

Telos

no 1
verano / été / summer
2014

*Revista internacional
Revue internationale
International journal*

El papa Francisco
y la teología

Le pape François
et la théologie

Pope Francis
and Theology

DOMUNI Press



Théologie / Religions / Philosophie / Histoire / Sciences sociales

Telos

International Journal *Revista internacional* Revue internationale

Comité de rédaction / consejo de redacción / redacting committee :

Claire-Marie Monnet, op (direction), Xavier Morales (secrétaire, responsable de la version francophone), Joachim Tam Nguyen Van Thuy, op (responsable de la version anglophone), Jesús Díaz Sariago, op (responsable de la version hispanophone) et Vicente Botella Cubells, op, Christine Branchu, Franklin Buitrago Rojas, op, Régis Burnet, Darren Dias, op, Gustave Noël Ineza, op, Henriette Soutonnoma Kaboré, op, Albert-Henri Kühlem, op, Manuel Ángel Martínez, op, Claude Sélis, op, Michel Van Aerde, op

Conseil scientifique / consejo científico / scientific committee :

Sixto J. Castro, op, Jesús Espeja, op, Martín Gelabert Ballester, op, Jean-Michel Maldamé, op, Eloi Messi Metogo, op, Charles Morerod, op, Timothy Radcliffe, op, Luc-Thomas Somme, op

<http://www.domuni.eu/fr/recherche/la-revue-telos>

<http://www.domuni.eu/en/research/Telos-journal>

<http://www.domuni.eu/es/investigacion/revista-telos>

Renseignements et correspondance diverse :

telos@domuni.eu

Telos

Revue internationale
Revista internacional
International Journal

n° 1, été / verano / summer 2014

Le pape François et la théologie
El papa Francisco y la teología
Pope Francis and Theology

Editorial (Claire-Marie MONNET)		4-5
Joseph KAVANAGH	Theology of Pope Francis	6-14
Vicente BOTELLA CUBELLS	Santo Tomás de Aquino en la <i>Evangelii Gaudium</i> del papa Francisco	15-32
Albert-Henri KÜHLEM	« Une Église pauvre, une Église pour les pauvres » : Le souhait du pape François dans le contexte théologique	33-47

Domuni-Press

1, impasse Lacordaire
31400 Toulouse (France)
Director of publication : Claire-Marie Monnet
Responsible for redaction : Xavier Morales
Parution : Summer 2014
ISSN : 2276-3562

ÉDITORIAL

Telos – autrement dit : la cible, le but, la destination, la fin. Un mot grec riche de tradition, aussi bien philosophique que théologique. Un nom lancé comme une flèche. L'origine est bien identifiée, l'objectif aussi. *Telos* est la revue de l'université Domuni, une revue internationale de théologie, philosophie, histoire et sciences sociales, publiée sur Internet, en accès libre et gratuit, pour stimuler la réflexion et contribuer au dialogue de la pensée.

L'université Domuni reçoit de la tradition dominicaine deux biens : la foi et l'intelligence. Elle veut les partager avec le plus grand nombre possible de lecteurs, à travers la richesse produite par son réseau d'enseignement et de recherche.

Nous avons une magnifique tradition. Nous rassemblons un vaste patrimoine de documents, mais nous ne voulons pas être seulement des héritiers, ni même des transmetteurs. Nous voulons réfléchir, communiquer, penser ensemble : théologiens, philosophes, chrétiens d'aujourd'hui et de demain.

Nous nous trouvons sur les cinq continents. Nos langues, nos situations sont très variées mais cette diversité converge, par le biais d'Internet et plus précisément par le biais de cette revue de niveau scientifique. Dans chaque numéro, un seul thème est abordé, mais par trois auteurs, issus de trois aires linguistiques et culturelles différentes. Des bibliographies anglophone, francophone et hispanophone se trouvent systématiquement mobilisées.

Chaque article est accessible dans sa langue originale mais il est traduit dans les deux autres langues de manière à ce que le lecteur puisse enrichir sa propre tradition, des autres espaces bibliographiques, philosophiques, théologiques : de références venues d'autres aires culturelles que la sienne. Nous espérons ainsi non seulement établir des ponts, des correspondances, des ouvertures, mais surtout féconder la réflexion de chacun par l'apport de celle des autres.

Il ne pouvait y avoir de meilleur sujet pour ce premier numéro, que le pape François. Il exerce une fonction qui nous concerne tous, où que nous nous trouvions, et son rapport à la théologie fait question tant il brise les

stéréotypes habituels et tout à la fois manifeste une cohérence étonnante dans ses gestes médiatiques et ses prises de position. D'où vient-il ? Quelle a été sa formation ? Où se trouvent les sources de son inspiration ? À quelles références se rattachent son action et sa pensée ? Peut-on « comprendre » le pape François ?

Bonne lecture.

Claire-Marie MONNET, op
Directrice de rédaction

THEOLOGY OF POPE FRANCIS

Introduction

The theology of Pope Francis must be seen in the context of that hugely significant ecclesial event of our time, the Second Vatican Council (1962-1965), and the reception of its teachings over the subsequent fifty years, particularly in the church. Francis is the first pope since that event who was *not* a participant in the council. Indeed, his seminary formation would have had many characteristics of the neo-scholasticism that was rejected by the council, and his subsequent ministry as a Jesuit and a bishop in Argentina exposed him to much of the tensions occasioned by the upheavals of the council.

Most commentators agree that Jorge Bergoglio was a divisive figure, especially during his time as provincial of the Argentinian Jesuits, when he was deemed unsupportive of, and even opposed to, some of his fellow-Jesuits who had espoused the cause of the poor in the urban *barrios*. During his tenure as provincial he was perceived as being one of those church leaders who supported the powerful military dictatorship of Argentina and turned a blind eye to many of the regime's atrocities. Indeed one reputable commentator on Argentina called him a "major player" in the church's shameful complicity with the *junta*. Looking back on this time, Bergoglio himself spoke of "hundreds of errors" that could be partly due to his being thrust into leadership at too early an age.

However, there also seems no doubt that he subsequently underwent a conversion during the two years he spent in Cordoba when he was no longer provincial. While it would be too facile to suggest that his theological vision was turned on its head by this experience, the earlier authoritarian Bergoglio seems to have become a humbler and more compassionate person as a result of this time in Cordoba and then later in Buenos Aires among in the slums of his diocese. Over his 18 years as bishop and archbishop, one priest claimed that he must have personally talked to at least half the people in his slum parish: "he would just turn up, wander the alleyways, chat to the locals, drink *mate*, a local tea, with them". A measure

of this “turn-around” can be seen in his request, early in his pontificate, for help from Leonardo Boff, the “silenced” liberation theologian, in preparing an encyclical on environmental issues.

It is clear that any reflection on the theology of Pope Francis must factor in this personal experience of grace and conversion. It helps us understand his answer, on being asked who he was, that he is “a sinner who has known forgiveness”. It underlies his transparent humility in the face of human suffering, and even more, his courage to be himself within an ecclesiastical system – the Vatican – that is unaccustomed to such transparency. It gives the ring of authenticity to that graced moment when he emerged after being elected pope and bowed before the world to receive its blessing, and to the Holy Thursday washing and reverencing of prisoners’ feet. For the world at large, beyond the church, it is his person even more than his utterances that express his theology. And in what follows, this must be constantly borne in mind: the theology of Pope Francis is not something academic; it is the fruit of a graced life, it is theology *embodied*.

***In medio Ecclesiae* (at the heart of the Church)**

In the Latin liturgy celebrating a confessor, the *introit* opens with the words, *in medio ecclesiae*, reminding us that the church is the special social context for the believer. Jorge Bergoglio was taught, especially by his Italian grandmother, to love the church. In her way, she sowed the seed of a respect for popular religion, which he would defend as an authentic way of belief, and which doubtless opened a window for him when he was in the company of the poor and the illiterate people of the *barrio*. In those communities of believers, he was ‘at the heart of the church’.

The Council & Pope Francis

The Second Vatican Council has been called “a council like no other” (Cardinal Danneels), and was famously described by Karl Rahner as the great ecclesial event marking the end of the Constantinian church. Such an epoch-making council simply could not happen without considerable upheaval and resistance. When John XXIII called for the opening of the windows and a new relationship with the world, there were – and are – many who preferred the earlier “entrenched” church that under Pius IX had taken a consistently pessimistic view of the world. Indeed, many young people today feel anger at the “conciliar generation” for the confusion following on the council, and dream of a return to the old ways that may restore ecclesial

order. The new ecclesiology of *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes*, vigorously debated during the council, has subsequently been carefully “managed” by Paul VI, the pope of the council, and his successors John Paul II & Benedict XVI. Many have detected, particularly since the advent of John Paul II, a reining back of the direction of the council and a restoring of the centralism that had been challenged during the council.

Then Benedict resigned, and Francis was chosen. If Vatican II was the first council in history to have a majority of participants from outside Europe, marking the global character of the Catholic church, the election of an Argentinian (the first non-European in thirteen centuries!) was another instance of this shift from a dominantly- European to a worldwide church. A brother Jesuit, the widely-revered Cardinal Martini, shortly before Benedict’s resignation, spoke of the church in affluent Europe and America as “tired and out of date”. “How come it doesn’t rouse itself? Are we afraid? Fearful instead of courageous?” he asked. Within a year of Martini’s death, the newly-elected Pope Francis seemed to set himself to answer Martini’s challenge, clearly aligning his direction with the teaching of Vatican II. “The council was a beautiful work of the Holy Spirit”, he said on April 16, 2013, “but after 50 years, have we done everything the Holy Spirit in the council told us to do?”

Francis and his predecessors

Comparisons have been made between Francis and John XXIII, and indeed both men have interesting similarities. John’s background as a professor of history and as a diplomat, Francis’ pastoral ministry in Buenos Aires: each brings an experience of church that transcends narrow cultural boundaries. Both are theologically conservative and pastorally courageous, and seemingly not strongly doctrinaire in the manner of John Paul and Benedict. The courage of John XXIII in calling the council is matched by the manner in which Francis is seeking to reform the curia, a goal which even John Paul II, the “dismantler” of soviet communism, failed to achieve. Perhaps most significantly, both John and Francis are driven by *a great hope for humanity*, in which hope the ministry of the church is situated. Paul VI, for all his theological learning, was timid and cautious and, in his latter years, burdened by anxiety, while John Paul II and Benedict XVI felt the need to mould the church in the form of their theological orthodoxy, often in the process being brutally intolerant of difference. Time will tell how the story of Francis Bergoglio unfolds, but at this juncture, the style of his life, the spirit of his first exhortation, *Evangelii Gaudium* (hereafter EG), and his

impact across all boundaries, unfailingly recall the memorable words of John XXIII at the opening of the council:

In the daily exercise of our pastoral office, we sometimes have to listen, much to our regret, to voices of persons who, though burning with zeal, are not endowed with too much sense of discretion or measure. In these modern times they can see nothing but prevarication and ruin. They say that our era, in comparison with past eras, is getting worse, and they behave as though they had learned nothing from history, which is, none the less, the teacher of life. [...] We feel we must disagree with those prophets of gloom, who are always forecasting disaster, as though the end of the world were at hand. In the present order of things, Divine Providence is leading us to a new order of human relations... (*Gaudet Mater Ecclesia*)

I believe that Pope Francis' theology has to be understood within this "new order of human relations", in his Christian anthropology, which suffuses all his thinking and breaks through in his behaviour.

The Anthropology of Francis

The solidarity with the poor experienced by Jorge Bergoglio in the slum parishes of Buenos Aires has had a profound effect on his whole way of thinking, as is clear from his many utterances, and especially his exhortation *Evangelii Gaudium*. By all accounts, this pastoral conversion brought to the hitherto intransigent Jesuit provincial what Paul VI frequently called *novus habitus mentis*, "a new mindset", echoed by Francis (cf. EG 188). His humble lifestyle in the Vatican, his constant call on the church to be poor, his unveiled anger at clerical opulence, and his stance in the presence of others regardless of status: all clearly show that the gospel option for the poor is at the heart of his faith. His theology, and particularly his ecclesiology, are grounded in his haunting *sense of solidarity* with the poor and the suffering. In this he embodies the anthropology of the council, which unforgettably proclaims

The joys and the hopes, the griefs and the anxieties of the people of this age, especially those who are poor or in any way afflicted, these are the joys and hopes, the griefs and anxieties of the followers of Christ. Indeed, nothing genuinely human fails to raise an echo in their hearts. For theirs is a community composed of men and women. United in Christ, they are led by the Holy Spirit in their journey to the Kingdom of their Father and they have welcomed the news of salvation which is meant for everyone. (GS 1)

These opening words of *Gaudium et Spes* could be a summary of the spirituality of Pope Francis.

The spirit of Vatican II

The Second Vatican Council is the first council to elaborate a detailed anthropology, notably in its pastoral constitution on The Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*, hereafter GS) and the decree on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*, hereafter DH). For a church whose faith is incarnational, this belated sensitivity to the anthropological may seem strange, but there is no doubt that this has been spurred as a result of the church's renewed openness to secular trends, not least the insights of existentialist philosophers such as Buber, Marcel, and Levinas. It is a measure of the council's *aggiornamento* that she could be enriched and enlightened by dialogue with these and other thinkers of different faiths and traditions. The writings of John Paul II have been influential in opening up interest in this aspect of the council's teaching, particularly his theology of the body as set out in *Man & Woman He created Them*¹.

