

Gustavo Gutiérrez, la libération par la foi

Gustavo GUTIÉRREZ est né à Lima en 1928. Après des études de médecine à Lima, de psychologie et de philosophie à Louvain et de théologie à Lyon, il est ordonné prêtre en 1959. Vingt ans curé de paroisse, aumônier de mouvements chrétiens, il fonde en 1974 l'Institut Bartolomé de Las Casas, qui a pour objectif de contribuer à l'événement de la pleine liberté et du développement humain au Pérou. Il se fait rapidement connaître comme l'un des principaux théologiens de la libération par ses interventions et ses travaux théologiques : *Théologie de la libération* (Lima, 1971), *La force historique des pauvres* (Lima, 1979), *Boire à son propre puits. Ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* (Lima, 1983, connu en France sous le titre *La libération par la foi*), *Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent. Une réflexion sur le livre de Job* (Lima, 1986), *La vérité les rendra libres* (Lima, 1986), *Le Dieu de la vie* (Lima, 1989). Plusieurs de ces livres ont été traduits en français et édités au Cerf. Docteur honoris causa de la Faculté de théologie de Fribourg, Gustavo Gutiérrez a reçu le prix *Prince des Asturies* en 2003.

Lumière & Vie : Quelques mots pour commencer sur votre parcours de foi et de vie : qu'est-ce qui vous a rendu sensible à la question des pauvres dans votre vie ? quelle a été l'origine de votre vocation de théologien ?

Gustavo Gutiérrez : Je suis né à Lima (en 1928), mais une partie de ma famille est de l'intérieur du pays. Pendant mon enfance j'ai eu une sévère ostéomyélite qui m'a mis au lit pour quelques années, ce qui m'a fait quitter l'école et finir mes études

par moi-même. Plus tard, je suis entré à l'Université Nationale de San Marcos de Lima, la plus vieille du continent, pour faire des études de médecine, et aussi à l'Université Catholique pour la philosophie. J'ai arrêté ces études pour entrer au Séminaire. Au Séminaire Léon XIII, à Louvain (Belgique), j'ai étudié la philosophie et la psychologie, et présenté un mémoire sur le conflit psychique chez Freud.

Pour la théologie, je suis allé à Lyon, où j'ai reçu, bien plus tard (en 1985), mon doctorat en théologie. Tout cela, c'était dans les années 1950, une période difficile dans l'Église de France¹, mais très riche, pastoralement et théologiquement, un moment qui m'a beaucoup marqué et qui m'a permis de prendre contact intellectuel et personnel avec Gelin, Paissac, Chenu, Martelet, de Lubac, Congar, Duquoc² et d'autres théologiens de l'époque. Après quoi, j'ai fait un court séjour à la Grégorienne; là, j'ai eu l'occasion de travailler la question de la nature et de la grâce avec Juan Alfaro³.

Ordonné prêtre en 1959, je suis rentré en 1960 au Pérou, où j'ai été pris surtout par le travail pastoral, comme aumônier des mouvements chrétiens (je le suis encore) et vingt ans comme curé de paroisse. J'ai eu l'occasion de collaborer, à la quatrième session du Concile, avec mon évêque, le cardinal Landázuri et avec Mgr Larrain, alors président du CELAM⁴. Plus tard, j'ai pu participer à la Conférence épiscopale de Medellín⁵, et d'une manière ou d'une autre à celles de Puebla, Santo Domingo et Aparecida⁶. J'ai commencé à enseigner la théologie dans une Faculté pour la première fois il y a six ans, étant déjà dominicain, après avoir fait mon noviciat au couvent du Saint Nom à Lyon, un temps dont je garde les meilleurs souvenirs⁷. Aujourd'hui, j'enseigne à l'Université de Notre Dame (Indiana, USA) et à l'Angelicum (à Rome) et je donne des sessions au Centre des études institutionnelles de Lille⁸.

L & V: Peut-on dire que le concile Vatican II a donné une impulsion à la théologie de la libération ?

