La notion de spiritualité», dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t.XIV, Paris, Beauchesne, 1990, p. 1160-1173.

- DUQUOC, Christian, «Une unique histoire», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 201-215.
- DURAND, Alain, *La cause des pauvres. Science, éthique et foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, 184p.
- _____, *J'avais faim ... Une théologie à l'épreuve des pauvres*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 136p.
- DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 128p.
- DUSSEL, Enrique, «Le peuple du Salvador: Un Job communautaire. Réflexions théologiques à partir de témoignages», dans *Concilium*, n° 189 (1983), p. 99-110.
- ELA, Jean-Marc, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Éditions Karthala, 1981, 269p.
- _____, *Ma foi d'africain*, Paris, Éditions Karthala, 1985, 224p.
- _____, *African Cry*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986, 154p.
- ELLACURÍA, Ignacio et Jon SOBRINO (éd.), *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 752p.
- ELLIS, Marc H. et Otto MADURO (éd.), *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1989, 518p.
- ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE ESPIRITUALIDAD, *Hacia una Espiritualidad Latinoamericana*, Quito, Ecuador, Editorial Kelly, 1974, 268p.
- ESLER, Philip Francis, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 270p.
- ESPEJA, Jesús, *Espiritualidad y liberación*, Salamanca, San Esteban, 1986, 166p.
- _____, «Libération et spiritualité en Amérique latine», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 13-48.

_____, *La espiritualidad cristiana*, Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, 450p.

FLEURY, Jean-Louis, «Convivialité et vie urbaine. Une entrevue avec Peter Jacobs, professeur à la faculté d'aménagement de l'Université de Montréal», dans *Forces*, 95(1991), p. 52-53.

FONTENELLE, Marc-Antoine, «La vie spirituelle au coeur de la doctrine sociale de l'Église,» dans *La pensée catholique*, 272(1994), p. 34-40.

FOX, Matthew, *La grâce originelle*. Introduction à la spiritualité de la création, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1995, 416p.

FRACHEBOUD, Jean-René, «Les béatitudes: points cardinaux de l'espérance chrétienne», dans *Nova et Vetera*, 2(1995), p. 89-91.

FREIRE, Paulo, *Pédagogie des opprimés*, Paris, F. Maspero, 1974, 205p.

GAULEA, Segundo, «Théologie de la libération. Essai de synthèse», dans *Lumen Vitae*, 33(1978), p. 205-228.

_____, *Following Jesus*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1981, 122p.

_____, «La liberación como encuentro de la política y de la contemplación», dans Eduardo BONNÍN (éd.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982, p. 35-48.

_____, *The Future of Our Past. The Spanish Mystics Speak to Contemporary Spirituality*, Notre Dame, Indiana, Ave Maria Press, 1985, 94p.

GASPAR, Karl, *Foreign Missionaries: What Kind of Presence?*, Quezon City, Philippines, P.I.F. Association of Major Superiors of the Philippines, 1988, p. 208-215.

GAUDETTE, Pierre, «Solidarités existantes et solidarités à inventer pour les chrétiens», dans *Nouveau Dialogue*, 98(1994), p. 6.

GEBARA, Ivone, «Pour une spiritualité au quotidien», dans *La Foi et le Temps*, 24(1994), p. 355-366.

GEFFRÉ, Claude, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, 144p.

_____ et Jean-Pierre JOSSUA, «Pour une interprétation théologique de la modernité», dans *Concilium*, n° 244(1992), p. 7-11.

GIBELLINI, Rosino, *The Liberation Theology Debate*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986, 120p.

_____, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf / Montréal, Médiaspaul, 1994, 684p.

GIGUÈRE, Paul-André, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, 177p.

GILLIÈRON, Bernard, *Le repas d'Emmaüs. Quand les yeux s'ouvrent sur le Ressuscité*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1984, 102p.

GIRARD, Marc, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Paris, Les Éditions du Cerf / Montréal, Bellarmin, 1991, 1023p.

_____, *Le pauvre, sacrement de Dieu. Méditation biblique et théologique*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 163p.

GIULIANI, Maurice, «Trouver Dieu en toutes choses», dans *Christus*, 6(1955), p. 172-194.