The 'open anthropology' of Francis

Francis has not elaborated an explicit anthropology in the manner of John Paul II. Rather is it something that is like a binding thread woven through his utterances, giving them sense and coherence. It is not so much a conceptual system of human interconnectedness, giving meaning to theology, as an experience of the "other" which is the constant referant of all Christian behaviour. "I never tire of repeating those words of Benedict XVI which take us to the very heart of the Gospel: 'Being a Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the *encounter with an event*, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction'" (EG 7). In the *barrios* of Buenos Aires and in his daily prayer before dawn, Francis encountered the "other", and his world of administrative order and theological certainty was burst asunder. Far from being an event of his past, he sees this "openness" as a daily stance *and* a universal imperative: "I invite all Christians, everywhere, at this very moment, to a renewed personal encounter with Jesus Christ, or at least an *openness* to letting him encounter them; I ask all of you to do this unfailingly each day. No one should think that this invitation is not meant for him or her, since no one is excluded from the joy brought by the Lord" (EG 2). This *open attention* is the mark of Francis' anthropology, and as we shall see, it shapes his thinking on the church, and indeed his whole theology. In him, theology is inseparable from this

¹ JOHN PAUL II, *Man & Woman He created Them – a theology of the body*, (translated by Michael Waldstein) Boston 2006 : Pauline Books & Media.

spirituality; indeed any conceptual system of theology is secondary to it and dependent on it.

Belief in the Human

The conciliar decree *Dignitatis Humanae*, while it is mainly concerned with the political and social aspects of religious freedom, very clearly affirms the dignity of each human person: "A sense of the dignity of the human person has been impressing itself more and more deeply on the consciousness of contemporary man and woman, and the demand is increasingly made that people should act on their own judgment, enjoying and making use of a responsible freedom, not driven by coercion but motivated by a sense of duty." (DH 1). One commentator wryly remarked that it has taken this long for the church to believe in man, something which revelation attributes to God and which is uniquely manifest in the Incarnation². Jesus believed in people, to the point of dying for us, and this belief in people is an overwhelming characteristic of Pope Francis. He is particularly sensitive about the role of conscience, that sacred place where each one takes responsibility for his/her eternal destiny, and he is consistent in calling for pastors to be understanding and merciful in discerning the morality of individual cases. He reminds us that "mercy", *misericordia*, means having a heart for the poor, whether that means the materially or spiritually impoverished, and he speaks of "processes of dehumanization" which exclude and neglect the most vulnerable (EG 51-75).

The Apocalyptic

If there is a sense of destiny in Francis' utterances (cf EG 52), something that has given an urgency to his actions since becoming pontiff, it can be traced to this anthropology of *openness* – the vulnerable attention to the other, the "mystical adherence" which "never closes itself off, never retreats into its own security, never opts for rigidity and defensiveness [...] even if in the process, its shoes get soiled by the mud of the street" (EG 45). This is a clear correlative to the dynamic sense of divine revelation found in the conciliar constitution, *Dei Verbum*, of which Joseph Ratzinger said shortly after the council "[divine revelation is] a true dialogue which touches man in his totality, not only challenging his reason, but, as dialogue, addressing him

² ORSY, Ladislav, s.j., "The Divine Dignity of Human Persons in *Dignitatis humanae*", *Theological Studies* 2014, vol 75(1), p. 8-22.

as a partner, indeed giving him his true nature for the first time³." This ongoing attention to the other in the thought of Francis carries implications for his theology:

A certain *wariness of systems* (including theological and ecclesiastical), which tend towards totality, closing off the "newness" of each encounter. These can simply be "carefully cultivated appearances" which insulate us to the immediacy of the "other". Rather, he says, "the only way is to learn how to encounter others with the right attitude, which is to accept and esteem them as companions along the way, without interior resistance." (EG 91).

There is, in this dynamic openness, a certain apocalyptic sense of *the irruption of the other*. As individuals and as a community we are brought to the threshold of the mystery of *God-with-us*, especially in all situations of human need. In mystical language, this is the abyss, the wild unruly dancing God of Zephaniah (EG 4), the unpredictable other who refuses to be tamed by our theology or our rituals (cf EG 22), the One who is at the centre of all life and the source of all reality in its unfolding newness; "Jesus can break through the dull categories with which we would enclose him [...] The real newness is the newness which God himself mysteriously brings about and inspires, provokes, guides and accompanies in a thousand ways" (EG 11,12).

An authentic *Christian humanism* which is able to "run the risk of a face-to-face encounter with others" (EG 88), humble before the wonder of each person and situation, is at the heart of Francis' spirit of evangelisation. And it is only in the light of this evangelisation that, in his view, the church has any meaning (cf EG 179).

Francis' Theology of Church

Ecclesia semper reformanda

From the outset of his pontificate, Pope Francis has been perceived as engaged with the reform of the church, and indeed he seems at his most eloquent when he speaks on this topic:

I do not want a Church concerned with being at the centre and then ends by being caught up in a web of obsessions and procedures [...] More than by fear of going astray, my hope is that we will be moved by the fear of remaining shut up within structures which give us a false sense of security, within rules which make us

³ Joseph RATZINGER, "Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Origin and Background" in: Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 volumes (New York: Herder and Herder, 1967-1969), Vol. III, pp. 155-198, at p. 172.

harsh judges, within habits which make us feel safe, while at our door people are starving. (EG 49)

And while structural reforms are urgently needed, it is entirely in keeping with his anthropological approach that what Francis sees as more fundamental is “conversion” – and conversion is of the heart, on which structural reforms are built: “The Second Vatican Council presented *ecclesial conversion* as openness to a constant self-renewal born of fidelity to Jesus Christ” (EG 26). The dynamic of this conversion is set by the “other”, particularly through a solidarity with the poor and excluded. Without this solidarity any reform is ultimately futile: “Changing structures without generating new convictions and attitudes will only ensure that those same structures will become, sooner or later, corrupt, oppressive and ineffectual” (EG 189).

Collegiality and the Curia

He links conversion of the papacy and the curia with the need to recover the council’s vision of collegiality, the communion of local churches – each of which realises the *ecclesia Dei* – with each other and with the bishop of Rome. From the outset of his exhortation, and indeed from his opening address when he called himself “bishop of Rome”, Pope Francis signals his intention to revisit this key teaching of *Lumen Gentium* which had been underplayed ever since Paul VI’s intervention at the fourth session of the council in 1965. He is clearly unhappy with the centralism that has grown in the church since Vatican I and with the tone of absolutism that has marked some ecclesial utterances since then.

Nor do I believe that the papal magisterium should be expected to offer a definitive or complete word on every question which affects the Church and the world. It is not advisable for the Pope to take the place of local Bishops in the discernment of every issue which arises in their territory. In this sense, I am conscious of the need to promote a sound “decentralization”. (EG 16)

Referring to John Paul II’s appeal for help in the exercise of his office, Francis is clear that “little progress” has been made. And as for the council’s desire to promote the local churches, he says

this desire has not been fully realised, since a juridical status of episcopal conferences which would see them as subjects of specific attributions, including genuine doctrinal authority, has not yet been sufficiently elaborated. Excessive centralization, rather than proving helpful, complicates the Church’s life and her missionary outreach. (EG 32)

How this renewed sense of collegiality translates into reality will emerge with time, and particularly in the way the synod on the family works out later this year. No doubt the pope will be influenced by the “synodal” system’ that operates in the Orthodox church (cf. EG 246).

“A Caravan of Solidarity”

Even from within the text of *Evangelii Gaudium*, it is possible to elaborate a very definite ecclesiology but that is outside the scope of this short resume. Perhaps his remark early on in his pontificate serves as a pointer to his thinking on the church, when he warned against becoming “self-referential” and a “drift into a spiritual worldliness camouflaged by religious practices, unproductive meetings and empty talk” (EG 207). The church must view herself as part of the human pilgrimage, a “caravan of solidarity” (EG 87) in which trust and a “mystique of living together” replaces “all the defensive attitudes which today’s world imposes on us”.

We must never forget that we are pilgrims journeying alongside one another. This means that we must have sincere trust in our fellow pilgrims, putting aside all suspicion or mistrust, and turn our gaze to what we are all seeking: the radiant peace of God’s face. Trusting others is an art and peace is an art. (EG 244).

In conclusion we may say that Pope Francis calls for conversion and a willingness to be evangelised, and in the process is elaborating a theology that is driven by the gospel. Coming from “far away”, he is bringing a fresh vision and language to the church, shaping it from the margins –something surely that goes back to her founder.

Joseph KAVANAGH, op
Dublin (Ireland)

SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA *EVANGELII GAUDIUM* DEL PAPA FRANCISCO

Tomás de Aquino⁴ es uno de los grandes maestros de la fe cristiana. Este hecho no le encierra en el espacio exclusivo de los seguidores de Jesús de Nazaret. Al contrario, su fecundo pensamiento hace de él un autor de referencia tanto de la filosofía de todos los tiempos como de la teología universal.

Con mucha frecuencia los estudiosos de la obra del Aquinate se preguntan por la actualidad de su pensamiento. Esta cuestión, más allá de otras consideraciones, permite plantear algo que se ha de comprender adecuadamente. Todo autor está situado. No puede ser de otro modo. La historicidad de la condición humana se refleja, entre otras cosas, en la contextualidad de las nociones, reflexiones y argumentos que cada autor, en cada época, emplea para explicar el mundo que tiene ante sí⁵. Por consiguiente, el pensamiento de un autor lleva la huella del mundo al que pertenece. La reflexión responde a los desafíos que se viven en cada momento y hace uso del material que tiene a su disposición.

Santo Tomás es hombre medieval. Se sitúa en una etapa histórica muy concreta. Su cosmovisión responde a los retos de lo que se vivía en la cultura de su tiempo. Con sus rasgos característicos, la penetración del aristotelismo en el mundo occidental, de la mano de los autores árabes, desencadenó una crisis filosófico-teológica de importantes dimensiones, a cuyo abordaje nuestro autor dedicó gran parte de sus mejores energías. Probablemente, la síntesis teológica elaborada a partir de la lectura cristiana de Aristóteles sea una de las grandes aportaciones de Tomás de

⁴ El presente artículo nace de la Conferencia pronunciada por el autor en el marco de la celebración de la Fiesta de Santo Tomás de 2014 en el Departamento de Pastoral Universitaria de la Comisión de Enseñanza de la Archidiócesis de Valencia.

⁵ Por eso, la razón teológica es una razón situada (cf. J.-P. GABUS, *Critique du discours théologique*, Neuchâtel-Paris, 1977, p.13-24)

Aquino al saber universal⁶. La ocasión la propició. Nuestro autor la aprovechó.

Como es comprensible, aquel diálogo de la fe con la razón llevaba impresa la fisionomía del momento en el que aconteció : el modo de preguntar, las claves de interpretación de la realidad, el lenguaje, los métodos... De ahí que, en nuestros días, cuando alguien se acerca a la obra del Angélico perciba un revestimiento conceptual y una técnica de reflexión con los que no está habituado. Tomás pertenece a un horizonte cultural distinto al nuestro. Es entonces, claro, cuando la pregunta por su actualidad se hace pertinente. La aportación tomista ¿ tiene algo que ver con los problemas que hoy nos planteamos en pleno siglo XXI ? En suma, ¿posee alguna vigencia el pensamiento de Santo Tomás ?

Esta misma pregunta me la han lanzado los responsables de la Pastoral Universitaria de la Comisión de Enseñanza de la Archidiócesis de Valencia, en el marco de la celebración de la Fiesta de Santo Tomás de 2014. Para responder cabalmente a la misma, y dada su amplitud, me ha parecido sensato acotar el terreno. Y para hacerlo he visto como un recurso apropiado la reciente Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii Gaudium* (EG) del papa Francisco⁷. En ella, en ocasiones, Jorge Bergoglio acude a la doctrina del Angélico para invitar a los fieles cristianos a *una nueva etapa evangelizadora [...] e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años* (n. 1). Entiendo que, por esta vía, la aproximación a la actualidad del pensamiento de nuestro santo está garantizada. Por ella nos adentraremos en esta intervención.

El itinerario concreto al que nos ajustaremos será el siguiente: 1) las estadísticas de la presencia de Santo Tomás en la EG; 2) los temas de la Exhortación en los que el pensamiento de Santo Tomás se muestra vigente y 3) valoración de la actualidad de Santo Tomás a la luz de la EG.

⁶ Con ello no queremos decir que Tomás siga a pie juntillas a Aristóteles, de quien también se separa críticamente en muchos casos. La idea que queremos destacar es la capacidad de nuestro santo a la hora de ofrecer una lectura teológica que dialoga clara y ampliamente con la obra aristotélica (cf. G. CELADA, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca, 1999, p.180-192).

⁷ La *Evangelii Gaudium* (24 de noviembre de 2013) es fruto del XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos (7-28 de Octubre 2012), cuya temática fue *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe*. El Sínodo entregó al papa Benedicto XVI 58 proposiciones. De ellas, Francisco se ha inspirado en 28.

1. Las estadísticas de la presencia de Santo Tomás en la EG

Las cifras tienen su magia. Eso sí, se trata de una magia que brota siempre de una fuente fiable y objetiva. Por eso, consultar los datos en torno a la presencia de Tomás de Aquino en la EG resulta interesante. Sobre todo, si, por ejemplo, la comparamos con la presencia del Angélico en el texto de la primera encíclica del papa Francisco, *Lumen Fidei*. Las referencias a nuestro santo en este documento son mínimas (2)⁸ frente a las del autor allí prioritariamente citado, S. Agustín (11). En la EG las tornas han cambiado considerablemente. Santo Tomás es el autor más referido entre todos los citados (18 veces), solo por debajo de las referencias al magisterio de los papas anteriores al actual, Juan Pablo II (50), Pablo VI (25) y Benedicto XVI (24), y a las del Vaticano II (20). S. Agustín, ahora, se cita sólo en cuatro ocasiones. No cabe duda que este cambio, junto con otros datos convergentes, corrobora un hecho imparcial y evidente : la autoría principal de la *Lumen Fidei* no es del papa Francisco, sino de Benedicto XVI, como, por otra parte, se reconoce al inicio de la misma encíclica (n. 7). De este cambio, a su vez, brota otra intuición que, como todavía es prematuro, se tendrá que confirmar en el tiempo: el papa Bergoglio parece poseer una mayor confianza en el valor tradicional y actual de la obra de Tomás de Aquino que su antecesor.