G. G.: Oui, le Concile, en incluant le témoignage et les intuitions de Jean XXIII – spécialement sa proposition d'une Église des pauvres, a été très important pour la théologie de la libé-

1. Notamment en raison de la décision de Pie XII de mettre fin à l'expérience des prêtres ouvriers. Cf. sur la question, Émile POULAT, *Les prêtres ouvriers. Naissance et fin* (Casterman, 1965, revu et augmenté, Cerf, 1999) et François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne* (Plon-Cerf, 1989). (Toutes les notes sont de la rédaction).

2. Plusieurs de ces théologiens, après avoir été interdits d'enseignement, ont eu une grande influence dans l'évolution de la théologie et dans la préparation du Concile Vatican II: le P. Marie-Dominique CHENU, o.p. (1895-1990), par sa réflexion sur la méthode en théologie (*Une école de théologie: le Saulchoir*, 1937), le P. Yves CONGAR, o.p. (1904-1995) pour ses travaux d'ecclésiologie (*Chrétiens désunis*, 1937, *Vraies et fausses réformes dans l'Église*, 1950, *Esquisse du mystère de l'Église*, 1953), le P. Henri de LUBAC, s.j. (1896-1991) par sa connaissance des Pères (il est un des fondateurs de la collection *Sources chrétiennes*) et ses études (notamment *Catholicisme*, 1938, *Corpus mysticum*, 1944, *Surnaturel*, 1946). Albert Gelin est l'auteur d'un livre marquant sur *Les pauvres de Yahvé* (Cerf, 1954). Maurice Paissac a aussi marqué Gustavo Gutiérrez par son cours sur la Trinité. Christian DUQUOC, o.p., et Gustave MARTELET, s.j., se révéleront davantage après le Concile, le premier avec ses essais de christologie (*L'homme Jésus, Le Messie, Jésus homme libre*, entre 1968 et 1973, au Cerf), le second avec *Deux mille ans d'Église en question: théologie du sacerdoce* (Cerf, 1984).

3. Cf. Juan ALFARO, « Nature and Grace », *Sacramentum mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*, dir. Karl Rahner, t. 4, Herder ed., Wien.

4. Le CELAM est le Conseil Épiscopal Latino-américain institué en 1955. Il est un organe permanent de liaison entre les 22 conférences épiscopales d'Amérique latine et des Caraïbes.

5. C'est à Medellín que sera notamment présentée une réflexion théologique sur la pauvreté, d'où viendra la notion d'option préférentielle pour les pauvres.

6. La conférence de Puebla s'est tenue en 1979, celle de Santo Domingo en 2002, et celle d'Aparecida a été inaugurée par Benoît XVI le 13 mai 2007.

7. Le Père Gustavo Gutiérrez a fait profession dans l'Ordre des Prêcheurs le 29 septembre 2001.

8. Il s'agit du Centre d'études des dominicains de la Province de France.

ration. Celle-ci est le résultat d'un processus qui commence au milieu des années 1960 et qui aboutit, avec ce nom déjà, en 1968 (juste avant la Conférence épiscopale de Medellín). Une intelligence de la foi qui avait, et qui a, trois points à la base : considérer la théologie comme une réflexion sur la pratique à la lumière de la foi, prendre la perspective du pauvre pour lire la réalité historique et aussi le message chrétien ; et ainsi, aller vers la présentation d'un évangile de la libération.

L & V : Pouvez-vous préciser ce que signifie prendre la perspective du pauvre ?

G. G. : La pauvreté est un fait complexe qui ne se limite pas – même s'il est très important – à l'aspect économique. Pour cette raison, et dès le début, dans le cadre de cette théologie, on a parlé du pauvre comme « la non-personne » ou « l'insignifiant » socialement. Avec ces expressions – ou en affirmant que le pauvre est le membre de « classes sociales, de cultures opprimées et de races discriminées » et que la femme est « doublement opprimée et marginalisée » - on voulait faire allusion à la complexité mentionnée. Sont pauvres ceux qui n'ont pas de poids dans la société, les laissés pour compte. L'attention à ces diverses dimensions a une double source : d'une part, l'expérience de vivre dans un pays pauvre, multiracial et multiculturel, et d'autre part, la notion du pauvre réel que nous trouvons dans la Bible, où, en effet, la condition du pauvre ne se limite pas à l'aspect économique.