GOIZUETA, Roberto S., «Liberation Theology. Influence on Spirituality», dans *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1993, p. 597-600.

GONZALEZ, Luis Jorge, *La prière, voie d'intégration*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, 223p.

GORDO, Jesús Martínez, «Compromiso, espiritualidad y razón teológica. La perspectiva teológica de Gustavo Gutiérrez», dans *Lumen*, 2(1995), p. 97-120.

GOROSTIAGA, Xabier, «Latin America in the New World Order», dans *Envío*, n° 121(1991), p. 31-43.

- GRACE, Madeleine, «Incarnational Spirituality», dans *Spiritual Life*, n° 1(1994), p. 13-18.
- GRATTON, Réjean, «Objections à la convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 16.
- GRÉGOIRE, Renaude, «Autour de la table», dans *Nouveau Dialogue*, n° 109 (1996), p. 20-22.
- GRIFFIN, David Ray (éd.), *Spirituality and Society. Postmodern Visions*, Albany, New York, State University of New York Press, 1988, 162p.
- GRUIER, Fabien, «Français quand vous mangez ...», dans *Le Nouvel Observateur*, n° 681(1977), p. 97.
- GUIBAL, Francis, «La force subversive de l'évangile: sur la pensée théologique de Gustavo Gutiérrez», dans *Recherches de science religieuse*, 77(1989), p. 483-508.
- GUILLET, Jacques, *Un Dieu qui parle*, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellamin, 1977, 127p.
- GUTIÉRREZ, Juan, *The New Libertarian Gospel: Pitfalls of the Theology of Liberation*, Chicago, Illinois, Franciscan Herald Press, 1977, 109p.
- GUY, Jean-Claude, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 159-192.
- HAIGHT, Roger, «Institutional Grace and Corporate Spirituality», dans *Spirituality Today*, 31(1979), p. 209-220. 324-334.
- _____, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, New York, New York, Paulist Press, 1985, 345p.
- _____, «Liberation Theology», dans *The New Dictionary of Theology*, Wilmington, Delaware, Michael Glazier Inc., 1987, p. 570-576.
- _____, «Spirituality and Social Justice: A Christological Approach», dans *Spirituality Today*, 34(1992), p. 312-325.
- HANSON, Bradley C., «Spirituality as Spiritual Theology», dans HANSON, Bradley C. (éd.), *Modern Christian Spirituality. Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990, p. 45-51.

- HARDY, Richard P., «Liberation Theology and Saint John of the Cross: A Meeting», dans *Église et Théologie*, 20(1989), p. 259-282.
- _____, *Saint Jean de la Croix, la part du pauvre*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1994, 152p.
- HÄRING, Bernhard, «La gratuidad como clave de una liberación no-violenta», dans COLECTIVO, *Teología y liberación (II)*. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Guitérrez, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1990, p. 213-226.
- HEFNER, P.J., «Theology engagée; liberational, political, critical», dans *Dialog*, 13(1974), p. 188-194.
- HEJJA, Julius, «A Theology of Liberation», dans *Thought*, 48(1973), p. 474-477.
- HENNELLY, Alfred T., *Liberation Theologies. The Global Pursuit of Justice*, Mystic, Connecticut, Twenty-Third Publications, 1995, 382p.
- HENRIOT, Peter J., *Option justice. Une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal, Éditions Paulines, 1994, 92p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 395p.
- HINKELAMMERT, Frank J., «La théologie de la libération dans le contexte socio-économique de l'Amérique latine: économie et théologie ou l'irrationalité du 'rationalisé'», dans *Théologiques*, 3(1995), p. 115-151.
- IBARRA, Eduardo, «Le contexte de la théologie de la libération», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 23-65.
- ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 158p.
- _____, *Le chômage créateur. Postface à la convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, 88p.
- INTERNATIONAL CONFERENCE ON LIBERATION THEOLOGY, Vancouver, 6-8 février 1986, Vancouver, Simon Fraser University, 1986, 80p.

JEAN-PAUL II, «Discours pour l'ouverture des travaux de la Conférence de Puebla. Aux plus pauvres», dans *La Documentation catholique*, 76(1979), p. 179.