Si nos centramos en *las estadísticas genéricas* de la presencia de Santo Tomás en la EG encontramos los siguientes resultados :

a. *En el texto hay 18 referencias al pensamiento de Tomás de Aquino extraídas de dos de sus obras: la Summa Theologiae (17) y la Summa Contra Gentiles (1)*⁹.

Las 17 referencias de la *Summa* son :

I, q. 37, a. 1, ad 3 (número 117, nota 93) ; I, q. 39, a. 8 cons. 2 (número 117, nota 93) ; I, q. 47, a. 1 (número 40, nota 44) ; I, q. 47, a. 2, ad 1 (número 40, nota 44) ; I, q. 47, a. 3 (número 40, nota 44) ; I-II, q. 26, a. 3 (número 199, nota 168) ; I-II, q. 65, a. 3, ad 2 (número 171, nota 133) ; I-II, q. 66, a. 4-6 (n. 37, nota 39) ; I-II, q. 107 a. 4 (x2) (número 43, nota 47 y 48) ; I-II, q. 108, a. 1 (número 37, nota 40) ; I-II, q. 110, a. 1 (número 199, nota 167); II-II, q. 2, a. 2

⁸ En el n. 35 (*Suma* I, q.55, a 2, ad 1) y en el n. 36 (I, q. 1).

⁹ Una de las citas de la *Suma* se halla duplicada, pues en el texto aparece en castellano (número 171) y en la nota 133, en el mismo número, se reproduce en latín. Si se contasen separadamente, tendríamos 19 referencias a la obra del Aquinate.

(número 124, nota 105); II-II, q. 27, a. 2 (número 199, nota 166) ; II-II, q. 30, a. 4 (número 37, nota 41) ; II-II, q. 30, a. 4, ad 1 (número 37, nota 41) ; II-II, q. 188, a. 6 (número 150, nota 117)¹⁰.

La cuestión más citada por el Papa (3 veces) es la I q. 47 que versa *Sobre la diversificación de las cosas en general*, dentro del Tratado de la Creación¹¹.

Los artículos más referidos, un par de veces cada uno y los dos en la I-II, son : 1) *¿ Es la nueva Ley más gravosa que la antigua ?* (I-II q. 107, a. 4) y 2) *¿ Es la misericordia la mayor de las virtudes ?* (II-II q. 30 a. 4).

La referencia a la *Summa Contra Gentiles* en la EG es : I, VII (número 242, nota 191).

b. Si nos fijamos en *la articulación capitular de la EG*, las referencias a Santo Tomás se distribuyen del siguiente modo : en el capítulo primero (9), en el tercero (5) y en el cuarto (4). Por lo tanto, Santo Tomás está más presente en la Exhortación cuando el Papa habla de la *Transformación misionera de la Iglesia* (9) ; a continuación, cuando reflexiona sobre *El anuncio del Evangelio* (5) y, por último, cuando considera *La dimensión social de la Evangelización* (4).

A su vez, y dentro de la disposición interna de cada capítulo, en el primero, las referencias a Santo Tomás las encontramos en sus secciones tercera y cuarta. La tercera se titula : *Desde el corazón del Evangelio* y la cuarta: *La misión que se encarna en los límites humanos*. En la primera de ellos, un solo número (37), el más tomista de la EG, contiene 4 referencias a Santo Tomás ; las otras cinco se distribuyen en dos números de la sección cuarta del capítulo: en el 40 (3) y en el 43 (2).

En el capítulo tercero las referencias a Santo Tomás se reparten de la siguiente manera : en la primera sección (*Todo el pueblo de Dios anuncia el evangelio*), en el número 117 (2 referencias) y en el 124 (1 referencia) ; en la sección tercera (*La preparación de la predicación*) en el número 150 (1 referencia) ; y en la cuarta (*Una evangelización para la profundización del kerigma*) en el 171 (1 referencia).

¹⁰ 5 de la Iª parte de la *Suma*, 7 de la Iª-IIªe y 5 de la IIª-IIªe.

¹¹ Si tenemos en cuenta las estadísticas de los Tratados Teológicos de la *Suma* referidos, hallamos estos resultados : el Tratado de la Ley Antigua y Nueva (3 veces) ; el Tratado de la caridad (3 veces) ; el Tratado de la creación (3 veces) ; el Tratado de las Virtudes en general (2 veces) ; el Tratado de la Trinidad (2 veces) ; el Tratado de las Pasiones (1 vez), el Tratado de la Gracia (1 vez), el Tratado de la fe (1 vez), el Tratado de los estados de Vida cristiana (1 vez).

Finalmente, en el capítulo cuarto las referencias a Santo Tomás se reparten del siguiente modo : en la segunda sección (*La inclusión social de los pobres*), en el número 199 (3 referencias) ; y en la sección cuarta (*El diálogo social*), en el número 242 (1 referencia).

c. Todavía en el capítulo de las estadísticas, conviene resaltar que *el Papa nombra expresamente a Santo Tomás* 3 veces en el texto de la Exhortación¹² y *cita literalmente su pensamiento* en 13 ocasiones (10 en el texto ¹³ y 3 en las notas¹⁴).

2. Los temas de la Exhortación en los que el pensamiento de Santo Tomás se muestra vigente

La aproximación a las estadísticas del apartado anterior ha preparado el terreno para que, ahora, con mayor detenimiento se puedan señalar qué cuestiones concretas planteadas por el papa Francisco en la Exhortación han sido ilustradas por el magisterio del Angélico. Este segundo paso del discurso permitirá vislumbrar más de cerca la vigencia de su pensamiento en relación con una temática tan actual como la de una nueva etapa evangelizadora en la vida de la Iglesia.

Para alcanzar este objetivo nos podemos fijar en los contextos temáticos en los que el Papa recurre a Tomás de Aquino. Estos contextos vienen indicados por los capítulos y, dentro de ellos, por las secciones que los vertebran.

a. *El primer capítulo se titula La transmisión misionera de la Iglesia*. En él, el Aquinate es citado en dos secciones muy significativas : la tercera, *Desde el corazón del Evangelio*, y la cuarta, *La misión que se encarna en los límites humanos*.

El número 37 de la EG es muy claro a la hora de determinar el corazón del Evangelio, además, está completamente basado en el maestro Aquino. A su enseñanza se accede desde el camino abierto por los números anteriores. Por eso, se ha de tener en cuenta que, a esta altura de la Exhortación (n. 36), el hilo conductor de la argumentación papal es la afirmación de la existencia de una *jerarquía de verdades en la doctrina católica de acuerdo a su conexión con el fundamento de la fe cristiana* (UR 11).

¹² Números 37, 43 y 171.

¹³ Números 37, 43, 117, 171, 199 y 242.

¹⁴ Notas : 41, 44 y 133, es el mismo texto que se cita en el texto principal en el número 171, pero en latín.

Según el Vaticano II, pues, aunque todas las verdades de la fe proceden de un mismo manantial y han de ser creídas, algunas son más importantes que otras porque existe un centro o corazón en el Evangelio con respecto al cual se ordenan. A la luz de este planteamiento, el Papa reivindica el equilibrio y ecuanimidad en el anuncio evangélico ; equilibrio y ecuanimidad que se ha de notar, entre otras cosas, en la frecuencia con la que se citan unos temas u otros y en los acentos que predominan en la predicación eclesial (EG 38).

El número 37, más en concreto, ilustra la visión ordenada de las verdades cristianas en el campo de la moral, preparando el terreno de su aplicación coherente en la predicación misionera. El terreno, lo sabemos, ya está roturado por el número precedente, cuando el Papa exponía lo de la jerarquía de verdades, idea que, como se matiza, *vale tanto para los dogmas de fe como para el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, e incluso para la enseñanza moral* (EG 36). El Angélico, precisamente en este punto, es el apoyo que permite al papa Bergoglio aplicar este principio a la enseñanza moral. Dice : *Santo Tomás enseñaba que en el mensaje moral de la Iglesia hay también una jerarquía, en las virtudes y en los actos que de ellas proceden, y cita la Suma en la I-II q. 66, donde el Aquinate se pregunta : si la virtud puede ser mayor o menor (a. 1), si son iguales todas las virtudes existentes en el mismo sujeto (a. 2), si las virtudes morales son superiores a las intelectuales (a. 3), si la justicia es la principal de las virtudes morales (a. 4), si la sabiduría es la mayor de las virtudes intelectuales (a. 5) y si la caridad es la mayor de las virtudes teológicas (a. 6)*. Nuestro autor da respuesta cumplida a todas estas cuestiones con método y razonamiento riguroso, dejando asentada una gradualidad, un orden relacionado y distinto entre las virtudes.

Con todo, si se lee bien el texto de la EG, no es la formalidad de las distinciones que ordenan las virtudes lo que interesa al Papa de la obra de Santo Tomás. Lo que busca en realidad, una vez establecida la posibilidad de esta jerarquización, es señalar el núcleo del orden moral cristiano. Y para ello, siguiendo a San Pablo, que delimita ese centro en la frase *lo que cuenta es la fe que se hace activa por la caridad* (Gá 5, 6), el papa Bergoglio ahonda en el pensamiento del Angélico que, coherentemente, sostiene que *la principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por el amor* (I-II, q. 108, a. 1). Y, claro, desvelado el corazón de la ley moral, el discurso, por su lógica, lleva a la búsqueda y consideración de la mayor de las virtudes en cuanto al obrar en relación con los otros. Así lo hace Francisco en la Exhortación de la mano de nuestro santo, señalando que dicha virtud es la misericordia y matizando que ésta,

por su primacía, es virtud específica del superior y que, por ello, conviene sobremanera a Dios. En palabras de Tomás : *en sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya a que a ella pertenece el volcarse en otros y, más aún socorre sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo* (II-II, q.30 a. 4).

Una vez demostrada la existencia de un centro de la enseñanza y de la actuación moral, las consecuencias apostólicas están servidas. El Papa las sacará en los números siguientes: el misionero-predicador, según un principio de proporcionalidad, deberá de insistir en su enseñanza en lo que esté más cerca del centro moral, que en lo que quede alejado de él (n. 38). Pero esto, claro, bien entendido y gestionado, y, por tanto, evitando una presentación unilateral e interesada del mensaje. Y es que, a la postre, el orden y la jerarquía en el seno de la verdad cristiana moral son prueba de su armonía e integridad. Afirma el papa Bergoglio : *cuando la predicación es fiel al Evangelio, se manifiesta con claridad la centralidad de algunas verdades [...] El Evangelio invita ante todo a responder al Dios amante que nos salva, reconociéndolo en los demás y saliendo de nosotros mismos para buscar el bien de todos [...] Todas las virtudes están al servicio de esta respuesta de amor* (EG 39).

El número 40 nos adentra en una nueva sección, la cuarta. Se trata ahora de explicar cómo la universalidad y la grandeza de la misión cristiana acontecen en los límites de una comprensión humana ligada al tiempo, al espacio, a la cultura y a la finitud. Estos límites explican, entre otras cosas, la pluralidad de líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral que acompañan la aventura misionera de la Iglesia en la historia. A esta pluralidad, se señala, contribuye la labor de exegetas, teólogos y eruditos de otras ciencias. Frente a ella, es lo que se entiende implícitamente en el planteamiento del texto, hay que tomar posición, dado que esta variedad puede ser juzgada como una riqueza o como un escollo. El Papa lo tiene claro y sostiene que la pluralidad es, en realidad, una oportunidad (*esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio*), siendo muy consciente de que *a quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices, esto puede parecerles una imperfecta dispersión*.

Resulta curioso que la apoyatura tomista empleada por la Exhortación en este contexto proceda de la teología de la creación. En efecto, en la nota 44, el Papa se adentra en la I q. 47 art. 1-3 de la *Suma*. El tema concernido

es la *Diversificación de las cosas en general*, y los aspectos que en él va considerando el Doctor común son : *La multitud y diversificación de las cosas ¿ proviene o no proviene de Dios ?* (a. 1) ; *La desigualdad entre las cosas ¿ se debe o no se debe a Dios ?* (a. 2) y *¿Hay o no hay un solo mundo?* (a. 3). Pues bien, en su exposición, el Pontífice establece una analogía entre lo que ocurre entre los diferentes aspectos del único Evangelio, captados por las distintas teologías, y la explicación sobre la diversificación creatural de Santo Tomás, quien defiende que esta diversificación responde a la voluntad del Creador, que quiso que lo que faltaba a una criatura para representar la bondad divina fuera suplido por otras, dado que la bondad de Dios no puede ser representada convenientemente por una sola criatura. Como se aprecia, el argumento gnoseológico del Papa, explicitado en el texto, se corresponde con el razonamiento ontológico de Santo Tomás, que es citado en nota. El papa Bergoglio divisa y acepta esta correspondencia entre el ser y el conocer y, por eso, afirma que *captamos la variedad de las cosas en sus múltiples relaciones*. Desde esta perspectiva, la conclusión con la que termina su argumento es impecable : *por razones análogas, necesitamos escucharnos unos a otros y complementarnos en nuestra captación parcial de la realidad del Evangelio*.