En outre, une chose est devenue de plus en plus claire aujourd'hui : la pauvreté n'est pas une destinée (voire une fatalité), elle est une condition ; elle n'est pas non plus un malheur, elle est une injustice. La pauvreté a des causes humaines, elle est le résultat de structures socio-économiques et de catégories mentales. Si elle est l'œuvre de nos mains, dans nos mains se trouve aussi la possibilité de l'éliminer. C'est une perspective relativement récente dans l'histoire de l'humanité, mais son entrée dans le Magistère de l'Église est encore plus récente. Et d'ailleurs, on ne peut pas dire qu'elle est suffisamment présente chez tous les chrétiens.

L & V : Quel était le contexte propre de l'Amérique Latine du point de vue social? d'où venait l'idée de la nécessité d'une théologie contextualisée?

G. G. : Un fait historique et social, capital pour cette théologie, est ce qu'on a appelé « l'irruption du pauvre »; avec cette expression, on vise la nouvelle présence des pauvres en Amérique Latine. En effet, ils arrivaient – et continuent à arriver – sur la scène historique du continent à travers des mouvements sociaux, des revendications de leurs droits comme êtres humains et comme enfants de Dieu, avec – comme disait Bartolomé de Las Casas au XVI^e siècle à propos des indiens⁹ – avec « leur pauvreté sur les épaules ». Nous voyons en cette irruption du pauvre (processus qui est toujours en vigueur) un signe des temps qu'il fallait scruter, comme le demande – en grande partie grâce au Père Chenu – la Constitution *Gaudium et Spes*¹⁰. Et il a semblé opportun de le faire à la lumière de la libération en Jésus-Christ.

Curieusement, certaines personnes ajoutent le mot 'contextuelles' aux théologies qui se font en dehors de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Mais connaissez-vous une théologie que ne soit pas contextuelle? Il s'agit d'une réflexion qui est faite par des personnes qui appartiennent à une situation historique déterminée et à un monde culturel très précis. Toute théologie est contextuelle, celle qui est élaborée en Europe aussi. Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient bonnes seulement pour la région du monde d'où elles viennent. Ce qu'il y a, c'est vrai, c'est que ce sont des théologies qui reconnaissent leur contexte, et que d'autres ne le font pas. En même temps, toute théologie, sans laisser d'être enracinée dans une situation particulière, a une portée universelle, et constitue, d'une façon ou d'une autre, une interpellation pour les chrétiens vivant dans des environnements différents.

L & V : Un lieu commun sur la théologie de la libération, c'est la référence au marxisme, voire l'idée d'une certaine inspiration marxiste...

G. G. : Une inspiration? Pas du tout. L'inspiration est tout autre chose, et dans ce cas-ci, l'inspiration, c'est la foi chrétienne. En théologie de la libération, pour analyser certains aspects de la pauvreté, on a fait appel à la théorie de la dépendance qui s'était

9. Gustavo Gutiérrez est passionné par l'histoire de Las Casas. Il lui a consacré un beau livre, *Dieu ou l'or des Indes occidentales. Las Casas et la conscience chrétienne. 1492-1992* (Cerf, 1992). Citons aussi une édition de textes choisis de Las Casas : *De l'unique manière d'évangéliser le monde* (Cerf, 1990).

10. Ou Constitution pastorale de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps, en particulier aux numéros 4 et 11.

développée en Amérique Latine dans la décennie de 1960. Cette théorie, comme le font les sciences sociales, se servait des quelques notions provenant de l'analyse marxiste, sans utiliser cette analyse en tant que telle.