_____, *Jean-Paul II à Puebla*, Paris, Le Centurion, 1979, 159p.

KIRK, Andrew J., «New Theology from Latin America», dans *The Churchman*, 88(1974), p. 108-115.

KLAIBER, Jeffrey, «The Church in Peru, Ecuador and Bolivia», dans DUSSEL, Enrique (éd.), *The Church in Latin America*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992, p. 285-294.

KÜNG, Hans, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ oecuménique*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 11-24. 237-281.

LABERGE, Léo, «L'éthique des théologiens de la libération et ses fondements bibliques», dans *Église et Théologie*, 19 (1988), p. 373-400.

LADRIÈRE, Jean, *L'articulation du sens*, t.2, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 67-83.

LAFONT, Ghislain, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 286p.

LAGUË, Micheline, «Spiritualité et théologie: d'une même souche», dans *Église et Théologie*, 20(1989), p. 333-351.

LANDIER, Jean, «L'Église au jugement du pauvre», dans Claude ROYON et Robert PHILIBERT, *Les pauvres, un défi pour l'Église*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 1994, p. 115-126.

LANDRY, Jean-Pierre, «Convivialité et micro-ordinateur: Y'a un rapport», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 14.

LANGAN, John, «Liberation Theology in a Northern Context», dans *America*, 140(1979), p. 46-49.

LANGE, Martin et Reinhold IBLACKER (éd.), *Witnesses of Hope. The Persecution of Christians in Latin America*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1981, 156p.

- LANGLEY-DANYSZ, Pernet, «Le temps de 'la petite bouffe'», dans *Sciences et Avenir*, n° 402(1980), p. 72.
- LARRAÑAGA, Ignacio, *De la souffrance à la paix: vers une libération intérieure*, Montréal, Éditions Paulines, 1993, 245p.
- LAS CASAS, Bartolomé de Las, *Historia de Las Indias*, t.3, Madrid, M. Aguilar, 1926-1927, 606p.
- LATOURELLE, René, *Théologie, science du salut*, Bruges, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1968, 286p.
- _____, *Théologie de la Révélation*, Paris, Desclée de Brouwer / Montréal, Bellarmin, 1969, 569p.
- LAVERDURE, Gérard, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les exclus*, Montréal, Fides, 1995, 119p.
- LAVIGNE, Jean-Claude, *Le prochain lointain. Une spiritualité de la solidarité internationale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 150p.
- LEBRET, Louis-Joseph, *Suicide ou survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1962, 406p.
- _____, *Développement = révolution solidaire*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1968, 191p.
- LECLERCQ, Jean, «Spiritualitas», dans *Studi medievali*, 31(1962), p. 279-296.
- LIÉGÉ, Pierre-André, *L'être-ensemble des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975, 145p.
- LONERGAN, Bernard J.F., *Insight. A Study of Human Understanding*, New York, New York, Philosophical Library, 1968, 785p.
- LÖWY, Michaël, «La théologie de la libération et la modernité», dans COLIN, Pierre, Pierre MARAVAL, Pierre MANENT, Michel LÖWY, Jean-Marc FERRY et Jacques ROLLET, *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993, p. 75-89.

- LUYCKX, Marc, «La théologie de la libération», dans *La Foi et le Temps*, 3(1973), p. 147-163.
- MAGAÑA, José, «Pré-exercices ignatiens et théologie. Spiritualité de la libération», dans *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 2(1977), p. 79-104.
- MAHIAS, Marie-Claude, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985, 326p.
- MAHN-LOT, Marianne, *Las Casas. De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 141p.
- MAILLARD, Jacqueline et Pascal HINOUS, *Histoires de tables*, Paris, Flammarion, 1989, 180p.
- MALLEY, François, «De Las Casas à Gustavo Gutiérrez et Leonardo Boff», dans *Échanges*, n° 195(1985), p. 8-18.
- MARCHADOUR, Alain, *L'évangile de Jean. Commentaire pastoral*, Paris, Le Centurion / Montréal, Novalis, 1992, 260p.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1936, 334p.
- MARKEY, John J., «Praxis in Liberation Theology: Some Clarifications», dans *Missiology*, 23(1995), p. 179-195.
- MARLÉ, René, «Théologiens en procès. Le théologie de la libération dans ses rapports avec l'Europe et avec les instances magistérielles», dans *Recherches de science religieuse*, 74(1986), p. 79-110.
- _____, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, 172p.
- MASSINGALE, Bryan N., *The Social Dimensions of Sin and Reconciliation in the Theologies of James H. Cone and Gustavo Gutiérrez, A Critical Comparative Examination*, Roma, Academia Alfonsiana, 1991, 546p.