Pero el límite humano en la captación, comprensión y expresión del único Evangelio, en ocasiones, tiene también un lado oscuro y, por consiguiente, en vez de sumar, puede restar. El Papa es conocedor de esta circunstancia y no la deja de lado. La aborda en el número 43. Allí el Pontífice habla de un necesario discernimiento eclesial que, de cara a la misión, permita, en primer lugar, reconocer costumbres no ligadas al corazón del Evangelio, que hoy resultan difíciles de comprender, y que, en segundo término, detecte normas eclesiales, eficaces en otro tiempo, pero que ya no poseen la misma fuerza educativa. En ambos casos el consejo papal es rotundo : *no tengamos miedo a revisarlas*. Para cimentar esta postura nos propone la luz de Santo Tomás (I-II, q.107, a. 4) que, de nuevo, se revela como maestro de la distinción entre lo esencial y lo accesorio. En concreto, el Papa recuerda que nuestro santo decía que “los preceptos dados por Cristo y los Apóstoles al Pueblo de Dios *son poquísimos*” y que, por ende, los preceptos añadidos por la Iglesia posteriormente deben exigirse *con moderación para no hacer pesada la vida a los fieles* y convertir nuestra religión en una esclavitud, cuando *la misericordia de Dios quiso que fuera libre*.

b. *El tercer capítulo de la EG* nos traslada al contexto temático del *Anuncio del Evangelio*. Santo Tomás se hace presente allí en tres secciones : en la primera, *Todo el pueblo de Dios anuncia el evangelio* ; en la tercera, *La preparación de la predicación* y en la cuarta, *Una evangelización para la profundización del kerigma*.

En la primera de las secciones, que habla de la implicación de toda la Iglesia en la misión, el Papa recurre a la enseñanza de Tomás de Aquino a propósito de un tema que ya nos resulta familiar, la unidad y la diversidad; pero, ahora, a propósito de la Iglesia. Interpretando la lógica del discurso de la EG se podría decir que el esfuerzo misionero de la toda Iglesia se relaciona naturalmente con su universalidad (catolicidad). En este marco, el Pontífice explica que la Iglesia es una pero que, al hacerse presente a través de la evangelización en distintos contextos culturales, adquiere rostros diversos (n.115-118). Esta variedad, matiza, no contradice, ni amenaza el ser eclesial, sino que, al contrario, refuerza su fundamento comunal, reflejo del mismo ser del Dios Trinitario. Precisamente llegado a este punto, el Aquinate viene en auxilio de la enseñanza papal, al explicar el papel del Espíritu en el seno de la comunión trinitaria y eclesial. En efecto, el Espíritu Santo, se nos recuerda, es el constructor de la comunión y de la armonía en la Iglesia porque es *la armonía y el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo*. Las citas referidas de la *Suma* por el Papa refuerzan esta comprensión del papel del Espíritu, tanto dentro de la Trinidad como en la historia salvífica (n. 117).

Todavía en el espacio de esta primera sección, el n. 124 contiene una referencia al Aquinate. Esta vez en relación con la religiosidad o piedad popular. El Papa de la mano del Documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (*Aparecida*) hace una valoración muy positiva de la piedad o mística popular (*se trata de una verdadera espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos*). Presentando los rasgos propios de ésta destaca dos aspectos : a) el primero es que capta y expresa los contenidos espirituales por vía simbólica más que por el empleo de la razón instrumental ; b) el segundo es que, en el acto de fe, acentúa el *credere in Deum* más que el *credere Deum*. Justamente, el lenguaje empleado para presentar este segundo rasgo de la religiosidad popular nos traslada a la teología de la fe de Santo Tomás. Lo que quiere subrayar Francisco con esta terminología tomista, que en su origen la tradición atribuye a S. Agustín, es que en el acto de fe de la espiritualidad popular predomina la dimensión atrayente del Bien perfecto, que es Dios en cuanto objeto final de la fe (*credere in Deum*), sobre la consideración de Dios como objeto material

(verdad) de aquella (*credere Deum*). Expresado con otras palabras, la piedad popular más que mostrar adhesión a la verdad de la fe cristiana, adhiere al movimiento veraz y sincero que conduce hacia el Dios cristiano, dinámica en la que ese mismo Dios ya está presente.

En el n. 150, en el interior de la tercera sección del tercer capítulo (*La preparación de la predicación*), encontramos otra alusión a Santo Tomás. Esta vez el motivo es la coherencia que ha de tener el predicador del Evangelio. Dice el Papa : *quien quiera predicar, primero debe estar dispuesto a dejarse conmover por la Palabra y a hacerla carne en su existencia concreta*. Quien actúa con esta lealtad descubrirá, añade el Pontífice, que la predicación consiste en una actividad intensa y fecunda que se caracteriza por *comunicar a otros lo que uno ha contemplado*. Esta última frase la extrae el Papa de la *Suma* de nuestro santo. En concreto de la II-II q. 188 a. 6, donde el Aquinate se pregunta *Si es mejor una orden religiosa dedicada a la vida contemplativa que otra ordenada a la vida activa*. Para un fraile predicador, la frase de Santo Tomás referida por el papa Bergoglio en la Exhortación posee una significación especial, constituye, nada más y nada menos, la síntesis ponderada del carisma de la Orden de Predicadores : *contemplar y dar lo contemplado*¹⁵.

Finalmente, en la sección cuarta (*Una evangelización para la proclamación del Kerigma*) de este tercer capítulo, Santo Tomás vuelve a irrumpir en el texto de la EG en el n. 171. El horizonte en el que se hace presente es el del *acompañamiento personal de los procesos de crecimiento en la fe*. Francisco, precisando el perfil que ha de dar el buen acompañante, insiste en su proximidad y en su capacidad de escucha, señalando también la importancia de la paciencia. Ésta es, en concreto, la actitud del acompañante que el Papa ilumina con el pensamiento del Angélico. Lo hace de un modo directo, acudiendo a la I-II q. 65 del *Tratado de las virtudes en general*. En dicha cuestión se pregunta sobre *la conexión de las virtudes y*, en el artículo referido, el tercero, *si puede existir la caridad sin las otras virtudes*. De este problema, el Pontífice fija su atención en el *ad 2* en el que el Aquinate

¹⁵ Este lema responde a la afirmación de Santo Tomás de Aquino sobre la vida religiosa llamada *mixta*, ya que su misma raíz o modo de ser consiste a la vez en la contemplación y en la actividad apostólica. No debe suprimirse en este lema la expresión “contemplar”, ya que esta primera parte no puede separarse internamente de lo que sigue : “y dar a los demás lo contemplado”. Santo Tomás afirma : “Del mismo modo que es mejor iluminar que solamente brillar, asimismo es cosa más grande dar a los demás las cosas contempladas que solamente contemplarlas” (ST, II-II, q. 188, a. 6, c.).

expone que, en ocasiones, el poseedor del hábito de una virtud moral infusa experimenta dificultades a la hora de actuar, debido *a las disposiciones contrarias dejadas por actos anteriores*. En su discurso, y siguiendo el pensamiento de nuestro santo, el Papa asevera : *la organicidad de las virtudes se da siempre y necesariamente in habitu, aunque los condicionamientos puedan dificultar las operaciones de esos hábitos virtuosos*. Con esta reflexión, no lo olvidemos, lo que Francisco quiere subrayar es la necesaria presencia de la paciencia en los procesos de crecimiento en la fe. Por tanto, si en el desarrollo de la vida moral, como matiza el Angélico, se producen estas situaciones, la dinámica general de la maduración creyente también habrá de considerar con normalidad la posibilidad del avance y del estancamiento, para lo cual la paciencia de los acompañantes resultará imprescindible. Así lo expresa el texto de la EG : *para llegar a un punto de madurez, es decir, para que las personas sean capaces de decisiones verdaderamente libres y responsables, es preciso dar tiempo, con una inmensa paciencia*.

c. El capítulo cuarto de la EG lleva por título *La dimensión social de la evangelización*. El Angélico se hace presente allí en dos números de dos secciones diferentes: en el n. 199 de la sección segunda (*La inclusión social de los pobres*) y en el n. 242 de la sección cuarta (*El diálogo social como contribución a la paz*).

La EG se adentra en la perspectiva social de la evangelización en su cuarto tramo. Cuestión primordial aquí es el lugar que ocupa el pobre en la evangelización (sección segunda). El n. 197 afirma con nitidez que *el corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo, se hizo pobre (2 Co 8,9)*. El número siguiente recuerda que la Iglesia ha hecho una opción por los pobres y, además, explica su sentido : *para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga su misericordia [...] es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia*. Desde la actualidad de esa opción, todavía en el n. 198, el Papa asevera querer una Iglesia pobre para los pobres, invitando a dejarse evangelizar por ellos. El n. 199 ahonda un poco más en el sentido de la opción o del compromiso a favor de los pobres. En este instante, el Pontífice se ayuda del pensamiento de Santo Tomás. Y lo hace, es relevante destacarlo, para aclarar la consideración, el valor y la dignidad del pobre a los ojos de la Iglesia evangelizadora.

En su argumentación, el Papa declara que el compromiso evangelizador para con el pobre no consiste exclusivamente en acciones o programas

asistenciales o de promoción. La obra del Espíritu, por tanto, no es solo una movilización activista, sino, sobre todo, una percepción, un descubrimiento, una consideración especial del empobrecido que, a la postre, es la que diferencia la auténtica opción por los pobres de cualquier otra ideología. El Pontífice desentraña este pensamiento con palabras del Angélico en la II-II q. 27, a. 2 del tratado de la Caridad de la *Suma*. Con ellas, el papa Bergoglio subraya que la obra del Espíritu en relación con el pobre, en el marco de la evangelización, ha de estar guiada por el amor que *conlleva una unión afectiva entre quien ama y la persona amada, de modo que el primero considera a la segunda como unida a él*¹⁶. El pobre, consecuentemente, ha de ser descubierto y considerado por el evangelizador desde esta perspectiva amorosa que desea la comunión con él y que, por eso mismo, busca su bien.

Esta mirada sobre el pobre, que es contemplativa como contemplativo es el verdadero amor, sigue comentando el Pontífice en el mismo número 199, facilita al evangelizador servir al pobre, no por su necesidad o por vanidad del misionero, sino por lo que el pobre es; es decir, por el valor o dignidad que posee. De nuevo, aquí, la teología de Santo Tomás confiere solidez a la reflexión del Papa. En un primer momento es la I-II, q. 110, a. 1 (dentro del tratado de la Gracia) la que es citada. La cuestión referida se titula *De la esencia de la Gracia de Dios* y el artículo concernido se pregunta *¿Pone la Gracia algo en el alma?* El texto del que se sirve el papa Francisco afirma que *el amor que se siente hacia alguno es el que impulsa a concederle algo gratuitamente*. Luego, la EG se apoya en la I-II, q. 26, a. 3 (en el seno del tratado de las Pasiones). La cuestión 26 trata de *Las pasiones del alma, en especial y primeramente del amor*; el artículo citado se pregunta *¿Es el amor lo mismo que la dilección?* Y la frase que aparece en el texto de la Exhortación es: *la caridad añade sobre el amor una cierta perfección de éste en cuanto el objeto amado se estima en mucho valor, como indica el mismo nombre*.

La última de las presencias tomistas en la EG la encontramos en la sección cuarta del cuarto capítulo. Esta sección aborda *El diálogo social como contribución a la paz*. El Papa Francisco sostiene que la evangelización implica igualmente un camino de diálogo. Incluso señala los tres campos dialógicos más significativos en los que la Iglesia ha de estar presente hoy para cumplir su servicio a favor del ser humano y del bien común: *los Estados, la sociedad* (que incluye diálogo con las culturas y con las ciencias) *y otros creyentes que no formen parte de la Iglesia Católica Romana* (n. 238).

¹⁶ La q. 27 de la II-II se titula *El amor, acto principal de la caridad*. El artículo 2 que cita la EG versa sobre *El amor, en cuanto acto de caridad, ¿es lo mismo que benevolencia?*

Cuando la EG trata del diálogo de la fe con la razón y la ciencia, el Pontífice vuelve a recurrir al magisterio de Santo Tomás. Es en el número 242. Esta vez la obra citada es la *Suma contra Gentiles*.

Francisco inicia el n. 242 de la Exhortación ubicando el diálogo entre ciencia y fe dentro de una acción evangelizadora que pacifica. La paz, por tanto, es el fruto que este diálogo está llamado a aportar. El mismo número 242 termina con estas palabras : *éste es un camino de armonía y de pacificación*. Esta búsqueda de paz presupone la existencia en nuestra sociedad de una tensión entre dos formas de conocimiento diversas: la que el Papa denomina *cientismo y positivismo* y la de la fe. La primera, postura ciertamente extrema, rehúsa a admitir como válidas las formas de conocimiento ajenas a la ciencias positivas, por lo tanto, la nacida de la fe. Por su parte, la fe no ha de pretender detener el progreso de la ciencia (n. 243). Frente a todo planteamiento extremista en el terreno del conocimiento, la EG expone que la Iglesia propugna una vía en la que sea posible un encuentro entre la fe y la razón : *La Iglesia propone otro camino, que exige una síntesis entre un uso responsable de las metodologías propias de las ciencias empíricas y otros saberes como la filosofía, la teología, y la misma fe, que eleva al ser humano hasta el misterio que trasciende la naturaleza y la inteligencia humana*. Este camino presupone una de las convicciones más conocidas de Santo Tomás; convicción recogida y citada en el texto de la Exhortación¹⁷ : la confianza de la fe en la razón por tener las dos un origen común en el Creador (*la fe no tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la razón y de la fe provienen ambas de Dios, y no pueden contradecirse*).