En effet, l'analyse marxiste est tout autre chose, pour elle l'élément déterminant est constitué par l'infrastructure économique, ce qu'on n'a jamais affirmé dans le cadre de la théologie de la libération. Par exemple, pour l'analyse marxiste, la religion, qui fait partie de la superstructure, est aliénante parce qu'elle justifie l'oppression et la pauvreté; elle devrait disparaître s'il y a des transformations importantes dans l'infrastructure économique. Pour nous, la foi chrétienne (donc, la religion) est libératrice; c'est exactement le contraire de la position de l'analyse marxiste. Confondre la présence de certaines idées de Marx sur la sociologie et l'économie de Marx avec l'analyse marxiste comme un tout, et pire encore comme incluant nécessairement des éléments de la philosophie matérialiste (introduite surtout par Engels), c'est faire preuve d'une méconnaissance de ces questions. Un texte du Père Arrupe¹¹, de 1980, qui fait voir les distinctions nécessaires, a été très clair à ce sujet.

11. Le père Pedro Arrupe fut Général des Jésuites de 1965 à 1983. Il fonda en 1980 le Service Jésuite des Réfugiés, signe de sa compréhension de la mission comme un service de la foi qui implique un combat pour la justice.

D'ailleurs, il y a plus de vingt-cinq ans que la théorie de la dépendance n'est plus utilisée en théologie de la libération pour étudier la réalité sociale. Il y a eu d'importants changements, qui ont abouti à la mondialisation, devant lesquels la théorie de la dépendance, telle qu'elle se présentait dans les années 1960, est devenue un instrument insuffisant pour étudier la situation actuelle. Mais ne nous y trompons pas, une chose est la théorie de la dépendance, et une autre le fait de la dépendance, qui est de nos jours encore plus profonde qu'il y a quarante ans.

L & V: Certains catholiques ont reproché à la théologie de la libération de partager avec le marxisme, d'une part la volonté d'établir une société sans classe, et d'autre part la légitimation de la violence pour établir la justice sociale. Ces reproches sont-ils fondés?

G. G.: Vous le dites bien: « certains » catholiques. Parce qu'il y en a beaucoup d'autres qui ont bien compris le sens de cette théologie et ont assumé ses perspectives (paradoxalement,

c'est l'une des raisons des difficultés que nous avons rencontrées dans certains milieux). Il se peut que ces personnes confondent la théologie de la libération avec quelques écrits apparus, à la même époque, en Europe¹² (avec quelques échos en Amérique Latine), qui parlaient de la théologie de la révolution et même de la violence, vis-à-vis desquelles on a pris, dès les premiers pas de la théologie de la libération, une claire distance.

Mais on a été – et on continue à l'être, il est vrai, très ferme pour dénoncer la pauvreté inhumaine qui se vit en Amérique Latine comme une « violence institutionnalisée ». Expression, d'ailleurs, assumée par la conférence de Medellín. Mais cette position n'avale pas tout type de réponse contre l'injustice et la pauvreté. De plus, ce sont *Populorum Progressio* (n. 31)¹³, Medellín (Document *Paz*, n. 15), et un peu plus tard, l'épiscopat du Nicaragua (2 juillet 1979), qui ont rappelé les conditions présentées par Thomas d'Aquin à propos de la contre-violence¹⁴. Celle-ci n'a jamais été un thème développé en théologie de la libération, qui n'est pas allée au-delà de la position classique en cette matière.

Il faut remarquer, d'autre part, que le grand spécialiste contemporain en questions de paix et de violence, Johan Galtung, de Norvège, a parlé un an après Medellín, de « violence structurelle »¹⁵, distinguée de la violence personnelle. Notion qui recouvre ce qu'on exprime par violence institutionnalisée et qui est aujourd'hui très acceptée dans le monde académique.

L & V : Après la période révolutionnaire et l'expérience du Nicaragua, la théologie de la libération se trouve davantage liée aux Communautés ecclésiales de base...

G. G. : Pas davantage. On a été toujours lié aux communautés chrétiennes, en général, et aux mouvements apostoliques dans les milieux ouvrier, étudiant, rural, entre autres. Et cela avant et après les événements politiques du Nicaragua...