- MATTEAU, Hélène, *Les mots de la faim et de la soif*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1990, 207p.
- MELCHIN, Kenneth R., «Liberation and Spirituality in Gustavo Gutiérrez», dans *Sciences pastorales*, 6(1987), p. 65-80.
- MÉNARD, Camil, «L'eccésiologie des théologiens de la libération. Contexte général et analyse de quelques questions eccésiologiques discutées par Leonardo Boff», dans *Église et Théologie*, 19(1988), p. 349-372.
- METZ, Johannes Baptist, «Théologie politique et liberté critico-sociale», dans *Concilium*, n° 36(1968), p. 9-25.
- _____, *Pour une théologie du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 180p.
- MIGUEZ BONINO, José, *Faces of Jesus. Latin American Christologies*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, 186p.
- MOINGT, Joseph, «Un avenir pour la théologie», dans *Recherches de science religieuse*, 75(1987), p. 601-628.
- MOLTMANN, Jürgen, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf / Maison Mame, 1970, 420p.
- _____, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 189p.
- _____, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf / Maison Mame, 1974, 387p.
- _____, *Un nouveau style de vie: renouveau de la communauté*, Paris, Le Centurion, 1984, 164p.
- MORRISSETTE, Pierre, «Société du loisir et écologie», dans *Loisir et société*, 2(1995), p. 843-851.
- MVENG, Engelbert (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, 123p.

- MYRE, André, *Scandale! Jésus et les pauvres*, Montréal, Éditions Paulines / Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier, 1993, 64p.
- NADEAU, Jean-Guy, *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*. Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales avec la collaboration de Paul Ricoeur, Montréal, Fides, 1989, 280p.
- _____, «Souffrance et foi chrétienne», dans *Prêtre et pasteur*, 10(1993), p. 578-585.
- NEYREY, Jerome H. (éd.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1991, 436p.
- NICKOLOFF, James B., *Gustavo Gutiérrez. Essential Writings*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986, 336p.
- NICOLAS, Joseph-Henri, «Que faut-il entendre par 'spiritualité?'», dans *La Vie spirituelle*, 139(1985), p. 526-532.
- NOVALIS, *Fragments*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, 237p.
- OLIVIER, Bernard, *Développement ou libération? Pour une théologie qui prend parti*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière / Paris, Les Éditions Ouvrières, 1973, 180p.
- PAIEMENT, Guy, «La solidarité avec les personnes démunies, lieu d'un nouveau discours sur l'alliance», dans PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres. Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, 1992, p. 11-32.
- PAOLI, Arturo, *Inventer la fraternité*, Paris, Le Centurion, 1978, 205p.
- PARIENTÉ, Henriette et Geneviève de TERNANT, *La fabuleuse histoire de la Cuisine Française*, Paris, Éditions O.D.I.L., 1981, 895p.
- PATRZYNSKI, Jean-Frédéric, «La souffrance, un désert à passer», dans *Information Évangélisation*, 5(1993), p. 37-39.