3. Valoración de la actualidad de Santo Tomás a la luz EG

Tras este recorrido por la presencia de Santo Tomás en la EG, se impone una reflexión breve que se aventure a responder a la pregunta por la actualidad del pensamiento de nuestro santo.

Me atrevería a decir que la vigencia de Santo Tomás va de la mano del sentido común con el que trabaja todos y cada uno de los temas que estudia. Por tanto, lo que resulta verdaderamente actual del Aquinate, más que una cuestión u otra, más que una idea concreta o un tratado determinado, es la forma, el método con el que construye su obra. Desde

¹⁷ *Summa contra Gentiles*, I, VII.

esta óptica, lo admirable, y lo que todavía suscita hoy atracción del Doctor Común, es la coherencia de una visión de conjunto de la fe que hace posible un sistema teológico cabal. Repasando los momentos en los que Francisco recurre a Santo Tomás para fundamentar su discurso se confirma esta apreciación. Entre esos momentos escogidos se aprecia la confianza en la operatividad de algunos principios sobre los que pivota la monumental obra del santo dominico (y, podríamos añadir nosotros, sobre los que cualquier obra teológica debería seguir asentándose) : la distinción entre lo principal y lo secundario, el ritmo gradual de la adquisición de las capacidades creyentes y morales, una visión comunal de la fe sostenida por la figura de la unidad en la diversidad, la llamada al entendimiento entre la razón y la fe, la coherencia, la capacidad de síntesis...

a. Lo primero que se detecta leyendo la EG es que, cuando el Papa acude a nuestro autor, está casi siempre interesado en determinar *lo fundamental sobre el tema que está abordando, con la intención de que lo secundario no esconda, ni trabe, el núcleo de la cuestión concernida*. Francisco, por tanto, sabe muy bien lo que hace porque el Aquinate, en ese menester, es un auténtico maestro. No olvidemos que la reflexión de Santo Tomás se caracteriza por un orden que coloca cada elemento en su sitio de una forma razonada y clara. De este modo resulta más sencillo distinguir lo principal de lo accesorio y, además, percibir las conexiones que, entre ambas dimensiones, se dan. En un sistema levantado de esta manera nada queda excluido, todo se pondera ; pero cada cosa tiene un valor que hay que respetar para no desvirtuar la armonía del conjunto.

Así queda reflejado en la Exhortación al recordar el Papa que el corazón del Evangelio ha de ser la vanguardia de la proclamación del mensaje por parte de la Iglesia (n. 34-36). En el desarrollo de la tarea evangelizadora, pues, ha de haber una ley de gradualidad y proporcionalidad coherente con el fundamento de la fe. También en lo que toca a materia moral (n. 37). Como hemos visto, aquí es cuando, específicamente, Francisco recurre al auxilio del Aquinate quien, con rigor admirable, distingue y distingue entre las virtudes morales para ir indicando, en cada caso y según la perspectiva que se considere, cuál es la más relevante. En esta misma línea, Santo Tomás también es citado para justificar el argumento papal en torno al necesario discernimiento de costumbres y normas eclesiales que, significativas en otros tiempos, hoy han dejado de serlo. Ese discernimiento ha de facilitar una revisión y un cambio que conduzca a quedarse con lo esencial y significativo; y es que, como recordaba nuestro santo, son pocos

los preceptos dados por Cristo y los Apóstoles a la Iglesia ; y, los que ésta ha propuesto después, se han de exigir con moderación para no hacer pesada ni esclavizar la vida de los fieles. Muy al contrario, ésta es la convicción, la vivencia creyente ha de reflejar siempre la libertad que la misericordia de Dios desea. En este contexto, afirma el Papa refiriéndose a Santo Tomás : *esta advertencia, hecha varios siglos atrás, tiene una tremenda actualidad. Debería ser uno de los criterios a considerar a la hora de pensar una reforma de la Iglesia y de su predicación que permita realmente llegar a todos* (n. 43). El contacto con lo nuclear, en suma, ordena y simplifica las cosas según la ley de la gradualidad y la progresividad. Por esto mismo, esta ley ha de ser tenida en cuenta no sólo a la hora de la comprensión de la fe o en su transmisión, sino también en la implementación concreta de los procesos de crecimiento creyente. En este último caso, la gradualidad supondrá la acomodación a ritmos pautados en el tiempo en los que la paciencia habrá de estar muy presente (n. 171). Aquí, podríamos decir, gradualidad significa humanización progresiva. El Aquinate sabe todo esto y lo enseña. Su forma de proceder y de pensar, como se aprecia, es de rabiosa actualidad.

b. En segundo lugar, según Francisco, el estilo ordenado, cabal y consecuente de Santo Tomás se muestra vigente a la hora de arbitrar *las relaciones entre lo uno y lo múltiple en el terreno de la fe*. Se trata de una cuestión compleja, fuente de malentendidos y tensiones y que, además, tiene muchos aspectos y expresiones. De alguna manera, la correcta comprensión de este binomio conecta con la determinación de lo principal y lo secundario y, lógicamente, con la ponderación pertinente del conjunto de la fe.

El asunto aparece en la Exhortación de la mano de los límites humanos a la hora de la captación y expresión de la profundidad del misterio de la fe a transmitir. El carácter encarnado del Evangelio acarrea consigo la distancia entre el contenido y su expresión y, como consecuencia, la posibilidad de una variedad de propuestas teológicas, ligadas al tiempo y a las culturas. Esta diversidad, afirma el Papa, lejos de ser un obstáculo es la prueba de la riqueza insondable del Evangelio. Esta diversidad, además, es armonizable gracias al único Espíritu y puede permitir la conquista de nuevas perspectivas y desarrollos de la fe (n. 40). Consecuentemente, el Pontífice se muestra contrario a pensamientos y doctrinas monocordes y monolíticas. El Aquinate ayuda a Francisco a explicar esta visión comunal (unidad en la diferencia) de la verdad cristiana, tanto en lo referente a la comprensión de la fe como a su inculturación misionera en nuevos

contextos (cf. n. 40 y 117). En concreto, la luz tomista le viene al Papa de la teología de la Creación y de la teología Trinitaria de la *Suma*. Por una parte, aprende de nuestro santo que el Espíritu Santo es el vínculo amoroso que garantiza la comunión y la unidad tanto en el seno de Dios como en la obra creada. Por otra, asume la idea de que el conjunto de la diversidad creatural permite contemplar con mayor claridad la bondad de Dios que la individualidad de cada una de las criaturas. Por eso, el Papa postula la necesaria apertura de los unos a los otros para ampliar la captación parcial de la realidad y del Evangelio (nota 44). La comunión, por ende, implica encuentro con el otro y diálogo. Y el diálogo siempre es actual.

c. Precisamente, *el diálogo* es el tercer ámbito de actualidad del pensamiento del Angélico. Francisco lo evoca en el cuarto capítulo de la EG como un elemento creador de paz social. Nos dice que el diálogo de la Iglesia, en su función humanizadora y generadora del bien común, ha de contemplar hoy tres ámbitos (n. 238). Uno de ellos es el de la razón y la fe (ciencia/fe). En esta vertiente dialógica el pensamiento del Aquinate se sigue mostrando pertinente. Él sostenía que no es posible la contradicción entre una verdad de razón y otra de fe porque ambas proceden de una misma fuente (Dios). En este sentido, la confianza de Tomás de Aquino en la razón es sincera y completa. Por eso, en su filosofía y teología dialoga con todos los que puedan ofrecer una partícula de verdad, sean quienes sean y sin restricciones. La comunión, el entendimiento en la Verdad con mayúscula, es la perspectiva que orienta esta dinámica a la que el Papa quiere incorporar a la Iglesia en la evangelización actual. Evangelizar, por tanto, implica igualmente estar dispuestos al diálogo para alcanzar la comunión con los otros.

4. La última cuestión en la que el Pontífice descubre la actualidad del pensamiento del Doctor Común es la de *la coherencia del sujeto evangelizador*.

La coherencia es principio que se impone por sí mismo. No necesita de grandes justificaciones ya que lo contradictorio rompe la lógica y sume la vida o el discurso en la vaguedad del sinsentido. La coherencia, por tanto, afecta también a la misión.

Así pues, y de acuerdo con lo hasta ahora expuesto sobre la actualidad del pensamiento del Aquinate en la EG, la misión, cimentada sobre una singular armonía entre lo central y lo accidental, entre la unidad y la diversidad y entre la fe y la razón, precisa igualmente de la conformidad entre lo que se anuncia y su anunciador. Las razones son obvias, no hay

mayor motivo de descrédito para la veracidad de la comunicación creyente que alguien afirme algo que niega con su vida. Por tanto, esta coherencia, que se puede entender también en términos de *testimonio*, se ha de exigir al evangelizador. El Pontífice la reclama : *quien quiera predicar, primero debe estar dispuesto a dejarse conmover por la Palabra y a hacerla carne en su existencia concreta* (n. 150). Y cuando lo hace busca el amparo y la confirmación de Santo Tomás, citando la frase *comunicar a otros lo que uno ha contemplado* que sintetiza magistralmente la coherencia que ha de acompañar a la predicación.

Hemos de ir terminando. La actualidad de Santo Tomás es un hecho que refleja nítidamente la Exhortación apostólica EG de Francisco. Esta actualidad no significa que el Pontífice recurra de forma sistemática a las ideas en torno a la predicación, a la misión o a la evangelización del Aquinate (más bien lo hace muy poco), sino que el Papa tiene en cuenta algunos de los principios sobre los que nuestro autor elaboró su magistral síntesis teológica. Esos principios son los que dan solidez, consistencia y coherencia a su teología. Además, la lucidez de esos principios pueden seguir siendo empleados y aplicados en otro tiempo y a diferentes temas, como se aprecia en la Exhortación apostólica. La EG, por tanto, prueba la vigencia del Angélico como maestro formador de mentes, a las que continúa proporcionando un andamiaje inmejorable para pensar con rigor y equilibrio sobre cualquier cuestión teológica. ¿ Es actual Santo Tomás ? Claro que sí, pero siempre que sepamos explicar bien esa actualidad. Así lo hemos aprendido nosotros de Y. Congar, otro gran teólogo de la Orden de Predicadores. Con sus perspicaces palabras tras la celebración del Vaticano II concluimos :

Existe un santo Tomás fijado en un conjunto de tesis tomadas materialmente. Es el de Billuart y el de los manuales. Estos autores transmiten un material tomista de gran valor y resultan útiles para acostumbrar al espíritu a una lógica rigurosa, de gran precisión. Pero no bastan para iniciar en el pensamiento personal ni para hacer captar la originalidad y la profundidad de santo Tomás frente a los verdaderos problemas. Para ello es necesario, en primer lugar, un contacto personal y prolongado con las obras originales... y además un buen conocimiento histórico del esfuerzo original de santo Tomás. Desde hace unos cuarenta años, el estudio histórico de santo Tomás, nos ha llevado a una mejor comprensión, por encima de las tesis escolares, faltas de frescura, de la poderosa originalidad de santo Tomás...

En el Concilio, durante la discusión sobre la formación sacerdotal... pudimos oír sucesivamente a dos cardenales entre los más escuchados de la asamblea ; uno decía : 'se necesita más a santo Tomás', y el otro : 'Se necesita menos'... Si por santo Tomás se entiende un conjunto de abstracciones y soluciones

prefabricadas, entonces, sí, menos santo Tomás. Pero éste no es el verdadero santo Tomás, el cual ha sido y sigue siendo la abertura misma a lo real, al diálogo, a los problemas de los hombres. Si por el contrario, se entiende por santo Tomás lo que verdaderamente es, es decir, un maestro del pensamiento que nos ayuda a estructurar nuestro espíritu, un maestro de la lealtad, del rigor, del respeto a toda partícula de verdad en lo que tiene de verdadero, entonces sí, ¡ que se nos devuelva a santo Tomás¹⁸ !

Vicente BOTELLA CUBELLS, op
Valencia (España)

¹⁸ *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1979, p. 67-68.

« **UNE ÉGLISE PAUVRE, UNE ÉGLISE POUR LES PAUVRES** » **LE SOUHAIT DU PAPE FRANÇOIS DANS LE CONTEXTE THÉOLOGIQUE**

Introduction

Le pape François touche d'une manière particulière, qui lui est propre, les cœurs du monde. Depuis sa première apparition à la loggia de la basilique Saint-Pierre, rien ne semble plus être pareil dans l'Église. Avant même que le nouvel évêque de Rome ait adressé quelques mots à la foule sur la place Saint-Pierre, son nom était déjà scandé avec enthousiasme. L'identification expresse du pape avec le saint bien sympathique d'Assise, dont le charisme a imprégné la piété du peuple comme aucun autre avant lui, est prometteur. Le nom François est un programme : « Comme je voudrais une Église pauvre, une Église pour les pauvres¹⁹ ». Des premières applications pratiques sont tout de suite mises en œuvre : le pape François choisit la simplicité des représentations extérieures et renonce d'habiter au palais papal. Ce nouveau pontificat s'annonce comme un pontificat de réformes. Il règne désormais l'atmosphère du renouveau et, en lien avec cette atmosphère, une certaine euphorie.

Les premiers gestes du pape François sont impressionnants grâce à sa fraîcheur inaccoutumée. Cependant, ils peuvent également donner l'occasion à de fausses interprétations. Le grand public avait, par exemple, l'impression que François s'occupait en premier du sujet de la pauvreté, négligé depuis très longtemps, et qu'il visait plus concrètement la réhabilitation de la « théologie de la libération ». C'est pourquoi l'article présent essaiera d'éclairer le souhait du pape en le mettant dans le contexte théologique et personnel qui a imprégné François. Quel fondement théologique a motivé le pape François pour déclarer la pauvreté comme son programme pontifical. Le message du pape au monde entier pourrait ainsi

¹⁹ Pape FRANÇOIS, conférence de presse du 16 mars 2013 ; cf. IDEM, *La Joie de l'Évangile* - Exhortation Apostolique, Paris 2013, n. 198, p. 179.