L & V : La théologie de la libération a beaucoup souffert de la réaction romaine. Comment expliquez-vous qu'elle ait ainsi donné lieu à deux documents successifs de la Congrégation pour la foi ?

12. Par exemple Joseph COMBLIN, *Théologie de la Révolution*, 1970, et *Théologie de la pratique révolutionnaire*, 1974, aux éditions universitaires. En écho, le collectif *Discussion sur la « Théologie de la révolution »* (Cogitatio Fidei 64, Cerf, 1972), avec les auteurs suivants : Hugo ASSMANN, Dom Helder CAMARA, Walter DIRKS, Helmut GOLWITZER, Martin LOTZ, Jürgen MOLTSMANN, Arthur RICH, David Andreas SEEBER, Rudolf WETH.

13. « On le sait pourtant : l'insurrection révolutionnaire - sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays - engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur. »

14. Saint Thomas n'a pas traité explicitement le sujet, mais laissé des notations : il justifie le tyrannicide du « tyran par usurpation de pouvoir » en II *Sententiarum*, d. XLIV, Q. II, a. 2. Dans le *De Regno*, il invite à supporter le « tyran par exercice », s'il ne peut être destitué par le peuple ou par une autorité supérieure. Enfin, dans la *Somme Théologique* (II-II, q. 42, a. 2, ad 3), il justifie comme non séditieux le renversement du tyran, à condition toutefois qu'un tel renversement n'entraîne pas un dommage plus grand pour le peuple.

15. Johan GALTUNG a fondé en 1958 le Peace Research Institute Oslo. En 1969, il écrit *Théorie et méthodes de la recherche sociale*. Il développe une définition positive de la paix qui inclue la recherche d'une justice so-

ciale et la lutte contre toute « violence structurelle » qui résulte de la pratique du pouvoir étatique.

16. Le rapport Rockefeller de 1968 soutenait que le catholicisme était devenu « un centre dangereux de révolution potentielle ». En 1969, il allait au-delà en assurant qu'il était nécessaire de remplacer les catholiques latino-américains par « un autre genre de chrétiens », soumis aux autorités par fondamentalisme.

17. Le Comité de Santa Fé, un groupe d'intellectuels en filiation directe du Conseil pour la Sécurité Interaméricaine, avait fixé en 1980 les grandes lignes de la politique extérieure de la première administration Reagan (« Document de Santa Fé I »).

18. Il s'agit de *Libertatis nuntius, Instruction sur certains aspects de la théologie de la libération* et de *Libertatis conscientia, Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*.

19. Disponible en italien sur le site du Vatican.

20. La Congrégation pour la doctrine de la foi a rendu public, le 14 mars 2007, une notification concernant deux ouvrages du jésuite espagnol Jon Sobrino, *Jésus-Christ libérateur. Lecture historique-théologique de Jésus de Nazareth (Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Madrid, 1991)* et *La foi en Jésus-Christ. Essai sur les victimes (La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas, San Salvador, 1999)*, et affirmant que ces ouvrages contiennent des propositions erronées ou dangereuses susceptibles de nuire aux fidèles.

G. G. : Tout d'abord, il faut remarquer que la théologie de la libération a souffert surtout de la part des pouvoirs économiques, politiques et militaires de nos pays et de l'étranger. Ils sont allés jusqu'à tuer des évêques, des laïcs, des religieuses, des prêtres (l'un des premiers a été un prêtre noir du Brésil, un ami personnel à qui j'ai dédié mon livre *Théologie de la libération*). Expression extrême d'une hostilité qui s'est manifestée aussi à travers certains documents, au niveau national et international, comme le rapport Rockefeller (1969)¹⁶, mais surtout avec des textes comme celui de Santa Fe (préparé pour la première campagne présidentielle de Reagan, 1980)¹⁷ ou les conclusions d'une réunion des militaires de tout le continent (Buenos Aires, 1987) et quelques autres. Tous voyaient la position de l'Église latino-américaine, et spécialement la théologie de la libération, comme un danger pour les intérêts de la politique extérieure de leur pays.