- PEELMAN, Achiel, «Les droits autochtones et la théologie de la libération au Canada», dans PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, 1992, p. 111-137.
- _____, «Spiritualité et conscience planétaire», dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, p. 21-53.
- PENA, Milagros, «Liberation Theology in Peru: An Analysis of Intellectuals in Social Movements», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(1994), p. 34-45.
- PENNDU, Théophile, *Les miracles de Jésus: signes du monde nouveau*, Paris, Éditions du Levain, 1985, 351p.
- PÉNOUKOU, Éfoé-Julien, «Propos sur les théologies de la libération», dans *Savanes-Forêts*, n° 32-33(1985), p. 81-115.
- PIERROT, Marcel, *Les disciples d'Emmaüs*, Chambray, C.L.D., 1983, 141p.
- POPE, Stephen J., «Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor», dans *Theological Studies*, 54(1993), p. 242-271.
- PRINCIPE, Walter, «Toward Defining Spirituality», dans *Studies in Religion*, 12(1983), p. 127-141.
- _____, «Christian Spirituality», dans Michael DOWNEY (éd.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 931-938.
- PROVENCHER, Normand, «Foi chrétienne et modernité», dans *L'Église canadienne*, 30(1997), p. 66-72.
- RAMSAY, William M., *Four Modern Prophets: Walter Rauschenbusch, Martin Luther King, Jr., Gustavo Gutiérrez, Rosemary Radford Ruether*, Atlanta, Georgia, John Knox Press, 1986, 106p.
- REY-MERMET, Théodule, *Croire. Vivre la foi dans les sacrements*, Limoges, Droguet & Ardant, 1977, 526p.

- RICHARD, Jean, «La théologie critique: une théologie nord-américaine de la libération», dans *Laval théologique et philosophique*, 52(1996), p. 35-53.
- RICHARD, Pablo, «Espiritualidad para tiempos de revolución», dans Eduardo BONNÍN (éd), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1982, p. 87-101.
- _____, «La théologie de la libération dans la nouvelle conjoncture. Thèmes et défis pour les années 90», dans *Cultures et Foi*, 143(1991), p. 36-44.
- _____, «Liberation Theology today: Crisis or Challenge?», dans *Envío*, n° 133 (1992), p. 24-31.
- RIZZI, Armido, *Dieu cherche l'homme. Refondre la spiritualité*, Paris, Le Centurion, 1989, 150p.
- ROBERGE, Gabrielle, *La spiritualité de la théologie de la libération dans les écrits de Gustavo Gutiérrez*, Québec, Université Laval, 1991, 175p.
- ROCHAIS, André, *Société de rapports de forces ... Société conviviale*, Poitiers-France, P.R.H., 1986, 15p.
- ROMEFORT, Alain de, *Promouvoir l'emploi. Convivialité et partenariat*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1988, 181p.
- ROSADO NUNES, Maria José, «La voix des femmes dans la théologie latino-américaine», dans *Concilium*, n° 263(1996), p. 13-28.
- ROSSIGNOL, Raymond, «Solidarité et vie de l'Église», dans *Mission de l'Église*, 104(1994), p. 41-50.
- ROYON, Claude et Roger PHILIBERT (dir.), *Les pauvres, un défi pour l'Église. Séminaire de recherche de la Faculté de Théologie, Institut catholique de Lyon*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 1994, 555p.
- SAGNE, Jean-Claude, *Traité de théologie spirituelle. Le secret du cœur*, Paris, Éditions du Chalet, 1992, 188p.

- SCANNONE, Juan-Carlos, «La théologie de la libération en Amérique latine», dans *Christus*, 19(1972), p. 338-346.
- SCHILLEBEECKX, Edward, «La vie religieuse dans un monde sécularisé», dans *Approches théologiques IV. La mission de l'Église*, Bruxelles, Éditions du Cap, 1969, p. 276-309.
- SCHMEMANN, Alexander, *For the Life of the World*, New York, New York, National Student Christian Federation, 1963, 86p.
- SCHNEIDERS, Sandra M., «Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?», dans *Horizons*, 13(1986), p. 253-274.
- _____, «Spirituality in the Academy», dans *Theological Studies*, 50(1989), p. 676-697.
- _____, «Feminist Spirituality», dans Michael DOWNEY (éd.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota, 1993, p. 394-406.
- SCHOELLES, Patricia A., «Discipleship and Liberation Theology: The Critical and Reforming Tendencies of Basic Christian Identity», dans *Louvain Studies*, 19(1994), p. 46-64.
- SEGUNDO, Juan Luis, «Les deux théologies de la libération en Amérique latine», dans *Études*, 361(1984), p. 149-161.
- _____, *Theology and the Church. A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*, Minneapolis, Minnesota, Winston Press, 1985, 188p.
- SHAULL, Richard, *Heralds of a New Reformation. The Poor of South and North America*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, 140p.
- SHELDRAKE, Philip, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, New York, New York, 1991, 238p.
- SOBRINO, Jon, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1978, 432p.
- _____, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1981, 349p.