– libéré de ses spéculations imaginaires – être compris d'une manière neuve et porter son véritable fruit pour le peuple de Dieu.

Une renaissance de la « théologie de la libération » ?

Après que les querelles des années 80 autour de la « théologie de la libération » se sont un peu calmées, ce sujet retrouve avec le pape François, à nouveau, un intérêt intense et actuel. C'est l'occasion pour Leonardo Boff, de rappeler à son public avisé son interprétation personnelle de la théologie de la libération. Le point de départ de son livre *François de Rome et François d'Assise*²⁰ sont les parallèles apparents entre la figure historique de saint François d'Assise et le nouveau pape, qui sans aucun doute « est pour la libération des opprimés, des pauvres et de ceux qui souffrent l'injustice²¹ ». Dans la prolongation de cette estimation, le pape est vu en accord avec la compréhension et l'interprétation socio-pratique de la théologie de la libération par Boff :

En premier lieu, il y a la libération concrète de la faim, de la misère, de la dégradation morale et de la rupture avec Dieu. Cette libération réelle fait partie des dons du royaume de Dieu et de ce qu'a voulu Jésus. Seulement après, en deuxième position, vient la réflexion sur cette réalité, la réflexion sur la question, comment ici le Royaume de Dieu est concrètement préfiguré ici. [...] Cette réflexion ultérieure, que nous appelons théologie, peut avoir lieu ou même pas. Ce qui est décisif est qu'il y ait une libération réelle²².

La théologie en soi n'est pas de premier intérêt pour Leonardo Boff. La théologie est vue uniquement dans le contexte de la mise en œuvre de la libération matérielle des pauvres et sert ainsi comme une sorte d'alibi. L'instruction *Libertatis Nuntius* du 6 août 1984 se distancie expressément, sans pour autant la condamner en sa totalité, contre une telle perspective étroite de la théologie de la libération, qui se voit comme une sorte de marxisme religieux²³. La théologie ne peut pas être utilisée comme un appel à la lutte des classes, car elle s'oriente d'abord vers le Christ. En opposition à Leonardo Boff, le pape Jean-Paul II voit les trois piliers sur lesquels repose

²⁰ L. BOFF, *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi – Ein neuer Frühling für die Kirche*, Kevelaer 2014.

²¹ *Ibid.* p. 79.

²² *Ibid.*

²³ Cf. *Libertatis Nuntius*, Introduction ; cf. J. RATZINGER, « La théologie : un état des lieux – Conférence présentée durant la réunion de la Congrégation de la Doctrine de la Foi en présence des présidents des commissions doctrinales de la conférence épiscopale d'Amérique Latine à Guadalajara, Mexique en mai 1996 », dans *Communio* XXII,1 (1997), p. 69-88.

une véritable théologie de la libération en premier lieu dans la vérité sur Jésus Christ, d'où émane la vérité sur l'Église et sur l'homme²⁴. L'« option pour les pauvres²⁵ » n'est justement pas mise en cause dans ce contexte²⁶, mais ne peut toutefois pas être comprise hors de son contexte théologique dans la totalité de sa dimension vraie et universelle²⁷. Une véritable renaissance de la théologie de la libération est possible, si l'« option pour les pauvres » n'est justement pas séparée de la théologie, comme le propose Leonardo Boff. Au lieu de détacher la théologie de cette option, il est indiqué d'unir ces deux dimensions de la réalité, de souligner leur unité intérieure et de la faire fructifier pour la nouvelle évangélisation. Les sources théologiques du pape François sont imprégnées par cette intention.

La « théologie de la libération » à la manière argentine

Comme le montre bien la conception de Leonardo Boff, la problématique de la théologie de la libération se trouve dans la difficulté d'unir d'une manière cohérente la théologie avec la libération sociale. Sous cet aspect particulier et à l'intérieur des différents courants de la théologie de la libération²⁸, le courant argentin a « développé une perspective de la pensée théologique tout à fait indépendante²⁹ ». Le penseur hors pair de cette approche est Lucio Gera (né le 16 janvier 1924)³⁰, le maître en théologie du pape François. Lucio Gera n'a pas vu l'élection papale de son

²⁴ *Libertatis Nuntius*, N. V, 8 ; cf. AAS 71 (1979), p. 188-196. L'instruction *Libertatis Conscientia* du 22 mars 1986 traite de la théologie de la libération et de son lien avec la vérité philosophique et théologique.

²⁵ Cf. sur la problématique de l'expression « option pour les pauvres », E. GRIEU, « 'Option pour les pauvres' : quoi de neuf ? », dans « *Ces gens ne sont-ils pas des hommes ?* » – *Évangile et prophétie* – Colloque de la Faculté de théologie de Fribourg (1-4 décembre 2011), M. DELGADO (éd.), Fribourg 2013, p. 86-102.

²⁶ Cf. *Libertatis Nuntius*, Introduction.

²⁷ Cf. *Libertatis Nuntius*, n. XI, 1 et 2.

²⁸ Il n'est pas possible de traiter ici dans les détails tous les courants de la théologie de la libération ; cf. pour cela J.C. SCANNONE, « Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen », dans *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, K.H. NEUFELD (éd.), Düsseldorf 1986, p. 401-459.

²⁹ V.R. AZCUY, « Theologie vor der Herausforderung der Armut – Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003), p. 264-281, 264. J.C. SCANNONE donne raison à AZCUY, mais continue sur cette piste en se demandant si c'était encore possible d'appeler la conception argentine une véritable théologie de la libération. En revanche, il ne souhaite pas entrer dans un débat dans son article et laisse cette question ouverte ; cf. sur cette question et la conception argentine de la « théologie du peuple », IDEM, « Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen », *op. cit.*, p. 422-426.

³⁰ Cf. en ce qui concerne L. GERA et son lien avec le pape François le précieux article de M. ECKHOLT, « '... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral' – Lucio Gera – ein 'Lehrer in Theologie' von Papst Franziskus », dans *Stimmen der Zeit* (2014/3), p. 157-172. Que M. ECKHOLT soit remerciée d'avoir mis à disposition le texte original de ses citations espagnoles de L. GERA.

disciple le plus éminent. Il est décédé le 7 août 2012 à Buenos Aires au couvent des carmélites, dont il était l'aumônier. Le cardinal Jorge Bergoglio a insisté contre toute opposition, à ce que Gera soit enseveli dans la cathédrale à côté de ses prédécesseurs. « Maestro en teología » est gravé sur sa pierre tombale. Cette grande marque de respect s'avère avec l'élection de Bergoglio comme prophétique, car désormais la théologie argentine débouche avec le pape François sur la réception ecclésiale d'une manière universelle. Sans doute, Yves Congar a attendu un tel moment dans l'Église universelle quand il publiait son livre *Pour une Église servante et pauvre*³¹. Sa préparation théologique de la conception de Gera est indéniable et se retrouve également dans les déclarations du pape François. Une courte présentation de l'enseignement théologique de Congar concernant le sujet en question complétera la compréhension des sources théologiques du nouveau pape.

La théologie de la libération comme « théologie du peuple »

Lucio Gera est considéré comme le fondateur de la théologie de la libération argentine³². Le point de départ théologique de Lucio Gera se trouve dans son souci de retrouver l'unité spirituelle de la théologie et de la piété du peuple :

Je crois que ma génération a hérité d'une grande dissociation de la théologie, de la pastorale et de la spiritualité. [...] D'un côté, la pastorale a souffert d'être considérée comme une réalité purement pragmatique ou à la rigueur comme un art ou une conjoncture de normes en vue de la connaissance et de la mise en pratique, mais rien de plus. D'un autre côté, la théologie souffrait de ne pas être nourrie par la mission évangélisatrice. Ce fut la même chose pour la spiritualité. La théologie souffrait de ne pas être alimentée par la spiritualité. En même temps la piété souffrait d'un manque de spiritualité, car elle n'aurait pu être comprise en ce sens qu'elle n'était simplement qu'une répétition de prières. [...] Je crois que la rupture fondamentale qui nous a été transmise, est celle entre le religieux et le séculier, entre Dieu et le monde³³.

Gera pense à une unité de la théologie et de la piété du peuple qui dans son influence réciproque génère l'unique peuple de Dieu, le corps mystique du Christ. La libération signifie pour Gera dans ce contexte non en premier lieu une libération sociale, mais plutôt une libération des délimitations intellectuelles, provoquées par des délimitations sociales. Le lien entre la

³¹ Y.M.J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre – Le livre-programme du pape François*, Paris 2014.

³² Cf. J.C. SCANNONE, « Problema und Perspektiven dogmatischer Theologie », *op. cit.*, p. 422.

³³ L. GERA, cité d'après M. GONZÁLEZ, « Prólogo », p. 13-22, p. 16, dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, V.R. AZCUY, C.M. GALLI, C. CAAMAÑO (éd.), t. 1, *Del Preconcilio a la Conferencia del Pueblo (1956-1981)*, Buenos Aires 2006, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

théologie et la piété du peuple forme ainsi pour Gera le fondement d'un renouvellement de l'unité intérieure du peuple et du peuple de Dieu.

La notion du peuple est essentielle pour la compréhension de la conception de Gera. « Peuple » signifie « le sujet commun d'une histoire et d'une culture³⁴ ». L'accent est mis sur les articles indéfinis de cette définition. Ainsi, la notion du sujet du peuple peut être saisie en tant que personne juridique individuellement pour chaque peuple. L'unité et l'identité personnelle d'un peuple résultent ainsi de son histoire passée et communautairement vécue, qui se manifeste dans un style de vie commun et se nourrit de la richesse culturelle en lien avec sa source religieuse. Grâce à cette interaction historico-culturelle apparaît clairement l'âme du peuple qui forme l'identité particulière de chaque peuple. L'aspect de la libération entre en vigueur dans la mesure où cette identité risque d'être déformée par des facteurs extérieurs (guerres) ou intérieurs (abus de pouvoir) qui nécessitent un renouveau de cette identité. C'est pourquoi l'identité du peuple se manifeste de façon la plus claire là où elle est vécue d'une manière la plus originale et pure, chez les pauvres :

L'aspect communautaire et commun des valeurs historique, religieuse, éthique et culturelle trouve en eux sans les défigurations qui résultent des privilèges de la possession, du pouvoir faire ou du savoir, sa place privilégiée de concentration et sa plus grande transparence³⁵.

Ainsi la pauvreté devient le reflet essentiel de l'identité du peuple, non parce que la pauvreté en soi est quelque chose de souhaitable ou parce qu'elle focalise les forces populaires dans une lutte sociale à la manière marxiste. Au lieu de devenir un but extérieur, la pauvreté devient l'idéal d'une position de vie et d'une disposition intérieure. La disposition de la pauvreté est l'attitude personnelle qui découvre sa propre existence comme un don. Ce don peut être – en chaque situation existentielle – accepté en humilité et joie. Cette joie existentielle se manifeste particulièrement et d'une manière mystérieuse sur le visage des pauvres. C'est ensuite dans ce contexte de la visibilité et de la transparence originale de l'identité du peuple que la piété populaire et sa religiosité jouent un rôle particulier, car elles correspondent

³⁴ J.C SCANNONE, « Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie », *op. cit.*, p. 423.

³⁵ *Ibidem*, p. 424.

à la culture qui est propre au peuple. La religiosité est une attitude typique des pauvres, et les pauvres forment d'une manière prioritaire un peuple. Les pauvres manifestent d'une manière dense et typique la religion d'un peuple³⁶.

Car dans la religiosité du peuple se manifeste l'originalité de la foi d'une manière la plus éminente, à tel point qu'un théologien ne pourrait jamais s'abstenir d'intégrer cette expérience de la réalité dans sa pensée théologique. La théologie ne signifie jamais une sorte de gymnastique cérébrale, mais elle est toujours et essentiellement orientée d'une manière existentielle vers la personne. Le contenu matériel de la théologie a besoin d'être traduit dans une pastorale qui est accessible au peuple, sans pour autant perdre sa profondeur et sa saveur existentielle, si elle veut toucher le cœur des hommes. Dans une telle intention, la théologie partage sa richesse avec le peuple. Le peuple profite du théologien, car il lui donne la nourriture dont la piété populaire a besoin pour fortifier son identité. D'autre part, le théologien en profite aussi, quand il tourne son regard vers la religiosité du peuple, car sa théologie annoncée s'enrichit de nouvelles perspectives qui ne peuvent pas le laisser indifférent. Le théologien et le peuple s'ouvrent mutuellement et partagent leurs richesses qui leur sont propres pour les donner au pauvre qui se trouve en face de lui. Cette dépendance mutuelle forme l'unité et l'identité du peuple, auxquelles tous participent, chacun à sa place. Dans le contexte de cette perspective naît chez Gera la motivation théologique de l'évangélisation :

La théologie prend sa source dans la pastorale et la prédication ; la question est : comment prêcher, sur quel thème prêcher, comment enthousiasmer, comment mettre le défi pastoral à l'ordre du jour³⁷.

Cela ne veut aucunement dire que les études théologiques et la formation continue pourraient être négligées au profit d'une nécessité pastorale. Au contraire, la théologie académique gagne en dynamisme avec son lien avec le peuple. La piété en revanche se rend compte de ses racines théologiques et gagne en profondeur. L'aspect de la libération se trouve dans cette perspective dans l'intention réciproque de s'évader des structures individuelles, pour s'ouvrir à d'autres réalités et de se laisser enrichir par elles. Le fondement d'une telle ouverture se trouve dans l'acceptation de sa propre pauvreté existentielle et dans l'ouverture vers son prochain en imitant la personne du Christ.