Il y a eu aussi, certainement, les documents bien connus de la Congrégation de la foi. Le premier (en 1984) était très critique, mais il annonçait un autre texte « positif », publié en 1986, qui a montré une plus grande ouverture¹⁸. Presque à la même date, Jean-Paul II a remis à l'épiscopat brésilien une lettre qui parle de la théologie de la libération comme une théologie « non seulement opportune, mais aussi utile et nécessaire » (Lettre du 9 avril 1986)¹⁹. Après ces textes, différents dialogues ont eu lieu, avec certaines tensions, mais aussi avec des éclaircissements importants. La Notification envoyée à Jon Sobrino²⁰, bien qu'elle n'ait pas été accompagnée de sanctions (ni d'interdiction d'enseigner ou d'écrire), a été une douloureuse surprise. Mais je suis convaincu que la qualité personnelle et la compétence théologique de Jon Sobrino vont permettre de clarifier les points en discussion et de dissiper les malentendus, spécialement à propos de la question de l'Église des pauvres en tant que lieu à partir duquel on élabore une réflexion théologique.

L & V : La situation de l'Amérique Latine a beaucoup changé en quelques décennies, sur le plan politique : le passage au socialisme de plusieurs pays a-t-il rendu caduque la théologie de la libération ?

G. G. : En effet, la situation a beaucoup changé et cela a des conséquences sur l'analyse que l'on fait de la réalité historique,

et par là, des répercussions sur l'approfondissement du message chrétien, c'est-à-dire sur le travail théologique. Mais la théologie de la libération n'est pas une idéologie politique, bien qu'elle nous invite à suivre avec attention les événements sociaux et politiques. Je ne vois donc pas en quoi notre façon de voir l'amour gratuit de Dieu au commencement de tout, de comprendre le rapport entre la justice sociale et le péché (le refus d'aimer), le sens à donner à la prière au milieu des souffrances d'un peuple, notre compréhension du texte de Mt. 25,31-46 et du livre de Job seraient caduques parce que certains courants politiques qui se réclament plus ou moins du socialisme, détiennent le pouvoir politique dans certains pays latino-américains !

L & V : La situation religieuse a aussi beaucoup évolué ; après le succès des Communautés ecclésiales de base, ce sont surtout les courants liés à la dévotion populaire, les charismatiques catholiques et les pentecôtistes et évangélistes qui ont pris de l'ampleur. Dans ces conditions, que reste-t-il en Amérique Latine des perspectives de la théologie de la libération ?

G. G. : Oui, c'est vrai, il y a des changements importants. Il y a, c'est vrai, une forte présence dans l'Église – pas seulement en Amérique Latine, d'ailleurs – des groupes charismatiques et des mouvements ecclésiaux. Mais sur une population de 600 millions de personnes, il y a toujours de la place, non uniquement pour les Communautés ecclésiales de base, mais aussi pour d'autres groupes chrétiens qui sont aussi vivants que ces communautés. En ce qui concerne la théologie de la libération, il ne faut pas oublier qu'elle a cherché à se présenter comme une réflexion sur la pratique à la lumière de la foi, cela signifie qu'on cherche le mouvement d'une pratique qui participe à la dynamique du devenir historique. En outre, la nouvelle présence des pauvres dans notre scénario social continue et, malheureusement, la pauvreté comme condition injuste et inhumaine est toujours massive.

L & V : Quelles sont les relations entre les théologies de la libération et le CELAM aujourd'hui ?