- _____. «L'autorité doctrinale du peuple de Dieu en Amérique latine», dans *Concilium*, n° 200(1985), p. 73-82.
- _____. «L'irruption des pauvres», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Les Éditions du Cerf / Le Centurion, 1985, p. 209-217.
- _____. *The True Church and the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 374p.
- _____. *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, 277p.
- _____. *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988, 189p.
- _____. «Jesús, teología y Buena Noticia», dans COLECTIVO, *Teología y liberación (II). Ensayos en torno de la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / Centro de estudios y publicaciones, 1990, p. 23-47.
- _____. «Los mártires y la teología de la liberación», dans *Sal Terrae*, 83(1995), p. 699-715.
- SOLIGNAC, Aimé, «Spiritualité», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t.XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col.1142-1160.
- SOMMET, Jacques, *Passion des hommes et pardon de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1990, 171p.
- TALBOT, André, *Les solidarités chrétiennes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, 152p.
- THELAMON, Françoise (dir.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, Actes du colloque de Rouen, avec la participation de Jacques Le Goff, 14-17 novembre 1990, Rouen, Université de Rouen, 1992, 392p.
- THÉVENOT, Xavier, «Théologie et agir moral. Quelques fruits de théologie dans la vie morale du chrétien», dans Joseph DORÉ (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t.11, Paris, Desclée, 1992, p. 604-618.

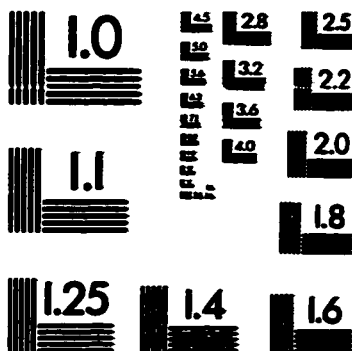
- THILS, Gustave, *Orientations de la théologie*, Louvain, Éditions Ceuterick, 1958, 188p.
- THOMAS, Joseph, «Le jardin fermé», dans *Christus*, 29(1982), p. 17-26.
- TIHON, Paul, «L'option préférentielle pour les pauvres. Approche doctrinale et pastorale», dans *Église et Mission*, n° 238(1985), p. 11-22.
- TORRES, Sergio et John EAGLESON (éd.), *Theology in the Americas*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1976, 438p.
- TREMBLAY, Pierre S., «Vers une définition de la convivialité», dans *Le Bus*, 3(1986), p. 4-5.
- VAN BREEMEN, Peter G., «Spiritualité de la libération», dans *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 67(1993), p. 167-180.
- VAN NIEUWENHOVE, Jacques, «Les théologies de la libération latino-américaines», dans COLLECTIF, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 67-104.
- _____, *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, 369p.
- VANDENBROUCKE, François, «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», dans *Nouvelle revue théologique*, 72(1950), p. 372-389.
- VIGIL, José María, «What Remains of the Option for the Poor?», dans *SEDOS*, 27(1995), p. 91-95.
- VISSER, Margaret, *The Rituals of Dinner*, Toronto, Harper Collins, 1985, 432p.
- VOGELS, Walter, «Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job», dans *Nouvelle revue théologique*, 102(1980), p. 835-852.
- _____, *Job, l'homme qui a bien parlé de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 268p.
- WAAIJMAN, Kees, «Toward a Phenomenological Definition of Spirituality», dans *Studies in Spirituality*, 3(1993), p. 5-57.

WESSELS, Anton, *Images of Jesus*. How Jesus Is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990, 195p.

WIT, Hans de, «Liberation and Reconciliation. Challenges for the Church and Theology in Latin America», dans *Studies in Interreligious Dialogue*, 5(1995), p. 90-101.

WITVLIET, Theo, *A Place in the Sun*. Liberation Theology in the Third World, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 182p.

WOSTYN, Lode L., *Exodus towards the Kingdom*. A Survey of Latin American Liberation Theology, Quezon City, Claretian Publications, 1986, 200p.



6"

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