³⁶ L. GERA, « Pueblo, Religión del pueblo y Iglesia », dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, t. 1 : *op. cit.*, p. 717-744, p. 731, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

³⁷ L. GERA, cité d'après V.R. AZUCY, « Una biografía teológica de Lucio Gera », dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, Bd. 1, *op. cit.*, p. 23-57, p. 32, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

La pauvreté comme imitation du Christ – Fondements christologiques chez Yves Congar

Dans son livre *Pour une Église servante et pauvre*³⁸, Yves Congar décrit la vocation essentielle de l'Église comme un service vis-à-vis du prochain en lien direct avec un amour pour la pauvreté. Le dominicain qui participait au II^e Concile du Vatican met l'accent sur l'aspect historique de cette problématique de la relation de l'Église à la pauvreté et au service. Il renvoie explicitement au contraste qui s'est établi souvent dans l'histoire entre une Église à vocation d'être pauvre comme le Christ et la manifestation extérieure d'une Église riche par ses représentants. Pendant le Concile, dans une conférence adressée à un groupe d'évêques qui étudiaient les aspects doctrinaux de cette problématique, Congar fonde la vocation de l'Église à la pauvreté dans le mystère même de Dieu et du Christ³⁹. Lucio Gera a très bien connu la théologie d'Yves Congar et l'a propagée en Amérique du Sud. L'enseignement de Congar peut être considéré comme le fondement christologique de l'approche pastorale de Gera.

Yves Congar voit le fondement théologique d'un intérêt privilégié de l'Église pour les pauvres dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption manifestant l'amour du Christ pour tous les hommes. Il est à soulever le lien que Congar voit théologiquement entre l'évènement du salut et la réalité concrète du monde :

Dieu s'est, en Jésus-Christ, uni à la nature humaine qui est réellement une ; il a ainsi fait de tous les hommes ses frères. Le décret divin qui décide l'Incarnation rédemptrice détermine, entre les hommes et le Christ, Dieu fait homme, l'existence d'une solidarité particulière, qui répond d'ailleurs à ce qu'exige la nature des réalités en cause. En vertu de cette solidarité, Jésus, Dieu fait homme, attire les hommes à former avec lui un unique sujet de droit à l'héritage de Dieu (si toutefois les hommes accueillent le don de Dieu par un acte personnel et libre de foi vivante). C'est le fondement du Peuple de Dieu sous la nouvelle disposition, qui fait de ce Peuple le Corps du Christ. Cette solidarité que Dieu rend effective entraîne cette conséquence que ce qui est fait aux hommes est fait, d'une certaine façon, au Christ⁴⁰.

Les hommes, unis en la foi au Christ, forment en solidarité un peuple divin. Le Christ s'approche des hommes pour les attirer vers lui et les unir à lui et en lui. Ce nouvel ordre social provoque ensuite dans le peuple même

³⁸ Cf. Y.M.J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, op. cit.

³⁹ Y.M.J. CONGAR, « Jalons d'une réflexion sur le mystère des pauvres – Son fondement dans le mystère de Dieu et du Christ », dans P. GAUTHIER, « *Consolez mon peuple* » - *Le Concile et l'Église des pauvres*, Paris 1965, p. 307-327.

⁴⁰ *Ibid.* p. 316 s.

une dynamique analogue que le Christ a initiée par son incarnation. Comme le créateur se tourne vers la créature et s'unit à lui, ainsi les hommes sont appelés à s'approcher entre eux et à s'aider mutuellement. Ainsi la notion de la pauvreté doit être comprise dans son sens universel. Les pauvres sont tous les hommes :

Ceux-ci ne sont pas uniquement les économiquement dépourvus ; ils ne sont pas uniquement les pauvres en esprit. Ce sont tous ceux qui souffrent de la misère dans l'extension la plus large de ce mot⁴¹.

Personne n'est exclu de la pauvreté. Tous les membres du peuple sont, à cause de leur nature créaturelle, véritablement pauvres et ont par nature toujours besoin d'aide. Congar approfondit cette unité du peuple qui trouve sa source dans la pauvreté commune avec l'invitation d'oser un regard qui transcende le monde et de ne pas se limiter à la simple visibilité de la misère du monde qui renvoie à la présence même de Dieu.

L'important pour notre réflexion présente est de voir qu'il se produit une rencontre de Dieu sous les espèces d'autre chose que lui et que, entre ce que nous rencontrons au fil des jours et Dieu lui-même, il existe un lien, une certaine continuité qui tiennent toute leur réalité de Dieu lui-même, actif en tout pour notre salut, mais tels que, sous le dehors des créatures et des événements, c'est en présence de Dieu que nous nous trouvons et c'est à son égard que nous prenons parti⁴².

La réalité de la pauvreté créaturelle signifie l'unité du peuple et rend la présence de Dieu dans le monde accessible. Il se constitue ainsi le lien horizontal et vertical entre le monde et son créateur. Ce lien pousse à l'agir. Ce sont en particulier les pauvres qui motivent l'agir chrétien dont résulte une double perspective qui oriente la praxis. Les pauvres

nous sont apparus d'abord comme une occasion, une sorte de sacrement de la rencontre de Dieu. Ils nous sont même apparus comme identiques, d'une certaine manière, à Jésus-Christ. Notre voie vers Dieu passe par eux⁴³...

La rencontre avec les pauvres signifie la rencontre avec le Christ lui-même. À l'inverse, celui qui rencontre le pauvre et l'aide, agit à la place et en personne du Christ et peut ainsi devenir pour le pauvre l'occasion d'une rencontre avec le Christ :

Aimer avec l'amour dont Dieu nous a aimés, c'est aimer *comme* Jésus a aimé – c'est très précisément sur ce « *comme* » que porte le commandement *nouveau*,

⁴¹ *Ibid.* p. 327.

⁴² *Ibid.* p. 313 s.

⁴³ *Ibid.* p. 319.

son commandement... – c'est-à-dire aimer d'un amour qui recherche avec prédilection les petits, les besogneux⁴⁴...

Malheureusement la perspective théologique de Congar se rétrécit un peu face au contexte pratique. Qui peut être concrètement compté parmi les pauvres, vers qui l'homme devrait se tourner en imitant le Christ, est très clairement précisé par Congar. Il pense avant tout aux hommes, « qui souffrent de la misère sous toutes ses formes⁴⁵ » ou encore plus précisément à « tant de pauvres gens qui, à travers tous les temps ont été battus, pendus, crucifiés⁴⁶ ». Partant d'une perspective universelle de la pauvreté, Congar se tourne finalement plus vers son aspect matériel et pratique. La pauvreté est prise au début dans son sens le plus large et mise dans son contexte christologique, mais trouve finalement dans la pratique une interprétation plus unilatérale. En comparaison avec Congar, l'approche de Gera ouvre la perspective avantageuse d'avoir tenu la conception théologique jusqu'au bout : chaque homme est compté à sa manière parmi les pauvres, comme chaque homme est en même temps compté à sa manière parmi les riches. Chaque pauvre représente la figure du Christ, comme chaque riche agit à l'image du Christ envers les pauvres. En chaque homme qui non seulement a besoin de l'amour, mais peut aussi le donner, peut ainsi être touchée la personne du Christ. Congar a préparé théologiquement l'ouverture vers le monde, pour sortir des « closed world structures⁴⁷ » et pour arriver vers une « mondanité théologiquement fondée⁴⁸ », qui trouve son achèvement pratique dans l'approche de Gera. L'influence de Gera sur le pape François n'est pas difficile à éprouver. Chez François, l'accent est mis sur l'aspect personnel, qu'il met en lien avec celui du peuple.

La « théologie du peuple » commence dans la relation personnelle

Les éléments théologiques de Gera et de Congar pour l'interprétation du souhait du pape François pour une Église pauvre pour les pauvres se repèrent d'une manière très évidente dans ses déclarations récentes. Le sujet du peuple de Dieu trouve chez François une considération particulière.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁷ Cf. Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007, p. 551-592.

⁴⁸ « theologisch gegründete Weltlichkeit », J. PIEPER, « Das Zeugnis des Thomas von Aquin » (1959), dans *Miszellen, Werke in 11 Bänden*, B. WALD (éd.), Hamburg 1995-2008, Bd. 8/1, p. 66-72, p. 71; IDEM, « Was heißt christliches Abendland ? » (1957), dans *Miszellen, op. cit.*, p. 444-451, p. 446.

L'image de L'Église qui me plaît est celle du peuple de Dieu, saint et fidèle. C'est la définition que j'utilise souvent, et c'est celle de *Lumen gentium* au numéro 12. L'appartenance à un peuple a une forte valeur théologique : Dieu dans l'histoire du salut a sauvé un peuple. Il n'y a pas d'identité pleine et entière sans appartenance à un peuple. Personne ne se sauve tout seul, en individu isolé, mais Dieu nous attire en considérant la trame complexe des relations interpersonnelles qui se réalisent dans la communauté humaine. Dieu entre dans cette dynamique populaire⁴⁹.

Dans cette citation, François renvoie à la dépendance de l'identité personnelle et celle du peuple, qui s'influencent mutuellement, car elles sont d'une manière naturelle liées l'une à l'autre. Dans un tel contexte, des individus isolés ne sont pas concevables, car les membres et personnes d'un peuple sont déjà, sans avoir été demandés, liés entre eux par la naissance et les relations sociales. C'est dans cet entrelacs d'individus que se passent l'histoire et la culture. Déjà, l'existence en soi a de l'influence sur le tout, sans que l'on puisse prévoir et nommer toutes les conséquences dans tous ses détails. Étant conscient de la dimension verticale du peuple, par laquelle le Christ est entré dans le peuple et est considéré désormais comme faisant partie du même peuple, l'existence et l'action de l'individu renvoient d'ores et déjà en dehors d'elles-mêmes et décernent au peuple sa dynamique particulière et sanctifiée. Le pape François souligne la transparence de cette dynamique. Elle est visible pour celui qui observe attentivement :

Je vois la sainteté dans la patience du peuple de Dieu : une femme qui fait grandir ses enfants, un homme qui travaille pour apporter le pain à la maison, les malades, les vieux prêtres qui ont tant de blessures mais qui ont le sourire parce qu'ils ont servi le Seigneur, les sœurs qui travaillent tellement et qui vivent une sainteté cachée. Cela est pour moi la sainteté commune⁵⁰.

Cette sainteté commune du peuple de Dieu fait émerger la visibilité divine dans le monde qui n'est pas Dieu lui-même – une approche à laquelle a déjà renvoyé Yves Congar⁵¹. Pour François, cette sainteté se diffuse sur toutes les personnes du peuple de Dieu. C'est pourquoi, chacun peut être encouragé et consolé par la sainteté de son prochain. Sur cette compréhension de la sainteté commune est fondée, pour François, la conséquence théologique du *Sentire cum ecclesia*. Encore une fois, c'est la relation réciproque entre les personnes d'un peuple et la théologie qui fait progresser le peuple de Dieu sur son chemin :

⁴⁹ Pape FRANÇOIS, *L'Église que j'espère – Entretien avec le Père Spadaro*, sj, traduit de l'italien par Fr. Euvé, H. Nicq, F. Livi, Paris 2013, p. 63.

⁵⁰ *Ibid.* p. 65.

⁵¹ Cf. *supra*.

Le peuple est sujet. Et l'Église est le peuple de Dieu cheminant dans l'histoire, avec joies et douleurs. *Sentire cum Ecclesia* (sentir avec l'Église), c'est, pour moi, être au milieu de ce peuple. L'ensemble des fidèles est infaillible dans le croire, et il manifeste cette *infallibilitas in credendo* à travers le sens surnaturel de la foi de tout le peuple en marche. Voilà pour moi, le « sentir avec l'Église » dont parle saint Ignace. Quand le dialogue entre les personnes, les évêques et le pape va dans cette direction et est loyal, alors il est assisté par l'Esprit saint⁵².

Le pape continue :

C'est comme avec Marie : si nous voulons savoir qui elle est, nous nous adressons aux théologiens ; si nous voulons savoir comment l'aimer, il faut le demander au peuple. Marie elle-même aima Jésus avec le cœur du peuple, comme nous le lisons dans le Magnificat. Il ne faut donc pas penser que la compréhension du « sentir avec l'Église » ne se réfère qu'à sa dimension hiérarchique⁵³.

D'une manière explicite, François se réserve contre une interprétation populiste de la vocation du peuple à la théologie⁵⁴. Son but est de souligner la dépendance réciproque et féconde entre la théologie et le peuple. « L'Église comme peuple de Dieu » signifie les « pasteurs et le peuple tous ensemble »⁵⁵, qui dans leur unité et dans leur totalité mènent la théologie.

La théologie ainsi réalisée dans la totalité du peuple ne peut pas s'arrêter aux propres frontières. Les ouvertures et rencontres interpersonnelles à l'intérieur du peuple de Dieu uni dans le Christ développent un dynamisme qui a la capacité de toucher même ceux qui ne partagent pas cette identité populaire mystique. Cette capacité de dépasser les propres frontières est pour François un appel à l'évangélisation :

Nous devons annoncer l'Évangile sur chaque route, prêchant la bonne nouvelle du Règne et soignant, aussi par notre prédication, tous types de maladies et de blessures. À Buenos Aires, j'ai reçu des lettres de personnes homosexuelles, qui sont des « blessés sociaux » parce qu'elles se ressentent depuis toujours condamnées par l'Église. Mais ce n'est pas ce que veut l'Église⁵⁶.