G. G. : La préparation de la Conférence épiscopale d'Aparecida par le CELAM a été assez ouverte. Il y a eu, avant la Conférence,

des rencontres de personnes du CELAM avec des gens qui participent de la théologie de la libération. Plusieurs de ces théologiens ont collaboré ouvertement, et sur place, à Aparecida, avec des évêques présents à la Conférence. D'ailleurs, cette collaboration n'est pas un fait nouveau, c'est arrivé avant à d'autres Conférences latino-américaines et dans d'autres moments. Mais en cette occasion, la reconnaissance de cette présence a été encore plus explicite. Il y a eu, c'est vrai, des tensions et des difficultés dans le passé, et elles continuent çà ou là dans certains pays latino-américains ; mais la situation semble changer et on peut souhaiter que l'événement d'Aparecida encourage cette nouvelle situation.

21. Discours du pape Benoît XVI au Sanctuaire de Notre-Dame d'Aparecida, le 13 mai 1986. La doctrine de l'option préférentielle pour les pauvres y est présentée comme contenue implicitement « dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté » (n. 3). Dans le contexte social et politique de l'Amérique latine, « il est inévitable de parler du problème des structures, surtout de celles qui créent l'injustice. En réalité, les structures justes sont une condition sans laquelle un ordre juste dans la société n'est pas possible » (n. 4).

Mais surtout il faut souligner les prises de positions de la Conférence d'Aparecida. On a repris des perspectives et des options présentes à Medellín et à Puebla en les abordant en accord avec la situation actuelle. L'option préférentielle pour les pauvres, par exemple, a été réaffirmée fermement et son fondement biblique et théologique a été rappelé. Un point central de la théologie de la libération, c'est de souligner que l'amour de Dieu est universel et, en même temps, préférentiel pour les pauvres et les insignifiants. Mais il y a, à Aparecida, bien d'autres points importants qui sont très familiers pour ceux qui, pendant des années, ont fait de la solidarité avec les pauvres et de la réflexion sur la libération, leur chemin comme disciples de Jésus. À cet égard, le discours inaugural de Benoît XVI a été très important.²¹

L & V : Avec le recul, quel bilan dressez-vous aujourd'hui de la théologie de la libération ?

G. G. : Le sens d'une théologie est de contribuer au témoignage chrétien et à la proclamation du Règne de Dieu à un moment donné de l'histoire. Pour cela, elle doit prêter attention aux interpellations qui proviennent du devenir historique. Elle est toujours un dialogue avec la situation sociale, la culture et la pensée qui marquent le temps que vivent les personnes. La théologie de la libération a essayé de faire cela, et nous voyons aujourd'hui que certains de ses thèmes et de ses points de vue sont entrés dans la vie de l'Église et, et même, dans son Magistère (l'option préférentielle pour les pauvres n'est que le plus important d'entre eux).

Mais il faut dire aussi que ces perspectives se sont enrichies et précisées. C'est donc un vrai et fécond dialogue qui s'est produit, dans la mesure où, comme toute théologie, elle se fait à l'intérieur de la communauté chrétienne et se comprend, comme aimait dire le Père Congar, comme un « service doctrinal » à la tâche de l'Église. Son but n'est pas de rester pour toujours, mais de donner un apport de la part des chrétiens, à la suite de Jésus, à leur engagement pour la justice et à leur témoignage vis à vis du monde. La théologie de la libération part d'une question : 'Comment dire aux pauvres Dieu vous aime?'

On a tenté de répondre à cette question en proposant l'option préférentielle pour les pauvres, qui est le noyau de la théologie de la libération. Cette option ne se limite pas à une question de distribution de ressources pastorales dans le milieu pauvre ; certes, ceci est important, mais il faut comprendre que cette option se déploie dans différents domaines. Elle est un élément de notre suite de Jésus, une contribution à la façon de faire de la théologie et une voie pour annoncer l'Évangile. Cette triple dimension donne force et perspective à l'option préférentielle pour les pauvres. Je crois que la théologie de la libération a fait quelque chose dans cette perspective, et je pense aussi qu'elle a, je ne sais pas pour combien de temps, un rôle à jouer encore dans notre continent.

L & V: Quels sont les défis que la théologie devrait relever en priorité?

G. G. : Il me semble que la proposition de la foi chrétienne se trouve aujourd'hui devant trois grands défis. Le plus ancien en théologie – mais non dans l'histoire de l'humanité – est celui qui vient de la modernité (et de sa prolongation dans la post-modernité), axée sur les questions majeures de l'individu, de la raison critique et des libertés modernes. Interpellation prise en compte par la théologie moderne.

Nous avons aussi le défi que représente la situation inhumaine de l'insignifiance sociale et la pauvreté dans le monde. Défi d'ordre théologique aussi, il faut le dire, parce qu'il y a une tendance, surtout dans le milieu théologique, à voir cette situation d'exclusion d'une partie importante de la population mondiale,

simplement comme une affaire sociale et économique, alors que cette inhumanité, cette détresse et cette injustice posent question à la manière de vivre et de proposer l'Évangile. Les théologies qui viennent des pauvres et des insignifiants de ce monde tentent de relever ce défi.

En troisième lieu, le plus récent défi, toujours au point de vue de la théologie – parce que comme fait humain, comme dans le cas de la pauvreté, c'est un fait très ancien – c'est celui de la persistance du pluralisme religieux. Les théologiens le reconnaissent, plus aisément que dans le cas de la pauvreté, comme une interpellation à caractère théologique, étant donné son caractère explicitement religieux. La théologie des religions s'attache à cette question.

Aucune théologie ne peut échapper aujourd'hui à ces grands défis : ils sont présents, d'une façon ou d'une autre, partout sur la planète. La théologie de la libération doit prendre conscience de cela, et nous pensons que la perspective de l'option préférentielle pour les pauvres a quelque chose à dire sur ces trois interpellations. Bien sûr, d'autres approches sont nécessaires et indispensables, mais l'éventuelle contribution de la théologie de la libération peut avoir un certain intérêt. Il me semble important d'assumer et d'approfondir cette tâche.

L & V: Vous êtes célèbre pour vos travaux sur la théologie de la libération, mais vous avez aussi publié d'autres études, notamment bibliques...

G. G.: En théologie de la libération nous avons toujours été concernés par la source biblique de nos réflexions. Cela fait non seulement partie de notre travail théologique, mais c'est même son cœur. C'est dans cette optique que je vois ce que j'ai pu écrire à propos de livres et thèmes bibliques. Mais c'est vrai que j'ai essayé de faire aussi un travail théologique que l'on pourrait considérer comme moins classique. C'est à propos de la littérature, en prenant surtout des écrivains péruviens comme José Carlos Mariátegui²², ou des poètes et romanciers comme César Vallejo et José María Arguedas²³. Je pense que la théologie se doit de dialoguer avec ces expressions culturelles. Cela nous permet, en plus, d'avoir une autre entrée dans l'âme de notre peuple et de trouver un langage théologique qui puisse les atteindre.

22. Écrivain prolifique jusqu'à son décès précoce, José Carlos MARIATEGUI (1894-1930) est considéré comme l'un des socialistes latino-américains les plus influents du XX^e siècle. Son œuvre la plus connue, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, rédigée en 1928, demeure un livre phare en Amérique du Sud. Il travailla toute sa vie en faveur du développement d'un socialisme péruvien, qui ne soit pas la simple transposition au Pérou d'un modèle européen.

23. César VALLEJO (1898-1938) est considéré comme l'un des plus grands poètes de langue espagnole et l'un des plus novateurs, malgré la brièveté de sa vie comme de son œuvre. Il a écrit *Les hérauts noirs* (1919), *Trilce* (1922), *Poèmes humains et Espagne, écarte de moi ce calice!* (1939). José María ARGUEDAS, né en 1911 et mort, suicidé, en 1969, a grandi en contact étroit avec les indiens Quechua. Devenu universitaire et anthropologue, il s'est efforcé dans toute son œuvre de donner une place aux mythes et à la langue Quechua, dans une sorte de «créolité» sud-américaine qui ne rejette jamais pour autant la culture espagnole. Ministre de la Culture du Pérou, il fera du Quechua, avec l'Espagnol, l'une des deux langues officielles de son pays.