Le regard vers l'extérieur en dehors des propres limitations ne se réalise pas en condamnant celui qui ne partage pas les mêmes convictions. François ne peut pas condamner les hommes, vers qui il s'avance, car il est trop conscient de sa propre pauvreté.

⁵² *Ibid.* p. 64.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. *ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* p.70.

Je suis un pécheur. C'est la définition la plus juste... Ce n'est pas une manière de parler, un genre littéraire. Je suis un pécheur⁵⁷.

François raconte comme il doit au moment de son élection penser à un tableau du Caravage : « Ce doigt de Jésus... vers Matthieu. C'est comme cela que je suis, moi. C'est ainsi que je me sens, comme Matthieu⁵⁸ ». C'est l'expression de l'étonnement, d'avoir été élu comme pécheur à la charge du successeur de saint Pierre : « Je suis un pécheur sur lequel le Seigneur a posé son regard⁵⁹ ». C'est justement ce regard personnel du Christ qu'il aimerait transmettre d'une manière personnelle à tout le monde, même s'il est entouré de foules importantes :

J'arrive à regarder les personnes individuellement, [...] à entrer en contact de manière personnelle avec celles qui me font face. Je ne suis pas coutumier des masses⁶⁰.

Dans cette conception qu'il a de lui-même comme pécheur, le pape peut oser le regard personnel avec tous les hommes. Il se sent comme quelqu'un d'eux, de ceux dont il cherche le regard. Cette relation personnelle réalisée dans la totalité du peuple de Dieu est pour le pape le lien unifiant parmi les hommes et avec le créateur commun. L'unité du peuple se réalise dans cette relation interpersonnelle, qui trouve dans le Christ son origine et son fondement. Le regard du Christ et le regard vers le Christ relie la dimension horizontale et verticale du royaume de Dieu. L'éminente tâche de la théologie consiste à redécouvrir toujours à nouveau ce croisement du regard et à se laisser imprégner par lui :

Les réformes structurelles ou organisationnelles sont secondaires, c'est-à-dire qu'elles viennent dans un deuxième temps. La première réforme doit être celle de la manière d'être⁶¹.

La réforme existentielle se manifeste par la conversion du regard de la personne et de la relation personnelle qui s'ensuit :

Un jour, quelqu'un m'a demandé d'une manière provocatrice si j'approuvais l'homosexualité. Je lui ai alors répondu avec une autre question : « Dis-moi : Dieu, quand il regarde une personne homosexuelle, en approuve-t-il l'existence avec affection ou la repousse-t-il en la condamnant ? » Il faut toujours considérer la personne. Nous entrons ici dans le mystère de l'homme. Dans la vie de tous les

⁵⁷ *Ibid.* p. 31.

⁵⁸ *Ibid.* p. 32.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* p. 22.

⁶¹ *Ibid.* p. 69.

jours, Dieu accompagne les personnes et nous devons les accompagner à partir de leur condition. Il faut accompagner avec miséricorde⁶².

François souhaite transmettre à tous les hommes le regard du Christ, qui l'a déjà imprégné. Dans le Christ, il aimerait devenir tout pour tout le monde : « Le Christ a tout assumé. On ne rachète que ce qui a été assumé⁶³. » Ce retournement positif vers les hommes ouvre la possibilité de montrer à la personne, qu'elle a été déjà visée par le Christ, sans peut-être l'avoir pressentie auparavant. Dans chaque relation personnelle se développe ainsi un lien réciproque d'humanité naturelle et de grâce. La condition fondamentale de ce lien relationnel est l'acceptation de ses propres insuffisances et de sa pauvreté existentielle, pour une existence qui retrouve uniquement dans le Christ sa véritable richesse.

Perspectives

En rétrospective sur les sources théologiques du pape François en lien avec ses déclarations, peut être tentée maintenant une interprétation conclusive qui essaie d'être la plus proche des intentions du pape. Il ne manque pas des interprétations et des spéculations sur son souhait d'une Église pauvre pour les pauvres⁶⁴. Une interprétation courte et précise vient cependant de François lui-même qui se voit en plus tout à fait en continuité avec son prédécesseur Benoît XVI :

Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. [...] Cette option – enseignait Benoît XVI, est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté⁶⁵. Pour cette raison, je désire une Église pauvre pour les pauvres⁶⁶.

⁶² *Ibid.* p. 71.

⁶³ Pape FRANÇOIS, *Je crois en l'homme – Conversations avec Jorge Bergoglio*, par S. RUBIN, F. AMBROGETTI, Paris 2013, p. 86.

⁶⁴ Cf. J. ALT, K. VÄTHRÖDER (éd.), *Arme Kirche – Kirche für die Armen : ein Widerspruch ?* Würzburg 2014. Bien que les éditeurs reconnaissent l'intention fondamentalement théologique du souhait du pape d'une Église pauvre pour les pauvres (cf. p. 11), les articles collectés dans cet ouvrage visent à trouver un lien entre le souhait du pape et la problématique socio-politique de la pauvreté.

⁶⁵ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la session inaugurale des travaux de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes », 13 mai 2007, Aparecida.

⁶⁶ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, *op. cit.*, n. 198, p. 179 ; en opposition à l'interprétation personnelle de son désir d'une Église pauvre pour les pauvres se trouve celle de L. BOFF : « Le pape François entonne la théologie dans un ton plus doux, pour que la libération résonne d'autant plus fort, comme consolation pour les opprimés et comme appel à la conscience pour les puissants. Voilà enfin, ce que nous désirons : moins de théologie et plus de libération », *Franziskus aus Rom*, *op. cit.*, p. 83, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

Dans le souhait du pape d'une Église pauvre pour les pauvres s'unissent théologiquement les dimensions personnelles et populaires d'individus. Dans leur lien réciproque, ces deux dimensions sont imprégnées par la conscience de la pauvreté existentielle et le souhait de s'engager solidairement dans leur contexte historique et culturel. Chaque personne est par nature pauvre. La solidarité envers les pauvres signifie ainsi non seulement l'aspect purement matériel, mais avant tout la dimension existentielle et théologique. C'est pourquoi la pauvreté est le lien d'unité de tout le peuple et du peuple de Dieu dont le fondement se trouve dans la condition créaturelle de l'humanité. Le pape souhaite pour tous les hommes la réalisation existentielle de cette attitude intérieure de la pauvreté qui sait s'approcher par amour, à l'image du Christ, de tous les pauvres.

Notre engagement ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance ; ce que l'Esprit suscite n'est pas un débordement d'activisme, mais avant tout une attention à l'autre « qu'il considère comme un avec lui⁶⁷ ». Cette attention aimante est le début d'une véritable préoccupation pour sa personne, à partir de laquelle je désire chercher effectivement son bien. Cela implique de valoriser le pauvre dans sa bonté propre, avec sa manière d'être, avec sa culture, avec sa façon de vivre la foi. Le véritable amour est toujours contemplatif, il nous permet de servir l'autre non par nécessité ni par vanité, mais parce qu'il est beau, au-delà de ses apparences⁶⁸.

La beauté du service et de la pauvreté est fondée sur la beauté de l'imitation du Christ. Qui sert en conscience de sa pauvreté existentielle, participe à la beauté du Christ, même si l'apparence extérieure ne le laisse pas présumer. La beauté est plus profonde que l'apparence. C'est pourquoi, elle est considérée parfois comme paradoxale, si l'apparence extérieure ne correspond pas à la beauté intérieure. En revanche, la beauté existentielle est toujours la révélation de l'amour divin⁶⁹. Dans l'acceptation de la propre pauvreté et dans l'engagement pour les pauvres brille toujours la véritable image de ressemblance des enfants de Dieu à leur créateur. C'est le souhait du pape de révéler au monde toujours à nouveau cette beauté intérieure.

Dans un tel contexte, il n'est pas exagéré d'appeler le pape François un prophète de la pauvreté créaturelle et existentielle. Avec son souhait d'une Église pauvre pour les pauvres, il soulève une problématique qui semble aujourd'hui être tombée un peu en désuétude. L'homme d'aujourd'hui cherche son indépendance jusque dans son absolu. L'acceptation de sa

⁶⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 27, a. 2.

⁶⁸ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n. 199, p. 180.

⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, « Blessé par la flèche de ce qui est beau », dans *Chemins vers Jésus*, Paris 2004, p. 31-40.

propre pauvreté signifie justement l'opposé de l'autonomie. L'humanité se voit dans le danger de s'enfermer dans une sorte d'autosuffisance et de devenir ainsi existentiellement pauvre en perdant de plus en plus la ressemblance à l'image divine. Cependant, le souhait du pape semble se perdre au loin comme la voix qui crie dans le désert. Les vrais prophètes n'ont pas la vie facile dans leur temps. Pourtant, comme le remarque Congar, les dangers qui menacent le prophète peuvent venir également du prophète lui-même :

Le prophète, [...], ne se soucie pas d'équilibrer ou d'harmoniser son message, il le livre bien plutôt dans tout son absolu. Aussi risque-t-il toujours de verser dans l'unilatéralisme, de ne voir qu'un aspect des choses, et, s'il systématise ou même simplement formule sa conviction, de fonder un « unitraditionalisme ». Sans aller jusqu'à Luther, qui est un exemple extrême, on peut penser à l'exclusivisme d'un Pierre Damien, d'un saint Bernard, et aux possibilités de tout ramener à un thème unique chez un saint François. Les grands réformateurs sont généralement des simplificateurs. C'est une force, mais aussi un danger⁷⁰.

Le pape François ne succombe pas à ce danger. La différence entre un saint François et le pape François se trouve dans le fait que le pape ne déclare pas la pauvreté comme un but en soi, mais comme condition et moyen préalable pour une nouvelle évangélisation. Le pape exige pour ainsi dire l'acceptation de la propre pauvreté et faiblesse comme le commencement d'une véritable vie chrétienne et la possibilité de convertir le monde dans cet esprit vers le Christ. La pauvreté est le point de départ et d'ancrage existentiel de l'évangélisation. Elle est pensée universellement, sans être pour autant un but.

Par son approche existentielle qui étend la pauvreté dans tous les domaines de la vie, le pape réussit en plus à considérer la question sociale dans son unité avec l'Église et à surmonter la séparation apparente qui régnait entre la théologie d'un côté et la doctrine sociale de l'Église de l'autre côté. Dans le passé, l'impression s'est établie, comme si l'Église s'occupait des questions sociales venant de l'extérieur, sans vraiment se sentir touchée elle-même comme institution dans sa propre vie et son propre contexte par ces problèmes⁷¹. Le pape François transfère cette problématique dans le cœur même de l'Église en la considérant comme une partie intégrante d'elle.

⁷⁰ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, p. 248.

⁷¹ Cf. G.L. MÜLLER. « Befreiungstheologie im Meinungsstreit », dans G. GUTIÉRREZ, G.L. MÜLLER, *An der Seite der Armen – Theologie der Befreiung*, Augsburg 2004, p. 79-109, en particulier p. 82-90.

Le pape François propage ainsi une réforme de l'Église qui prend son point de départ dans son image de soi. Des réformes extérieures ne seront possibles qu'en union avec ce renouvellement intérieur. En ce sens, le pape François se voit en continuité directe avec son prédécesseur. Le Pape François élève avec son souhait une requête du pape Benoît XVI comme programme. Lors d'une conférence à des catholiques engagés dans l'Église et la société le 25 septembre 2011 à Fribourg-en-Brisgau, Benoît XVI fit remarquer :

Il y a une raison supplémentaire pour estimer qu'il est de nouveau actuel de retrouver la vraie « dé-mondanisation », de retirer courageusement ce qu'il y a de « mondain » dans l'Église. Naturellement, ceci ne signifie pas se retirer du monde, bien au contraire. Une Église allégée des éléments « mondains » est capable de communiquer aux hommes – à ceux qui souffrent comme à ceux qui les aident – justement aussi dans le domaine socio-caritatif, la force vitale particulière de la foi chrétienne⁷².

Par sa remarque concernant l'importance universelle et existentielle de cette « dé-mondanisation », Benoît XVI a provoqué l'Église en Allemagne⁷³. Le pape François continue sur ce chemin et donne à la dynamique que Benoît XVI a déclenchée par son souhait pour une Église pauvre pour les pauvres l'impulsion décisive. En ce sens, le pape François ressemble « à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 51). La pauvreté dans ses apparences maintes et variées est ancienne comme la création elle-même. Dès le début, elle fait partie essentielle de l'être humain et ne peut qu'eu égard du Christ être saisie dans toute sa portée universelle. En même temps, le pape François annonce au niveau ecclésial universel une nouvelle perspective de la pauvreté, qui n'a pas toujours été présente de cette manière à l'esprit de l'Église, même si elle était toujours présente d'une manière latente. L'Église du présent a attendu l'impulsion du pape François. La pauvreté n'exclut personne, mais enrichit tout le monde. Le souhait du pape François inspire de l'espérance et de la joie.

Albert-Henri KÜHLEM, op
Marseille (France)

⁷² BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la rencontre avec les catholiques engagés dans l'Église et la société », Fribourg-en-Brisgau, 25 septembre 2011.

⁷³ « S'il n'était pas possible de détourner consciemment le discours fribourgeois, il restait comme dernière sortie de secours contre ce discours dangereux l'affirmation que le pape Benoît XVI aurait tenu son discours à Fribourg comme pape de l'Église universelle. Il n'avait évidemment pas visé la situation allemande, ni l'impôt de l'Église, ni l'institution et ni non plus le rapport avec le pouvoir. On osait donc affirmer qu'un pape allemand, quand il parle dans une ville allemande aux allemands en allemand, visait avant tout l'Amérique latine... L'absurdité n'était plus à combattre », P.J. CORDES, M. LÜTZ, *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag*, Freiburg-in-Breisgau 2013, p. 15, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.